

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

A Relação entre a Substância e os Modos na Filosofia de Espinosa

Carlos Ricardo Rodrigues da Silveira

Orientadora: Profa. Dra. Lia Levy

2013/2

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Disciplina: Trabalho de Conclusão de Curso
Profª Orientadora: Dra. Lia Levy

A Relação entre as Substância e os Modos na Filosofia de Espinosa

Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel
em Filosofia

Al. Carlos Ricardo Rodrigues da Silveira
2013/2

Agradecimentos:

Agradeço aos meus amigos, especialmente Mariane Stocker, Luciano da Silva Alencastro, Cláudio Arêdes, Marlus Ribeiro, José Senti e Felipe Brandão pelo apoio e compreensão inestimáveis.

Agradeço à professora Lia Levy pela orientação e pelas valiosas sugestões.

Finalmente, agradeço aos meus pais pelas oportunidades de crescimento que me proporcionaram.

Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva.

Espinosa, *Ética, Parte 1, Proposição 18*

Resumo

A relação entre os modos e a substância na filosofia de Espinosa é tida tradicionalmente como de inerência, de maneira semelhante, grosso modo, à relação entre os acidentes e as substâncias na filosofia aristotélica. Essa concepção de inerência foi contestada por Edwin Curley a partir de 1969. Esta monografia, no primeiro capítulo, procura defender que a relação entre os modos e a substância em Espinosa é de inerência, contra Curley, explicando em que consiste essa relação e diferenciando-a da concepção aristotélica de inerência. No segundo capítulo, são apresentadas e respondidas objeções elaboradas por Pierre Bayle ainda no século XVIII contra a concepção de inerência dos modos na substância em Espinosa e que serviram como apoio para os ataques de Curley.

Abstract

The relation between modes and substance in Spinoza's philosophy is traditionally considered as a relation of inherence, roughly as the relation between accidents and substances in aristotelian philosophy. This conception was disputed by Edwin Curley since 1969. This term paper, in its first chapter, defends the conception of inherence of the modes in the substance in Spinoza, explaining it in contrast with the aristotelian conception. In the second chapter, objections elaborated by Pierre Bayle in the eighteenth century (which served as a basis for Curley's criticisms) against the conception of inherence in Spinoza are presented and responded.

Sumário

Introdução.....	8
Capítulo 1: A Relação entre Substância e Modos na Ética de Espinosa como uma Relação de Inerência.....	10
1.1. Os conceitos de substância, modo e inerência.....	10
1.2 - Os argumentos de Curley contra a inerência.....	12
1.3 - Argumentos contra a posição de Curley: Jarret, Carriero e Melamed.....	13
1.4 – Contrastando as definições aristotélica e espinosista de substância.....	15
Capítulo 2: Respostas às Críticas Formuladas contra a Concepção Tradicional da Relação entre Substância e Modos na Ética de Espinosa.....	18
2.1 - 1ª Crítica: Deus Teria Propriedades Contraditórias.....	18
2.2 - 2ª Crítica: Deus Seria Mutável.....	27
3ª Crítica: Deus, o Responsável por Todos os Males do Mundo.....	33
Conclusão:.....	44
Referências:.....	46
Obras de Espinosa:.....	46
Outras Obras:.....	46

Introdução:

De acordo com o entendimento tradicional da filosofia espinosista, os modos se relacionam com a substância única (Deus) por uma relação de inerência, similar àquela concebida entre os acidentes e as substâncias dentro da tradição aristotélica. Em 1969, Edwin Curley publicou um livro em que foi, talvez pela primeira vez, contestada essa relação. Nesta outra perspectiva, os modos não são compreendidos como participando da substância em uma relação de inerência, mas são apenas eficientemente causados por ela. Esta interpretação foi proposta originalmente no livro *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, obra que se tornou referência na tradição anglo-saxã para a abordagem da relação entre a substância e seus modos dentro da filosofia espinosista¹. Ao trazer uma alternativa interpretativa completamente diferente da tradicional, tornou-se alvo de muitas discussões. Contudo, não buscaremos neste trabalho esmiuçar em que consiste a tese defendida por Curley, mas sim as objeções que este autor fez à tese de que, para Espinosa, a substância é sujeito de inerência dos modos.

Em termos gerais, a proposta de Curley parte da análise do escólio da proposição 29 da *Ética* 1, onde é feita a diferenciação entre Natureza Naturante - os atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita de Deus - e Natureza Naturada - os modos de Deus que exprimem esses atributos de uma determinada maneira, ou seja, as coisas particulares. Sua análise o leva a identificar a substância única, Deus, apenas à Natureza Naturante. Essa posição tem a dificuldade de colocar Espinosa como um pensador monoteísta tradicional, criando um espaço ontológico entre Deus e as coisas criadas maior do que o tradicionalmente entendido pelos estudiosos de Espinosa. A partir da abordagem de Curley, fica difícil explicar como a ideia de Deus espinosista foi tomada por séculos como tão revolucionária e perigosa pelos partidários do monoteísmo, que Espinosa foi com frequência considerado até mesmo ateu.

¹ De acordo com Melamed (2009, p.18), entre os estudiosos simpáticos à concepção de Curley da substância em Espinosa encontram-se Roger S. Woolhouse e Richard Mason, enquanto Jonathan Bennett, John Carriero, Michael Della Rocca e Charles Jarrett se opõem a ela.

O objetivo desta monografia é defender a concepção de inerência dos modos na substância. Para isso, no primeiro capítulo, analisaremos o conceito de substância de Espinosa como ele foi amplamente reconhecido pela maioria dos comentadores através dos séculos, contrastando-o com o conceito aristotélico de substância. Será também apresentada a crítica de Curley à concepção tradicional de inerência e o modo pelo qual importantes autores recentes lhe responderam, bem como será apresentada uma alternativa para compreender o conceito de inerência em Espinosa.

No segundo capítulo, serão comentadas três objeções que Pierre Bayle² formulou com a intenção de levar ao absurdo a noção de substância única de Espinosa a partir de conclusões a respeito da inerência dos modos na substância, e que foram retomadas por Curley para rejeitar essa concepção tradicional e fortalecer a sua própria interpretação. Estas objeções são: (1) que a noção de substância única engendra contradição por Deus ser sujeito de propriedades contraditórias; (2) que a noção de substância única ameaça a imutabilidade de Deus, devido à ideia de que a mudança dos modos afeta a substância e (3) que a noção de substância única torna Deus responsável por todos os males do mundo. Cada objeção será abordada em uma seção específica do capítulo e, ao final de cada uma destas, serão dadas soluções que respondem às críticas de Bayle sem precisar abandonar a concepção de inerência dos modos na substância em Espinosa.

² Para uma análise mais aprofundada das objeções de Bayle, ver a Dissertação de Mestrado de Andréa de Faria Franco Negrão (2006).

Capítulo 1: A Relação entre Substância e Modos na *Ética* de Espinosa como uma Relação de Inerência

Podemos dizer, sem dúvida, que os modos espinosistas foram tradicionalmente compreendidos pelos intérpretes de Espinosa como mantendo uma relação de inerência com a substância. Antes de Curley, muito foi discutido sobre o que exatamente significa³, na filosofia espinosista, essa inerência e os diversos comentadores, a partir das suas próprias interpretações, procuraram ou defender Espinosa ou atacá-lo com base nesse conceito, mas jamais questionaram que o filósofo adotou *uma* noção de inerência entre os modos e a substância.

Para mostrarmos que Espinosa defendeu uma relação de inerência entre a substância e os modos, primeiramente analisaremos o conceito de substância, em seguida, analisaremos a crítica de Curley. Após, exploraremos as respostas de C. Jarret, J. Carriero e Y. Melamed a Curley e, por fim, faremos a diferenciação entre os conceitos de substância em Aristóteles e em Espinosa, a fim de mostrar em que consiste a noção de inerência neste último filósofo.

1.1. Os conceitos de substância, modo e inerência

Curley, ao criticar a noção de inerência dos modos na substância em Espinosa, baseou-se na teoria aristotélica da substância, que estabelece a predicação e a inerência como notas características do conceito de substância. Jarret, Carriero e Melamed, ao defenderem, contra Curley, a noção de inerência dos modos na substância, também procuraram utilizar a filosofia de Aristóteles. Assim, antes de entrarmos nos argumentos de cada lado, vamos começar com o texto aristotélico. Nas *Categorias* (2a12), Aristóteles menciona inerência e predicação na definição de substância:

³ Por exemplo, uma determinada leitura da concepção de inerência nos modos de Espinosa levou Pierre Bayle, no início do século XVIII, como veremos no segundo capítulo, a compreender o sistema espinosista como uma forma de ateísmo. Bayle, a partir da sua interpretação do que seria essa inerência, não só concluiu que Espinosa fosse um ateu, como também procurou reduzir ao absurdo toda a filosofia de Espinosa a partir dessa noção.

Substância (*ousia*), em sua acepção mais própria e mais estrita, na acepção fundamental do termo, é aquilo que não é nem dito de um sujeito nem em um sujeito. A título de exemplos podemos tomar este homem em particular ou este cavalo em particular.⁴

Na *Metafísica* (1028b36), temos a seguinte passagem:

O substrato (*hypokeimenon*) é aquilo do que as demais coisas são predicadas, ao passo que ele mesmo não é predicado de qualquer coisa mais. Daí devemos começar por determinar sua natureza, pois considera-se que o substrato primário de uma coisa é, no sentido mais verdadeiro, a sua substância.

De acordo com Lucas Angioni⁵, o substrato refere-se à noção de subjacente da predicação, que contrasta com as categorias de concomitantes (acidentes).

Agora vejamos as definições de substância e modos de Espinosa na *Ética*⁶:

E1D3⁷ – Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado.

E1D5 – Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido.

As definições acima (E1D3 e E1D5), ao menos à primeira vista, parecem corresponder bem à concepção tradicional de inerência, bastando substituir o conceito de acidente pelo equivalente espinosista, ou seja, modo e obtemos a concepção tradicional de inerência⁸. Contudo, os modos⁹ de Espinosa são as coisas particulares que vemos no mundo e das quais falamos ordinariamente, as quais, na

⁴ Aristóteles (2005), p. 42.

⁵ Angioni (2003), p. 262.

⁶ Tradução de Joaquim de Carvalho (2004), p. 183.

⁷ Quando me referir à *Ética*, usarei a seguinte abreviação: E seguido pelo número da parte, seguido por P e o número da proposição, para proposição, C, para corolário, D, para definição, A, para apêndice, E (após o número da proposição), para escólio e d para demonstração. Por exemplo E1P20C2 é o segundo corolário da proposição 20 da primeira parte da *Ética*.

⁸ Embora as definições de substância e modo em Espinosa possuam dois critérios, independência de concepção e inerência, irei me ater apenas ao segundo, que é o tema deste estudo.

⁹ Quando mencionar apenas modo, estou me referindo aos modos finitos e não aos modos infinitos, que serão tratados no segundo capítulo.

filosofia aristotélica, são as substâncias. Por outro lado, em Espinosa só existe uma única substância e todas as coisas particulares são modos dela. Aqui surge uma dificuldade muito debatida pelos comentadores de Espinosa: Tendo em vista que normalmente a concepção de inerência se dá entre propriedades (no caso de Aristóteles, acidentes) e coisas particulares, como podemos entender que os modos espinosistas (que são as coisas particulares) inerem na substância?

1.2 - Os argumentos de Curley contra a inerência

Assim, Curley apontou que:

Os modos de Espinosa são, prima facie, do tipo lógico errado para serem relacionados à substância da mesma maneira que os modos de Descartes são relacionados à substância, porque eles são coisas particulares (E1P25C), não qualidades. E é difícil saber o que poderia significar dizer que coisas particulares inerem na substância. Onde qualidades são ditas inerirem na substância, isto pode ser visto como um jeito de dizer que elas são predicadas dela. O que significa dizer que uma coisa é predicada de outra é um mistério que necessita de solução.¹⁰

Curley ressalta acima que não predicamos uma coisa de outra. Assim, não faz nenhum sentido dizer que um homem chamado, digamos, João é, ao mesmo tempo, outro homem, por exemplo Pedro. Como, para Curley, as noções de predicação e inerência são equivalentes, podemos inferir que um particular não pode inerir em outro particular. Mas, de acordo com as definições já citadas de substância e modo em Espinosa (E1D3 e E1D5), podemos ver que elas se enquadram na noção de inerência, pois os modos existem na substância, ou seja, inerem nela. Assim, se quisermos entender o conceito de inerência de uma maneira tradicional, a relação de uma coisa com suas propriedades, então os modos espinosistas devem ser propriedades. Mas, em Espinosa, os modos, pelo menos

¹⁰ Tradução livre do seguinte trecho: "Spinoza's modes are, prima facie, of the wrong logical type to be related to substance in the same way Descartes' modes are related to substance, for they are particular things (E1P25C), not qualities. And it is difficult to know what it would mean to say that particular things inhere in substance. Where qualities are said to inhere in substance, this may be viewed as a way of saying that they are predicated of it. What it would mean to say that one thing is predicated of another is a mystery that needs solving." Curley (1969), p. 18.

alguns deles¹¹, não são propriedades de coisas particulares, mas são as próprias coisas particulares, por exemplo, um homem chamado João. Aparentemente, a crítica de Curley põe um dilema inexcapável: ou se considera os modos como coisas particulares e se abandona a noção de inerência (posição de Curley), ou se considera os modos como propriedades e se abandona a possibilidade da existência de coisas particulares, ao menos em um sentido forte, que contrasta coisas particulares e propriedades de coisas (posições de C. Jarret, J. Carriero e Y. Melamed).

1.3 - Argumentos contra a posição de Curley: Jarret, Carriero e Melamed

Diversos autores buscaram responder esse dilema sem abandonar a perspectiva de interpretar os modos como inerindo na substância. Jarret e Carriero, por exemplo, lidaram com a questão tomando os modos espinosistas como acidentes particulares, e divorciando os conceitos de inerência e predicação. A estratégia deles foi, de uma certa maneira, concordar com Curley que uma coisa particular não pode ser predicada de uma outra coisa particular, contudo não consideraram os acidentes particulares como coisas particulares e sim como propriedades particulares. Portanto, sendo propriedades, os modos finitos inerem na substância, mas, por serem particulares, não podem ser predicadas da substância, ao contrário das propriedades não particulares. Melamed, por sua vez, também tomou os modos espinosistas como acidentes particulares, mas acreditou ser desnecessário separar inerência e predicação. A seguir, veremos os principais argumentos que levaram estes autores a tomar essas posições.

Jarret apontou que, para Aristóteles, algumas coisas estão em um sujeito, mas não são predicadas dele, por exemplo, uma certa brancura que existe em um corpo¹². Isto porque dizemos que o corpo é branco, mas não que o corpo é esse

¹¹ Há também, na filosofia espinosista, os modos de modos, o que normalmente se chama de propriedades, mas o que nos interessa aqui são aqueles que são concebidos na filosofia aristotélica como substâncias primeiras, ou seja, as coisas particulares com que nos deparamos no mundo.

¹² Cf. Jarret (1977), p. 85: "The difficulty, however, can be solved by distinguishing inherence from predication, which is not without precedent. According to The Philosopher: Some things are in a subject, but are never predicable of a subject. For instance, ... a certain whiteness may be present in the body (for colour requires a material basis), yet it is never predicable of anything."

branco específico que só existe nesse corpo. De acordo com Jarret, portanto, existem, para Aristóteles, particulares em outras categorias além da substância. A relação entre a brancura de uma cadeira, por exemplo, e a cadeira é chamada "estar em" e, para Jarret, é uma relação muito parecida com essa que ocorre entre um particular, como um cavalo particular (uma substância primária aristotélica e um modo espinosista) e a substância única de Espinosa¹³.

Carriero concorda, de maneira geral, com essa tese de Jarret de que é necessário distinguir predicção e inerência para uma correta interpretação da relação entre a substância e os modos em Espinosa. Em seu artigo "On Relationship Between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics"¹⁴, ele apresenta um aprofundado estudo da relação entre os conceitos espinosistas de substância e modo e os conceitos aristotélicos de substância e acidente. Ele defende que a linha de argumentação que levou às críticas de Curley contra a noção de inerência em Espinosa é falha e baseada em uma caricatura enganosa da relação de inerência dentro da tradição aristotélica, em particular ao explicar a relação tradicional de inerência em termos de predicção.

Carriero¹⁵ menciona que Aristóteles, no livro *Categorias*, utiliza dois critérios para distinguir as substâncias dos acidentes. Assim, de acordo com a interpretação de Carriero sobre Aristóteles, há coisas que podem ser ditas de um sujeito e coisas que não podem ser ditas de um sujeito. 'Cavalo', por exemplo, pode ser dito de um sujeito, mas 'Bucéfalo' não¹⁶. Carriero afirma que essa distinção corresponde, *grosso modo*, 'aquela existente entre o universal e o particular'¹⁷. A segunda distinção se dá entre coisas que existem em um sujeito e coisas que não existem em um sujeito. Por exemplo, branco existe em um sujeito, como Sócrates, mas não humanidade, porque esta não existe em Sócrates, mas é a essência de Sócrates. Se não fosse sua humanidade, não existiria um Sócrates que pudesse ser sujeito de inerência, ao contrário do que aconteceria se Sócrates perdesse sua

¹³ *Ibid*, p. 86.

¹⁴ Carriero (1995), pp. 245-273.

¹⁵ *Ibid*, p. 245.

¹⁶ *Id*, p. 246.

¹⁷ *Id*.

brancura¹⁸.

Para Aristóteles, segundo Carriero, as duas distinções não estariam no mesmo nível, sendo prioritária a segunda distinção, aquela entre o que é em si e o que é em outro. As substâncias, ao contrário dos acidentes, são as coisas que não existem em outros sujeitos. Aquelas coisas que não existem em outro sujeito nem podem ser ditas de outro, como Sócrates, são as substâncias primeiras. As coisas que não existem em outro sujeito, mas são ditas de outro, são as substâncias segundas, como, por exemplo, humanidade. Portanto, a característica fundamental, tanto das substâncias aristotélicas (tanto as primeiras quanto as segundas) é não existir em outro sujeito, sendo a predicação uma característica secundária, que distingue tipos de substância, mas não as substâncias dos acidentes.

Por sua vez, os acidentes sempre estão em outro, que pode ser uma substância, como no caso de brancura de Sócrates, como outro acidente, como a brancura de uma superfície. No entanto, não pode haver regresso e todos os acidentes inerem, por fim em alguma substância¹⁹. Como nas definições anteriormente mencionadas de substância e modo, Espinosa menciona as características de existir em si e existir em outro e não a predicação, Carriero acredita que Espinosa não se afastou da tradição aristotélica neste ponto. Para Carriero, como para Jarret, portanto, os modos inerem na substância, mas não são predicados dela.

Melamed, por sua vez, apesar de concordar com a interpretação dos modos espinosistas como acidentes particulares defende que os modos não apenas inerem na substância, mas são predicados dela. Para ele, o que fez Jarret e Carriero não aceitarem a predicação na relação entre os modos e a substância foi considerar que a predicação se dá apenas entre uma propriedade universal (e não uma particular) e o sujeito que tem essa propriedade²⁰. Como Melamed não vê razão suficiente para essa escolha predicativa, considera que os modos são predicados da substância na filosofia de Espinosa.

¹⁸ Id, pp. 246-247.

¹⁹ Id, p. 247.

²⁰ Melamed (2009), p. 21, nota 8.

1.4 – Contrastando as definições aristotélica e espinosista de substância

Vimos na seção anterior que, embora haja discordância sobre se os modos são ou não predicados de Deus, a questão de saber se os modos inerem em Deus é ponto pacífico entre os autores apresentandos (Jarret, Carriero e Melamed). Como, a partir do que Carriero escreveu sobre substâncias dentro da tradição aristotélica, é justamente a característica de não estar em outro que define a substância por contraposição aos modos, a distinção entre os modos espinosistas e a substância herda esse elemento principal da tradição e aristotélica. Contudo, para Angioni²¹, "o subjacente da predicação, definido como *um certo isto* capaz de subsistir separadamente por si mesmo, consiste na característica distintiva da *ousia*". Assim, a característica primordial na definição da substância para Aristóteles é ser sujeito de predicação. De fato, na passagem da *Metafísica* citada na primeira seção deste capítulo (1028b36), quando Aristóteles define a essência da substância, ele se refere a ser substrato de predicação (*hypokeimenon*), sequer mencionando a cláusula "estar em", definidora da inerência. Já na passagem citada das *Categorias* (2a12), há menção para esta cláusula, só que ela é subsidiária à predicação. Diz a passagem "Substância (...) é aquilo que não é nem dito de um sujeito nem em um sujeito". Ou seja, substância é aquilo em que os referentes das outras categorias *são ditos de* ou *são ditos estar em*. Ou seja, tanto a cláusula "de", quanto a cláusula "estar em" são subclasses da predicação, que é a relação definidora da substância.

Para Espinosa, contudo, conforme E1D3, é a inerência e não a predicação a característica fundamental para a identificação da substância. Portanto, devemos considerar que Espinosa redefiniu a substância em seus próprios termos, afastando-se mais da tradição aristotélica do que acreditaram Curley, Jarret, Carriero e Melamed.

A relação entre a substância espinosista e seus modos, portanto, não é a mesma que entre a substância aristotélica e seus acidentes. Esta equivale, no sistema de Espinosa, com a relação ente um modo finito e um modo de um modo, por exemplo, entre Sócrates e a característica de Sócrates de ser branco. A cor

²¹ Angioni (2003), p. 262.

branca pode ser dita, para Aristóteles, estar em Sócrates, ou seja, estar em relação de inerência com Sócrates. Contudo, não é essa a relação entre Sócrates, um modo finito, e a substância espinosista, pois Sócrates é uma coisa particular e não uma propriedade. Como, então, se dá a relação de inerência entre os modos e a substância em Espinosa?

Como vimos, Jarret, Carriero e Melamed, partindo de uma compreensão aristotélica da relação entre substância e acidentes, procuraram aproximar os modos finitos dos acidentes, ou seja, de propriedades, para defenderem uma relação de inerência entre a substância e os modos. Isso não é necessário, se compreendermos que Espinosa não estava seguindo a noção aristotélica de substância, mas a redefinindo. Em Espinosa, não há nada que proíba que uma coisa particular tenha uma relação de inerência com a substância. Apenas o sentido de inerência é diferente. Não se trata, nesta acepção, da relação entre uma propriedade e uma coisa particular, relação esta restrita aos modos e suas afecções (modos de modos)²², mas a relação entre coisas particulares (modos) e a substância na qual eles existem, exatamente a relação definida em E1D3 e E1D5.

Assim, podemos concluir que Curley estava equivocado quando procurou levar ao absurdo a noção de inerência dos modos na substância em Espinosa, porque, em primeiro lugar, confundiu predicação e inerência em Aristóteles e, em segundo lugar, não fez distinção entre os conceitos de substância em Aristóteles e Espinosa, conseqüentemente não diferenciando os dois sentidos de inerência apresentados acima.

²² Cf. Levy (1998), p. 263.

Capítulo 2: Respostas às Críticas Formuladas contra a Concepção Tradicional da Relação entre Substância e Modos na *Ética* de Espinosa

No capítulo anterior, mostramos, em linhas gerais, do que se trata a concepção tradicional de inerência dos modos na substância em Espinosa. Pierre Bayle, em seu *Dictionnaire Historique et Critique*, dedicou um verbete a Espinosa. Para Bayle, o Deus de Espinosa é o sujeito de todos os modos²³ e, justamente por isso, o Deus de Espinosa seria sujeito de propriedades contraditórias, mutável e responsável pelo mal do mundo²⁴. Curley (1969) utilizou as objeções de Bayle para criticar a concepção da relação entre a substância e os modos como uma relação de inerência. A seguir, analisaremos as três objeções de Bayle a partir dos argumentos de alguns comentadores de Espinosa e, ao final de cada seção, mostraremos como é possível responder a Bayle sem abandonar a noção de inerência.

A seguir, serão apresentadas 3 objeções de Bayle que procuraram levar ao absurdo essa concepção tradicional e que serviram de base para Curley criticar essa concepção e apresentar a sua interpretação alternativa da relação entre os modos e a substância em Espinosa. Essas objeções, que foram alvo de muita discussão acadêmica nas últimas décadas²⁵, serão apresentadas de modo detalhado a seguir e, logo após cada uma delas, serão propostas soluções dentro de uma concepção inerentista tradicional da relação substância-modo em Espinosa.

2.1 - 1ª Crítica: Deus Teria Propriedades Contraditórias

A primeira crítica consiste em que, se todas as coisas são modos, ou propriedades, de Deus, então Deus teria propriedades contraditórias. Quando nós atribuímos propriedades a coisas ou pessoas, o que realmente estamos fazendo, de acordo com a concepção inerentista da relação substância-modo em Espinosa, é

²³ Bayle (1820), p. 442.

²⁴ *Ibid*, pp. 443-444.

²⁵ Veja-se, por exemplo, Melamed (2009), Carriero (1995) e Okrent (1998).

atribuir propriedades a Deus. Na medida em que todas as coisas ou pessoas estão em Deus²⁶, Deus estaria em contradição a todo o momento, já que o mundo está repleto de situações em que pessoas entram em conflito por terem preferências contrárias. De acordo com a interpretação de Bailey, seguida por Curley, na natureza, há coisas cujas propriedades são opostas umas às outras e, sendo Deus o sujeito último de todas as propriedades, estas propriedades opostas deveriam ser atribuídas, no sistema espinosista, à substância única subjacente a todas as coisas, ou seja, Deus. Se, por exemplo, João gosta de sorvete de chocolate, enquanto Pedro não gosta, e, se ambos, João e Pedro são modos de Deus, poderíamos concluir que "Deus gosta e não gosta, quer e não quer, as mesmas coisas ao mesmo tempo." Deus, dessa forma, seria um ser autocontraditório e, portanto, sua existência seria impossível, ao contrário da reivindicação de Espinosa de que Deus é necessariamente existente²⁷. Essa argumentação foi utilizada por Bailey para refutar o conceito espinosista dos modos inerindo na substância e apropriada por Curley para outro propósito, não o de refutar a metafísica Espinosista, mas dar a ela um novo significado, o de que os modos não podem ser imanentes na substância.

Comentadores de Espinosa não costumaram dar muita importância a este argumento. Okrent²⁸, por exemplo, toma por óbvio que a substância espinosista não é sujeita de propriedades contrárias, já que as cláusulas "sob o mesmo aspecto" e "ao mesmo tempo" do princípio de não contradição (uma coisa não pode possuir propriedades contrárias sob o mesmo aspecto ao mesmo tempo) excluía de pronto a acusação de contradição. Carriero buscou, por sua vez, explicitar mais a questão, explorando o modo como Espinosa usou destas cláusulas com grande habilidade nas muitas vezes em que colocou na *Ética* a proposição latina *quatenus* (enquanto)²⁹, mas, ainda assim, não concebeu que poderia haver uma discussão

²⁶ "Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido." E1P15. Tradução de Joaquim de Carvalho(2004), p. 166.

²⁷ "Deus, ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente." *Ibid*, p. 161.

²⁸ "The second absurdity is not a worry because modes, being finite and durational, are indexed to a place and a time. There is no absurdity in saying that God is blue at one mode (say, a jacket) and not-blue at another spatio-temporally distinct mode (say, a pen). Consequently, only the third 'absurdity' is addressed here." Okrent (1998), p 73.

²⁹ "...even if it is true that God in some way likes broccoli, this is compatible with its being true that God in some other way does not like broccoli. Indeed, it seems to me that Spinoza often uses

filosófica de maior complexidade envolvida na crítica, apenas que este tipo argumento contra Espinosa reflete uma visão não simpática à compreensão de Espinosa sobre a lei de não-contradição³⁰.

Melamed (2009, pp. 50-51), contudo, aponta para uma dificuldade maior do que esta e que seria o cerne do real e mais sutil argumento de Bailey. Ela se fundamentaria principalmente na posição fundamental de Espinosa sobre a indivisibilidade de Deus. Uma vez que Deus não tem partes, cada propriedade de Deus deve pertencer a Ele em sua totalidade. Assim, se João tem uma propriedade qualquer, essa propriedade deveria pertencer a Deus em sua integralidade e não a João enquanto parte de Deus, já que Deus não pode ter partes, sendo, como é para Espinosa, indivisível, conforme a proposição 13 da primeira parte da *Ética*³¹. Melamed observa que talvez se pudesse evitar essa dificuldade novamente apelando para a utilização da análise sob aspectos diferentes. Sob um aspecto, Deus seria inteiramente João e sob outro aspecto, Deus não seria inteiramente João. Mas logo em seguida nega que se deva utilizar essa resposta, pois Espinosa certamente negaria a afirmação de que Deus é inteiramente qualquer coisa ou pessoa em particular³².

A fim de proporcionar uma adequada e completa resposta à objeção de Bayle, Melamed (2009, p. 51) afirma ser necessário esclarecer o exato sentido e o alcance da indivisibilidade de Deus. Ele procurou dar um esboço de uma tal

the Latin *quatenus* to mark out these different "ways" or "respects," as when, for example, he writes that a finite thing must "follow from God or from an attribute of God insofar as [*quatenus*] it is considered to be affected by some mode" (IP28; Curley, 432; Geb. II, 69) or, again, when he writes that "God, not insofar as [*quatenus*] he is infinite, but insofar as [*quatenus*] he is explained through the nature of the human Mind, or insofar as [*quatenus*] he constitutes the essence of human Mind" has a certain idea (IIP1 iC; Curley, 456; Geb. II, 9 4 - 9 5) . Spinoza would reply, then, to Bayle, that God, the unique substance of the universe, *quatenus* he constitutes the essence of George's mind does not like broccoli, and *quatenus* he constitutes the essence of Michael's mind likes broccoli." Carriero (1995), p. 263.

³⁰ One of Bayle's objections does rest on an unsympathetic treatment of the Aristotelian tradition, namely, his charge that Spinoza is committed to the position that the single substance of the universe, as the ultimate subject of predication, has contradictory predicates. *Ibid*, p. 262

³¹ "A substância absolutamente infinita é indivisível" Tradução de Joaquim de Carvalho (2004), p. 164.

³² Melamed não explica por que Espinosa negaria esta proposição, mas creio que o que embasou sua opinião é a visão amplamente aceita, inclusive pelo próprio Melamed, de que Espinosa foi um panteísta. De acordo com o panteísmo, tudo o que existe é igualmente Deus, e argumentar que Deus é inteiramente uma coisa ou pessoa em particular é excluir a divindade das outras coisas e pessoas.

explicação em termos próximos aos seguintes: Modos finitos são apenas partes de certas totalidades infinitas que Espinosa chama de Modos Infinitos. Esses modos infinitos, ao contrário da substância e seus atributos, são divisíveis. Tomando o exemplo de Melamed no mesmo trecho, Napoleão não é nem uma parte de Deus, nem é Deus inteiramente. Napoleão (e qualquer outro modo finito) é apenas uma parte de uma propriedade, de um modo infinito, que pertence a Deus inteiramente. No presente caso, o corpo de Napoleão faz parte da totalidade dos corpos, que é um modo infinito da Extensão. É este modo infinito da extensão que pertence a Deus inteiramente. Da mesma forma, a mente de Napoleão faz parte do intelecto infinito, a totalidade das ideias, um modo infinito do atributo Pensamento, que é uma propriedade que pertence a Deus inteiramente. Melamed conclui afirmando que o argumento de Bailey, ainda que visto por sob esse cenário mais complexo, parece poder facilmente ser solucionado através da divisibilidade dos modos infinitos.

No entanto, esse caminho para demonstrar a divisibilidade dos modos infinitos em modos finitos não é nada fácil e, como veremos ao final da seção, nem tão garantido como Melamed faz parecer.

Primeiramente, precisamos compreender a relação entre a objeção de Bailey e questão da divisibilidade. Voltemos, portanto, ao argumento de Bailey: Existem propriedades contraditórias. Os seres humanos apresentam propriedades contraditórias, quando, por exemplo João quer x e Pedro quer não- x . Deus, para Espinosa, é a única substância da qual as coisas finitas, como Pedro e João, são modos. Os modos de Deus possuem propriedades contraditórias. Conclusão: Deus possui propriedades contraditórias.

Se Melamed está certo e esse argumento possui como cerne implícito a questão da divisibilidade de Deus, temos que o problema realmente com ele não é que Pedro e João se contradizem, já que eles se contradizem enquanto modos finitos de Deus, mas Deus não se contradiz, já que esses indivíduos são modificações de Deus e, portanto, Deus se salvaria da acusação de contradição pela cláusula "mesmo aspecto". Os modos finitos, já que nada mais são do que instanciações temporais e locais de Deus, são justamente "Deus enquanto isso" e "Deus enquanto aquilo", o que podemos chamar sem dificuldade, embora não seja propriamente a terminologia espinosista, de "aspectos de Deus".

Ora, então qual é o problema apontado por Melamed? É que existam Pedro e João, que existam coisas particulares, pois donde elas viriam em um sistema como o espinosista, que parte da substância única, Deus, com infinitos atributos infinitos. Onde o espaço para o finito nesse contexto?

De acordo com E1P13, "a substância absolutamente infinita é indivisível"³³, mas as coisas finitas, como Pedro e João, são divisíveis. João pode ser dividido em seus diversos membros. Além do mais, Pedro e João são eles próprios divisões do que Espinosa chama do modo infinito da "totalidade dos corpos". Mas se a substância é indivisível e tudo o que existe é a substância e seus modos (por E1A1, E1D3 e E1D5)³⁴, a divisibilidade só pode existir nos modos³⁵.

Ocorre que os modos finitos possuem uma natureza muito diferente daquela dos modos infinitos e é difícil, pelo menos a princípio, compreender como os aqueles modos decorrem destes. Em E1P25C, Espinosa afirma que: "As coisas particulares não são mais que afecções dos atributos de Deus ou, por outras palavras, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada"³⁶. Contudo, pouco antes, em E1P21, Espinosa parece dizer o exato oposto: Tudo o que resulta da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve ter existido sempre e ser infinito, ou, por outras palavras, é eterno e infinito pelo mesmo atributo"³⁷. Já que as coisas particulares, sendo determinadas, não são infinitas, a única forma de não colocar Espinosa numa contradição por essas duas proposições é supor que existe além da natureza absoluta dos atributos de Deus, também uma "natureza relativa" dos mesmos. No entanto, dizer isso parece um absurdo, tendo em vista que o atributo é o que o intelecto percebe como sendo a essência da substância (por E1D4) e a substância única é absolutamente infinita e indivisível (por E1P13). Onde haveria espaço para uma "natureza relativa" dos atributos de Deus, além da sua natureza absoluta?

Acredito que a solução não é tomar os atributos como tendo duas

³³ Tradução de Joaquim de Carvalho (2004), p. 164.

³⁴ Cf. Melamed, Op. Cit., p. 33.

³⁵ Não pode existir nos atributos porque eles são o que o intelecto compreende como a essência da substância (pela definição 4 da Ética 1) e, como ficará claro no decorrer do texto, a divisibilidade decorre de uma abstração da imaginação e não de uma concepção do intelecto.

³⁶ Tradução de Joaquim de Carvalho (2004), p. 183.

³⁷ *Ibid*, p. 179.

naturezas, uma absoluta e outra relativa, mas ir um pouco além do texto literal e compreender que, quando Espinosa afirmou que as coisas particulares não são mais do que afecções dos atributos (E1P25C), ele supôs o que já havia inserido um pouco antes (em E1P22), os intermediários entre a natureza infinita dos atributos de Deus e a natureza dos modos finitos de Deus, quais sejam: os modos infinitos de Deus.

Agora podemos entender melhor o porquê da necessidade de Melamed supor a divisibilidade dos modos infinitos de Deus para responder à primeira objeção de Curley. Os atributos da substância, sendo o que o intelecto compreende como a essência dela, são indivisíveis, pois a substância e, por necessidade lógica, a sua essência são indivisíveis (por E1P13). No entanto, para termos João e Pedro como coisas particulares, ou seja, determinadas, precisamos de divisão. Como, por E1P21, tudo o que resulta da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve ter existido sempre e ser infinito, e João e Pedro não com certeza não existiram sempre nem são infinitos, eles não podem ter decorrido da natureza absoluta dos atributos de Deus³⁸. Como também não podemos falar de "natureza relativa" de um atributo de Deus, pela razão acima exposta, precisamos aprofundar um pouco mais no texto de Espinosa, principalmente no que tange aos modos infinitos, a fim de compreender como ocorre a "relativização" da substância infinita e indivisível que permite a existência dos modos finitos.

Melamed, no artigo até aqui discutido (2009), não se aprofunda neste tema, apenas afirma que os modos finitos são apenas parte de certas totalidades infinitas às quais Espinosa chama de modos infinitos, remetendo, para maiores informações, a um "*paper* ainda não publicado sobre Modos Infinitos³⁹". Acredito que esse *paper* pode ter se tornado o capítulo 4, *The Infinite Modes*, do seu livro recentemente publicado: *Spinoza's Metaphysics of Substance and Thought*. Neste capítulo, Melamed analisa com grande cuidado diversos aspectos dos modos infinitos. Ele se baseia na Carta 12 (A Carta Sobre o Infinito) para elucidar as

³⁸ Aqui estou usando de forma "solta" as palavras, mas, espero, sem perder o sentido do texto de Espinosa. O correto seria, a cada momento, falar do corpo de Pedro como modo finito do atributo Extensão e da mente de Pedro como modo finito do atributo Pensamento, mas, por economia e simplicidade, menciono Pedro como modo finito apenas.

³⁹ Melamed, Op. Cit, p. 51.

dificuldades no texto da *Ética* com relação à divisibilidade dos modos infinitos⁴⁰. De acordo com Melamed, essa é uma fonte importante para a compreensão sobre o que é e o que não é divisível na filosofia de Espinosa. Para ele, ao longo da carta Espinosa desenvolve uma tripla distinção entre os tipos de infinitos. Mas, tendo em vista, o propósito de compreender a divisibilidade dos modos infinitos, a distinção entre os dois primeiros tipos é crucial:

Algumas coisas são infinitas pela sua natureza e não podem de forma alguma serem concebidas como finitas, já outras são infinitas mas, quando são concebidas abstratamente, podem ser divididos em partes e consideradas como finitas. As coisas que são infinitas pela sua natureza são a substância e seus atributos. Mas há outras coisas que são infinitas "pela força da causa em que são inerentes". Segundo Melamed, dentro do sistema de Espinosa as únicas coisas que são (a) inerentes em outra coisa e (b) são infinitas são os modos infinitos. Para Melamed, Espinosa parece estar dizendo que, enquanto a infinidade da substância e seus atributos é estritamente indivisível, a infinidade de modos infinitos é divisível em determinadas circunstâncias, ou seja, quando concebemos os modos infinitos em abstração da substância. Aparentemente, se não separamos os modos infinitos da substância, então eles são tão indivisíveis quanto a substância, já que o que realmente concebemos é apenas a substância. Espinosa atribui este ato de abstrair os modos de sua causa Espinosa à imaginação, enquanto o intelecto concebe os modos como pertencentes à substância e inerentes a ela.

Segundo também Melamed, na *Ética*, Espinosa comprova a indivisibilidade da substância e atributos em E1P12⁴¹ e E1P13⁴² e, a seguir, em E1P15E, faz as mesmas afirmações sobre a divisibilidade dos modos que encontramos na Carta do Infinito. Vejamos o que diz essa última passagem:

Se alguém, porém, perguntar por que razão somos propensos por natureza a dividir a quantidade, responderei que a quantidade é por nós concebida

⁴⁰ Cf. Melamed (2013), Cap. 4, p. 30, Aqui e nos próximos parágrafos procurei dar a visão mais precisa e sucinta possível do argumento de Melamed para compreensão da divisibilidade dos modos infinitos no capítulo 4, supracitado, pp. 24 e seguintes. Embora não represente uma tradução literal, acredito não ter omitido nenhum passo essencial ao entendimento da questão.

⁴¹ "Não se pode conceber, verdadeiramente, qualquer atributo da substância do qual resulte que a substância pode ser dividida." (2004), p. 164.

⁴² "A substância absolutamente infinita é indivisível" *Ibid.*

de duas maneiras: abstratamente, ou, por outras palavras, superficialmente, tal como a imaginamos, ou como substância, o que se faz somente pelo intelecto. Deste modo, se considerarmos a quantidade segundo a imaginação, o que nos ocorre muitas vezes e sem dificuldade, achá-la-emos finita, divisível e composta de partes; porém, se atentarmos tal qual é para o intelecto e a concebermos enquanto substância, o que é difícilimo, então, como já demonstramos suficientemente, achá-la-emos infinita, única e indivisível.

Isso será assaz claro a quem souber distinguir entre imaginação e entendimento – mormente se se atentar também em que a matéria é em qualquer lugar a mesma, não se distinguindo nela partes senão enquanto a concebemos como afetada de diversas maneiras, pelo que as partes somente se distinguem modalmente e não realmente.⁴³

De acordo com a mesma passagem de Melamed, no primeiro parágrafo acima Espinosa afirma que concebemos a quantidade como divisível se e somente se a imaginamos e a concebemos abstratamente, e não como substância. Melamed então recorda que, na Carta sobre o Infinito, Espinosa afirmou que, quando concebemos os modos infinitos abstratamente, eles podem ser divididos em partes. No segundo parágrafo da citação acima Espinosa faz outra reivindicação importante: as partes da matéria se distinguem não realmente, mas de forma modal (e somente quando a matéria é concebida como afetada, ou seja, modificada de diversas maneiras). Segundo também Melamed, Espinosa estaria usando aqui as noções escolásticas (e cartesianas) de distinção real e distinção modal. A distinção real é uma distinção entre duas substâncias, o que pode ser e ser concebido sem o outro. Uma distinção modal é uma distinção, quer entre uma substância e o seu modo, ou (como é claramente o caso em E1p15s) entre os dois modos da mesma substância. Assim, conclui Melamed, a reivindicação de Espinosa, no final de E1p15s, corrobora a visão encontrada na Carta sobre o Infinito de que a divisibilidade pertence aos modos, mas não à substância.

Melamed, em seguida, traz algumas considerações adicionais que suportam a conclusão de que, mesmo na *Ética*, a divisibilidade é uma característica dos modos e somente dos modos. Ele explica que as justificativas de Espinosa para a indivisibilidade da substância e dos atributos em E1P12 e E1P13 não são aplicáveis ao caso de modos infinitos, já que ambos os argumentos dependem da auto-conceptibilidade e auto-causalidade da substância e atributos. Na medida em

⁴³ *Ibid*, pp. 169-170.

que os modos infinitos não compartilham dessas características, os argumentos de E1P12 e E1P13 não pode ser aplicado aos mesmos. Melamed considera também que, em vários lugares da *Ética*, Espinosa se refere explicitamente a certas entidades como partes dos modos infinitos. Assim menciona, por exemplo, E2p11c, que diz que a mente humana (um modo finito) é parte do intelecto infinito de Deus (um modo infinito). Logo em seguida, Melamed afirma que, na *Ética*, Espinosa nunca se refere a partes da substância ou atributos. Ele nunca diz, por exemplo, que a mente humana é parte do atributo do Pensamento.

Toda essa argumentação de Melamed para a justificação da divisibilidade dos modos é extremamente elaborada e criteriosa, mas ele mesmo considera que ela ainda não traz toda a explicação sobre como os modos finitos são derivados da essência da substância como partes dos modos infinitos, já que não explica como os atributos indivisíveis causam os modos infinitos divisíveis⁴⁴. Essa explicação Melamed não faz nem nesse capítulo, nem em outro texto de que eu tenha conhecimento. Portanto, apesar do interesse intrínseco trazido por essa argumentação, ela não soluciona todo o problema trazido por Melamed ao introduzir a questão da divisibilidade na primeira objeção de Curley

Acredito que Melamed teria feito melhor se apenas tivesse repetido a solução de Carriero e Okrent, afirmando que a atribuição de propriedades contrárias a Deus não é fundamentada, já que Espinosa escapa do princípio de não-contradição pelas cláusulas de "sob o mesmo aspecto" e "ao mesmo tempo". Ao trazer à baila o problema subjacente da divisibilidade da substância infinita, Melamed tocou numa questão que muito dificilmente pode ser respondida e que, com certeza, não o foi na abordagem do problema que ele fez no artigo a e no capítulo de livro que acabamos de apresentar.

Contudo, para responder ao menos à letra da objeção, não é necessário entrar nesse problema. Além do mais, também é ônus da posição de Curley explicar como os modos finitos decorrem dos modos infinitos, se é que decorrem. Isso

⁴⁴ "Yet, once we realize that finite modes are parts of infinite modes, we make significant progress in explaining the derivation of the finite modes: they follow from God's essence as parts of the infinite modes. This, of course, does not answer all the questions involved in the derivation of the finite modes (we may, for example, ask why the indivisible attributes cause divisible infinite modes, i.e., why the indivisibility of the cause is not preserved in the effect?), but it goes quite a long way toward providing such an answer." Melamed (2013), Cap. 4, pp. 131-132

porque são os modos infinitos que fazem a ligação entre a Natureza Naturante, aquela que Curley identifica com Deus, e a Natureza Naturada, aquela que Curley entende como sendo eficientemente causada por Deus. Portanto, a questão da divisibilidade da substância, ao entrar no problema dos modos infinitos, afeta as duas posições adversárias, a tradicional e a de Curley, não podendo ser fator decisivo para decidermos entre uma e outra.

2.2 - 2ª Crítica: Deus Seria Mutável

Vários autores combateram, durante as últimas décadas, a proposta de Curley, a partir de 1969, em seu livro *Spinoza's Metaphysics*, de que, em Espinosa, os modos não são inerentes à substância, mas são apenas eficientemente causados por ela⁴⁵. Minha tese é que, ao fazerem isso, ao menos alguns deles acabaram compartilhando, de certa forma, o distanciamento proposto por Curley entre a substância única e os seus modos e, assim, comprometeram uma noção mais forte (e, a meu ver, mais adequada) da imutabilidade de Deus. Isso ocorreu porque admitiram a tese (de Bayle e Curley) de que a existência de modos afeta a imutabilidade divina. Isso, porém, não é necessário. Se os modos forem imutáveis, a substância também será. No decorrer desta seção, procurarei mostrar que os modos espinosistas são imutáveis e que os autores que defendem que eles são mutáveis e, portanto, que Deus é, ao menos parcialmente, mutável (já que, para eles os atributos de Deus são imutáveis), partem de uma pressuposição não fundamentada de que os modos de Deus são mutáveis. Essa interpretação, que foi chamada por Melamed de "a noção deflacionária da imutabilidade de Deus de Espinosa"⁴⁶, a meu ver entra em conflito com as proposições E1P20C2⁴⁷ e E1P20⁴⁸.

Os objetivos desta seção são (1) explicar em que consiste esta proposta defendida, entre outros, por Carriero e Melamed e (2) propor uma solução

⁴⁵ Melamed, Op. Cit., pp. 17/18: "Instead of having modes inhere in substance, Curley suggested that modes' dependence upon substance should be interpreted in terms of (efficient) causation."

⁴⁶ Cf. Melamed, Op. Cit., p. 53.

⁴⁷ "Deus, ou, por outras palavras, todos os atributos de Deus, são imutáveis" Tradução de Joaquim de Carvalho (2004). P.179.

⁴⁸ "A existência de Deus e a sua essência são uma e a mesma coisa" *Ibid*, p. 178.

alternativa para a questão, através da análise do conceito de mudança, sem que se apele para uma concepção mutável de Deus ou para, de outro lado, uma concepção de um Deus imutável, mas afastado dos modos, como propõe Curley.

A argumentação tanto de Carriero quanto de Melamed parte de uma noção cartesiana defendida por Espinosa nos *Pensamentos Metafísicos*. Ambos⁴⁹ citam a seguinte passagem para corroborar a tese de que existe mudança na substância espinosista na *Ética*:

Que não haja combinação de modos diversos em Deus é o que se impõe porque em Deus não há modos, pois estes nascem de uma alteração da substância⁵⁰. (PM, II, cap. 5)

A partir dessa passagem, Carriero e Melamed assumem que a simplicidade de Deus no Espinosa da *Ética* está descartada porque, nesta, Deus possui modos no sentido tradicional, ou seja, de inerência. Nisso se contrapõem a Curley, que vê entre Deus e os modos apenas uma relação de causalidade eficiente. Como Curley preserva a simplicidade e a imutabilidade de Deus separando-O de seus modos (ao torná-lo apenas causa eficiente deles), Carriero e Melamed concordam com ele que, sem separar os modos de Deus, não há como manter a simplicidade divina, e, portanto, nem a sua imutabilidade. Já que ambos defendem a existência de modos no sentido tradicional (de inerência) no Deus de Espinosa, chegam à conclusão de que a divindade espinosista é mutável. Para Carriero, a mutabilidade de Deus é um custo inevitável de manter que Deus possui modos⁵¹. Já para Melamed, ela não é um resultado indesejável para Espinosa⁵².

Porque afirmam a mutabilidade de Deus, tanto Carriero quanto Melamed precisam justificar a passagem da *Ética* em que Espinosa trata explicitamente da imutabilidade de Deus. Trata-se de E1P20C2: "Deus, ou, por outras palavras, todos os atributos de Deus, são imutáveis".⁵³ Ambos concordam que, neste trecho,

⁴⁹ Cf. John Carriero. (1995), p. 264 e Melamed, Op. Cit, p. 53.

⁵⁰ Espinosa, B. *Pensamentos Metafísicos*. (2004), p. 70. (Tradução de Marilena de Souza Chauí).

⁵¹ "The mutability of God the entire composite of God and modes is an unavoidable cost of maintaining that God possesses modes" (John Carriero, 1995, p. 266).

⁵² Melamed, Op. Cit, p. 55: "Carriero arrives at a similar conclusion, though he considers the mutability of Spinoza's God "an unavoidable cost" ("Mode and Substance in Spinoza," 266). I donot think God's mutability is an undesired outcome for Spinoza."

⁵³ Tradução de Joaquim de Carvalho (2004). P.179.

Espinosa restringe o escopo da imutabilidade de Deus apenas aos atributos de Deus e, portanto, deixa de fora os modos. Desse fato, tiram a conclusão de que os modos de Deus são mutáveis, o que, como buscarei mostrar durante o texto, contradiz afirmações categóricas da *Ética* de Espinosa. Antes, porém, vejamos como Carriero e Melamed tratam da citação acima apresentada.

Carriero afirma (concordando com Curley) que em E1P20C2, Espinosa está se referindo apenas à *Natureza Naturans* e não à *Natureza Naturata*⁵⁴. Além disso, acredita que é característico do uso de Espinosa da palavra Deus, quando justaposta com uma frase que se refere à essência divina, referir-se apenas à substância do universo, não ao composto de substância e acidentes⁵⁵. Logo, Deus *qua* substância é imutável⁵⁶. Para justificar essa conclusão (tautológica, pois substância é justamente o que permanece na mudança, enquanto os acidentes mudam), Carriero propõe que esta imutabilidade significa que a substância de Deus, tomada em abstração dos seus acidentes, é eterna, ou seja, não sofre geração ou corrupção.⁵⁷ Nesse sentido, afirma: "não é óbvio que Espinosa está afirmando algo mais do que os atributos de Deus são eternos."⁵⁸ Contudo, se observarmos a proposição imediatamente anterior da *Ética* (E1P19: "Deus [é eterno], ou, por outras palavras, todos os atributos de Deus são eternos⁵⁹"), teremos dificuldade para compreender por que, em duas proposições seguidas, aparentemente distintas, Espinosa estaria dizendo exatamente a mesma coisa.

Melamed parece ter percebido essa dificuldade, pois não repete o argumento. Em vez de afirmar que, para Espinosa, a imutabilidade de Deus significa a sua eternidade, ele "deflaciona" ainda mais a imutabilidade divina espinosista. Ele afirma que dentro do "framework cartesiano" em que trabalha Espinosa, E1P20C2 não passa de uma "tautologia trivial"⁶⁰. "A essência (i.e., os atributos essenciais) do rato não é menos imutável que a de Deus⁶¹". A conclusão a que chega Melamed é a

⁵⁴ John Carriero. *Op. Cit.* P. 265.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Id.* p. 266.

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ *Ibid.* P. 264.

⁵⁹ Tradução de Joaquim de Carvalho (2004), P. 177.

⁶⁰ Melamed, *Op. Cit.*, p. 55: "Finally, it seems that within the Cartesian framework, in which Spinoza was working, E1P20C2 amounts to nothing over and above a trivial tautology."

⁶¹ *Ibid.*

seguinte: "*Espinosa aceita mudança e movimento em Deus*⁶²" (itálicos do próprio Melamed). Ele também propõe que o autor da *Ética* está redefinindo a imutabilidade divina de acordo com as suas próprias visões. Não posso concordar que Espinosa esteja redefinindo a imutabilidade divina como mudança e movimento.

Embora Espinosa tenha se comprometido em E1P20C2 apenas com a imutabilidade dos atributos de Deus, ou seja, da sua essência, isso não significa necessariamente que os modos de Deus sejam mutáveis. E1P20 diz que "a existência de Deus e a sua essência são uma e a mesma coisa"⁶³. Como, logo a seguir (E1P20C2), Espinosa afirma que a essência de Deus (i.e., todos os seus atributos) é imutável, a existência de Deus (toda ela) deve ser imutável.

Acredito que Espinosa corrobora a tese da imutabilidade da totalidade de Deus, mas apenas não a afirmou diretamente na Primeira Parte da *Ética* porque só poderia prová-la a partir da definição de corpo, o que fará na Segunda Parte (Proposição 13).

Antes de analisarmos essa prova, contudo, precisamos compreender melhor o conceito de mudança. Para Aristóteles⁶⁴, a mudança era dividida em quatro espécies, a saber: (1) alteração (aquisição ou perda propriedades não-essenciais); (2) translação (movimento local); (3) mudança substancial (geração e corrupção) e (4) mudança quantitativa (aumento e diminuição).

No capítulo 4 da Segunda Parte dos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa explica o conceitos de mudança e transformação:

*Por mudança entendemos toda variação que pode produzir-se em um sujeito qualquer de sorte que a essência dele mantenha a sua integridade. Sem dúvida, comumente dá-se a essa palavra um sentido mais amplo para significar a corrupção das coisas, não uma corrupção absoluta, mas uma corrupção que envolve simultaneamente uma geração subsequente; assim, dizemos que a turfa se mudou em cinza, que os homens se mudaram em animais. Mas os filósofos usam ainda uma outra palavra para tal designação, a saber: transformação. Aqui falamos apenas dessa mudança onde não há qualquer transformação do sujeito, como quando dizemos que Pedro mudou de cor, de costumes, etc.*⁶⁵

⁶² Id.

⁶³ Tradução de Joaquim de Carvalho (2004), P. 178.

⁶⁴ Os conceitos de movimento e mudança apresentados neste trabalho foram baseados em Abbagnano, Nicola, *Dicionário de Filosofia*, Martins Fontes, 2007. Verbetes: Mudança, Movimento, Geração, Corrupção e Alteração.

⁶⁵ Espinosa, B. *Pensamentos Metafísicos*. Coleção Os Pensadores, Nova Cultural, 2004, p. 67.

Vemos claramente que, quando Espinosa define mudança, ele está se referindo àquilo que para Aristóteles é a primeira espécie de mudança, ou seja, a alteração, pois se trata da variação qualitativa que não afeta a essência. Já a transformação é um caso especial do que para Aristóteles é a terceira espécie de mudança, a substancial, porque é uma corrupção a que se segue uma geração. Ele não trata, portanto, da translação nem do movimento quantitativo. Contudo, o mais importante para os nossos propósitos é reparar que Espinosa entende por mudança apenas a variação ou alteração qualitativa.

Voltemos à *Ética* e à questão da imutabilidade de Deus. É certo que o Deus da *Ética* não pode sofrer transformação (o que Espinosa diz comumente ser entendido por mudança em sentido amplo) de acordo com a definição de Espinosa, porque, Deus, sendo a única substância⁶⁶, não pode transformar-se em outra. Para Deus ser imutável com relação à mudança em sentido estrito, ou seja, a alteração de qualidades não-essenciais, ele precisa ser imutável (1) com relação a sua essência (os atributos divinos), o que é estabelecido em E1P20C2 e (2) os seus modos (as propriedades não essenciais) também precisam ser imutáveis. Se conseguirmos mostrar que os modos de Deus são imutáveis de acordo com a *Ética*, então poderemos afirmar que o Deus de Espinosa é imutável em sua totalidade.

Melamed escreve que nem em E1P20C2, nem, tanto quanto ele sabe ("as far as I know"), em qualquer outra passagem na *Ética*, Espinosa faz a afirmação de que não há variação não-essencial em Deus⁶⁷. Creio que Espinosa faz essa afirmação na Proposição 13 da Segunda Parte. Vejamos:

O Lema 1 estabelece que: "Os corpos distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância."⁶⁸ De acordo com o Axioma 2, os corpos (modos que exprimem a essência de Deus na extensão) mais simples são "aqueles que se não distinguem uns dos outros senão pelo movimento e pelo repouso, pela rapidez e pela

(Tradução de Marilena de Souza Chauí).

⁶⁶ "Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância." Tradução de Joaquim de Carvalho (2004)..

⁶⁷ Melamed, Op. Cit, p. 55.

⁶⁸ Espinosa, B. *Ética* Tradução de Joaquim Ferreira Gomes(2004), p. 236.

lentidão"⁶⁹. Como, pela Definição que segue o Axioma 2, um indivíduo é formado pela união de corpos, ele mantém a natureza de imutabilidade dos corpos mais simples que o compõem, embora, como estes, se movimente⁷⁰. De acordo com o Escólio do Lema 7, há uma união progressiva de indivíduos mais simples formando indivíduos mais complexos e, "se continuarmos assim até o infinito, conceberemos facilmente que a Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade."⁷¹ Assumo aqui que as infinitas maneiras em que variam as partes são apenas movimentos locais (translação) e não uma alteração de propriedades, conforme demonstração anterior de que os corpos (e conjuntos de corpos, dos mais simples aos mais complexos) se distinguem apenas em decorrência do movimento e do repouso. Como a Definição 1 afirma que: "Por corpo entendo um modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto ela é considerada como coisa extensa"⁷², então os modos que exprimem a essência de Deus enquanto ela é considerada como coisa extensa se distinguem apenas pelo movimento ou repouso, ou seja, pela mudança local. Mas, se os modos que exprimem a essência (imutável) de Deus no atributo extensão são imutáveis, não há qualquer razão para que os modos que exprimem a essência imutável de Deus nos outros atributos não sejam imutáveis⁷³. Então, podemos dizer que os modos de Deus

⁶⁹ Id., p. 238.

⁷⁰ Cf. Lema 7: Um indivíduo assim composto conserva igualmente a sua natureza quer se mova na sua totalidade ou esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direção(...)" Id., pp. 239-240.

⁷¹ Id., p. 240

⁷² *Ibid.*, p. 223.

⁷³ O paralelismo é a tese da correlação necessária entre os modos pertencentes aos atributos da substância única. Normalmente ela só é discutida com relação aos modos finitos dos atributos Pensamento, ou seja, a mente humana e do atributo Extensão, ou seja, o corpo humano. Mesmo que essa correlação tenha sido textualmente estabelecida na *Ética* apenas para esses dois atributos, acredito que ela deva também englobar os demais atributos da Substância espinosista. Vejamos. Ela se baseia na proposição 7 da segunda parte da *Ética*: "A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas." Encontramos nesta proposição uma relação necessária entre a maneira como a substância se expressa no atributo Pensamento e a maneira como ela expressa no atributo Extensão. Como, pela definição 4 da primeira parte, um atributo é aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela, temos que a expressão da essência no atributo Pensamento se dá pela mesma ordem e conexão que a expressão da essência no atributo Extensão. Pela proposição 34 também da primeira parte, temos que "a potência de Deus é a sua própria essência", ou seja, a essência de Deus, a substância única, é uma só, a potência, e ela é percebida pelo intelecto mediante os diversos atributos. Sendo uma só a essência de Deus, segue-se que qualquer que seja o atributo que analisemos, ele exprimirá a mesma (e única) essência da substância, portanto o paralelismo entre a ordem e a

(todos eles) são imutáveis no sentido estrito (de alteração). Como já havíamos mostrado que são imutáveis no sentido amplo, porque não pode haver transformação, já que no sistema espinosista só há uma substância e, portanto, não há mudança substancial (corrupção e geração), podemos afirmar que os modos de Deus (todos eles) são imutáveis.

Verificamos, portanto, a partir dos argumentos levantados nesta seção, que a aceitação não fundamentada de que os modos de Deus são mutáveis levou Carriero e Melamed a uma noção deflacionária da imutabilidade de Deus. A partir da análise do conceito de "mudança" em Aristóteles e na obra *Pensamentos Metafísicos* de Espinosa, vimos que, para este último, o conceito de mudança não envolve o movimento, pois se refere apenas à alteração de propriedades não-essenciais do sujeito e não ao seu movimento local. A partir disso, mostramos que os modos da extensão (corpos) se diferenciam apenas pelo seu movimento e, portanto, pela definição espinosista de mudança, não mudam. Então, como a essência (i.e., todos os atributos) de Deus é imutável, por E1P20C2, concluímos que Deus é imutável em sua totalidade, apesar de os modos de Deus serem móveis. Desta forma, vemos que não é necessário nem aceitar a crítica de Curley à concepção inerentista da relação substância-modo em Espinosa para defender a imutabilidade de Deus, nem ir ao outro extremo e propagar uma concepção de Deus como mutável, conforme Carriero e Melamed, o que iria, a meu ver, tanto contra o espírito quanto contra a letra de Espinosa, como espero ter sido adequadamente demonstrado no que precedeu. Assim, acredito que a concepção tradicional da relação entre substância e modos escapa à crítica de Curley de que sob seu prisma não se poderia defender com sucesso a imutabilidade de Deus.

3ª Crítica: Deus, o Responsável por Todos os Males do Mundo

A terceira objeção Bayle à interpretação tradicional de inerência dos modos na substância foi assim exposta por Curley:

conexão das ideias e das coisas se dará necessariamente com os modos dos outros atributos.

Além do mais, todos os tipos de ultrajes morais devem ser predicados diretamente de Deus. Nós não podemos mais dizer que Brutus matou César, nós devemos dizer que Deus matou César. Nem, no caso, podemos dizer que César foi morto por Brutus. Nós devemos considerar que Deus foi morto por Brutus, ou melhor, que Deus matou a si mesmo⁷⁴

Curley, contudo, logo em seguida rebate a crítica de Bailey mencionando a Carta a William de Blyenbergh (EP. 23), em que Espinosa escreve que o mal é apenas uma negação e que, por E1P8S, nada que envolva negação pode ser atribuído a Deus⁷⁵.

Diferentemente das objeções anteriores (que Deus, na doutrina de Espinosa, estaria sujeito à contradição e à mudança), nesta última, não faz diferença se se considera a interpretação tradicional de inerência dos modos na substância ou a teoria de Curley de causação eficiente, já que a solução não reside na forma como interpretamos a relação entre substância e modos e sim no estatuto ontológico do mal. Por isso, tanto Carriero quanto Melamed concordaram com a forma com que Curley solucionou essa questão, apenas elaborando mais o tema e dando exemplos de como Espinosa lidou com o assunto. Carriero foi, dos dois, quem mais se alongou na sua justificação de porque Curley estava certo em tratar do mal como simples negação, o que, para ele, absolve o Deus de Espinosa da responsabilidade sobre os males cometidos pela humanidade.

De acordo com Carriero⁷⁶, é razoável crer que Bailey considerou que o monismo de Espinosa, unido à tese tradicional sobre substanciabilidade e atividade, implica que Deus é responsável pelo mal. Logo em seguida, Carriero indica que, dentro de uma perspectiva tradicional, a objeção de Bailey é apropriada. Ele cita o caso do fogo para exemplificar o pano de fundo que Bailey tinha em mente na sua crítica a Espinosa. Nesse exemplo, comum na escolástica, não é a forma accidental ativa, o calor, que age, mas é o composto substancial, o fogo quente. Mas isso, continua Carriero, não significa negar toda eficácia às formas accidentais ativas. Elas são consideradas as formas imeditas dos seus efeitos, sendo a causa principal a

⁷⁴ Tradução livre do seguinte trecho: "Moreover, all kinds of moral enormities must be predicated directly of God. We can no longer say that Brutus killed Caesar, we must say that God killed Caesar. Nor, for that matter, we can say that Caesar was killed by Brutus. We must have it that God was killed by Brutus, or rather that God killed himself." Edwin Curley(1969), p. 12.

⁷⁵ *Ibid*, p. 13.

⁷⁶ Op. cit. p. 267.

forma substancial em que estão as formas acidentais.

A dificuldade, então é, trazendo essa ideia para a filosofia espinosista, evitar o resultado de que Deus (o equivalente do exemplo à forma substancial) não seja responsável pelas ações humanas e, conseqüentemente, pelas ações humanas más. Desconsiderando as particularidades dos modos espinosistas com relação às formas acidentais da escolástica, podemos entender o problema posto por Bailey nos seguintes termos: Deus, sendo a substância única, necessariamente existente, deve ser o agente por trás das ações dos seres humanos, que não passam de Seus modos. Uma alternativa para Espinosa seria afirmar uma maior independência dos modos com relação à substância, mas não é isso o que o autor faz. Pelo contrário, ele aproxima os modos da substância de forma indubitável. De acordo com Carriero, uma característica central do ensinamento de Espinosa é como somos modos de Deus, precisamos abdicar da autonomia que nos é dada na metafísica tradicional – ou seja, que precisamos nos render à ideia de os seres humanos são, conforme a introdução da Parte 3 da *Ética*, por natureza, como um domínio dentro de um domínio⁷⁷.

Carriero acredita que Espinosa não responde à dificuldade de Deus ser contaminado com o mal através das ações dos seres humanos diretamente. Não é por qualquer tentativa de afastamento entre a substância e seus modos (e conseqüentemente das ações más dos modos) que Espinosa lida com o problema, mas através de uma compreensão diferente do tema do mal. Assim como Curley, Carriero lança mão da correspondência de Espinosa com Blyenbergh, só que entra muito mais detalhadamente na matéria. Primeiramente, Carriero aborda a primeira carta que Blyenbergh escreveu a Espinosa (Carta 18)⁷⁸, em que há a acusação de

⁷⁷ Id, p. 268

⁷⁸ O texto da carta 18 discutido nessa passagem de Curley é o seguinte: "From this statement it also seems to follow necessarily either that there is no evil in the motion or will of the soul or that God himself is the immediate agent of that evil. For those things that we call evil also come about through the soul, and consequently through this kind of immediate influence and concurrence of God. For example, the soul of Adam wants to eat of the forbidden fruit. According to the above statements, it is through God's influence that not only does Adam will, but also (as will immediately be shown) that he wills thus. So either Adam's forbidden act, insofar as God not only moved his will but also insofar as he moved it in a particular way, is not evil in itself, or else God himself seems to bring about what we call evil." Tradução para o inglês de Samuel Shirley (2005, p. 806).

que a doutrina de Espinosa força a conclusão de que Deus produz o mal⁷⁹.

Ao analisar essa tentativa de resposta com base na correspondência entre Espinosa e Blyenbergh, algumas ressalvas devem ser feitas. Em primeiro lugar, Blyenbergh não estava criticando a visão de Espinosa sobre a relação entre Deus e os seres humanos apresentada na *Ética*, que nem havia sido completada no período em que as cartas foram escritas. Em segundo lugar, a visão que Blyenbergh criticou foi aquela exposta nos *Princípios de Filosofia Cartesiana* e no apêndice deste livro, *Pensamentos Metafísicos*. Essas obras não foram escritas por Espinosa com o intuito de expor a sua própria filosofia, mas antes com o de analisar e comentar a filosofia de Descartes. Feitas essas ressalvas, Carriero, assim como Curley, utilizou as cartas como as melhores respostas possíveis dentro das obras de Espinosa às objeções de Bailey, que se endereçavam à *Ética*, obra magna de Espinosa. De fato, mesmo que, nos *Princípios de Filosofia Cartesiana* e nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa ainda não tivesse elaborado totalmente os conceitos de substância e modos conforme aparecem na *Ética*, a dificuldade de compreender o problema do mal e de absolver Deus da responsabilidade pelas ações más dos seres humanos é muito similar. Na *Ética*, Deus, como substância única, está intimamente ligado a seus modos, que não são independentes Dele e, portanto Deus poderia ser tachado como o responsável por todas as ações humanas, boas e más. Já nos *Princípios da Filosofia Cartesiana* e nos *Pensamentos Metafísicos*, de acordo com a filosofia cartesiana exposta ali por Espinosa, todas as ações ocorrem através de uma influência e concorrência imediatas de Deus. Apesar disso, de acordo com Carriero, Espinosa não se distancia da posição cartesiana atacada por Blyenbergh e propõe uma resposta distintiva e instrutiva⁸⁰.

⁷⁹ Carriero. Op. Cit. p. 268.

⁸⁰ Cf. Carriero, Op. Cit, pp. 268-269, nota 56: "Strictly, Blyenbergh's query concerns Descartes's positions, as interpreted by Spinoza. He writes to Spinoza: "Both in the *Principles* and in the *Metaphysical Thoughts* you generally maintain – wheter as your own opinion or to explain M. Descartes, whose Philosophy you were teaching..." (letter 18; Curley, 355; Geb. IV, 81-82). But Spinoza does not distance himself in his response from the position that Blyenbergh criticizes. Moreover, what particularly concerns Blyenbergh – the claim that God (efficiently) causally determines the manner in which substances act, as well as conserving their being – is endorsed by Spinoza in the *Ethics* (see 1P26 and 27). It must be remarked that from the point of view of the high scholastic tradition, Blyenbergh's focus on God's role in conserving the manner in which substances act is curious. No serious medieval theodicy traded on exempting certain activities of created substances from the need of divine concurrence. One may speculate that perhaps Descartes's views of the laws

A resposta de Espinosa a Blyenbergh se dá na carta 19:

...Então você diz que é completamente absurdo (e eu concordaria, se o caso fosse como você disse) manter qualquer das seguintes alternativas, que o próprio Deus faz acontecer o que é contrário à sua vontade, ou que aquilo que é oposto à vontade de Deus possa, no entanto, ser bom. De minha parte, eu não posso conceder que pecado e mal sejam alguma coisa positiva, muito menos que algo possa ser ou vir a ocorrer contra a vontade de Deus. Pelo contrário, eu não apenas afirmo que o pecado não é algo positivo, eu mantenho que é apenas por falar impropriamente ou meramente de uma forma humana que nós dizemos que pecamos contra Deus, assim como na expressão de que os homens enraivecem Deus^{81 82}.

Também de acordo com Carriero⁸³, Espinosa desenvolve sua concepção de mal como negação ao criticar a orientação teológica da concepção tradicional de essência, uma orientação que ele toma por estar por trás das apreensões de Blyenbergh. A concepção que Carriero tem em mente é aquela que afirma que a essência de uma coisa qualquer é que estabelece um modelo de perfeição para essa coisa. Assim como a essência de uma flor estabelece um modelo de florescimento para ela, a essência de um ato também estabeleceria um modelo de excelência ou perfeição. Ou seja, cada ato, por essa teoria, já teria uma forma mais perfeita de ser praticado, o que, carregado para a esfera moral, traria a classificação de bons ou maus aos atos perfeitos e imperfeitos, respectivamente. Contudo, Espinosa não aceita essa teoria, já que, para ele, as coisas (e as ações) não possuem padrões de perfeição estabelecidos e as essências das coisas são apenas

of motion, which seem to locate all the agency of the universe in the way God conserves the universe, made Descartes's views on divine conservation seem suspect to Blyenbergh. (At any rate, Spinoza's untraditional response to Blyenbergh's objection is distinctive and instructive.)"

⁸¹ Tradução livre baseada na tradução para o inglês de Samuel Shirley, cujo original é o seguinte: "So you say it is quite absurd (and I would agree, if the case were as you say) to maintain either of the following alternatives, that God himself brings to pass what is contrary to his will, or else that what is opposed to God's will can nevertheless be good. For my own part, I cannot concede that sin and evil are anything positive, much less than anything can be or come to pass against God's will. On the contrary, I not only assert that sin is not anything positive; I maintain that it is only by speaking improperly or in merely human fashion that we say that we sin against God, as in the expression that men make God angry." (2005, p. 808).

⁸² Conforme aponta Carriero, Blyenbergh já havia tentado antecipar a resposta de Espinosa de que o mal não é não tem realidade, ele não precisa de uma causa: "Blyenbergh had attempted to preempt the response that since evil is the absence of reality it does not need a cause: "Nor does it seem to me that either you or M. Descartes solve this problem by saying that evil is a *nonbeing*, with which God does not concur. For where, then, did the will to eat come from? Or the Devil's will to pride? " (Letter 18, Curley, 356; Geb. IV, 83)." Carriero. Op. Cit, p. 269.

⁸³ *Ibid.*

a realidade que as coisas contêm. Ou seja, todas as coisas, consideradas somente em si, e não relação com outras coisas, envolvem perfeição e somente quando são comparadas com outras coisas é que são ditas perfeitas ou imperfeitas pelo ser humana que faz um julgamento. Na Carta 19, já mencionada, Espinosa dá um exemplo de como isso acontece no âmbito moral, que é o que nos compete agora para responder à terceira crítica de Bailey:

Eu tomo como um exemplo a escolha resolvida ou determinada de Adão para comer o fruto proibido. Esta escolha resolvida ou determinada, considerada somente nela mesma, contém em si mesma perfeição no grau em que ela expressa realidade. Isso pode ser inferido do fato que nós não concebemos imperfeição nas coisas exceto ao considerar outras coisas que possuem mais realidade. Por essa razão, quando consideramos a decisão de Adão nela mesma sem compará-la com outras coisas mais perfeitas ou que apresentam um estado mais perfeito, nós não podemos encontrar qualquer imperfeição nela. De fato, nós podemos compará-la com inumeráveis outras coisas às quais falte muito mais perfeição em comparação com ela, como pedras, pedregulhos, etc.⁸⁴

Logo a seguir, Espinosa introduz a questão do pecado:

...Sendo este o caso, segue-se claramente que pecado, como indica apenas imperfeição, não pode consistir em qualquer coisa que expresse realidade, como a decisão de Adão e a sua execução.⁸⁵

Obviamente que a imperfeição que Espinosa indica como sendo o pecado é apenas uma imperfeição que o intelecto infere a partir da comparação da coisa ou ato com outra coisa ou ato que ele tem como mais perfeito. Esse entendimento da perfeição, conforme Carriero⁸⁶, envolve a rejeição da distinção entre privação e

⁸⁴ Tradução livre baseada na tradução para o inglês de Samuel Shirley, cujo original é o seguinte: "I take as an example Adam's resolve or determinate will to eat of the forbidden fruit. This resolve or determinate will, considered solely in itself, contains in itself perfection to the degree that it expresses reality. This can be inferred from the fact that we cannot conceive imperfection in things except by having regard to other things possessing more reality. 68 For this reason, when we consider Adam's decision in itself without comparing it with other things more perfect or displaying a more perfect state, we cannot find any imperfection in it. Indeed, we may compare it with innumerable other things much more lacking in perfection in comparison with it, such as stones, logs, and so forth." (2005, p. 808).

⁸⁵ Tradução livre baseada na tradução para o inglês de Shirley, cujo original é o seguinte: "This being the case, it clearly follows that sin, since it indicates only imperfection, cannot consist in anything that expresses reality, such as Adam's decision and its execution." *Ibid.*, p. 808.

⁸⁶ Carriero. Op. Cit., p. 270.

negação da tradição escolástica. Em suma, negação significava simplesmente ausência de realidade ou perfeição em uma coisa, como a incapacidade de uma pedra para ver⁸⁷. Privação, por outro lado, significava na tradição escolástica a ausência de realidade ou perfeição em uma coisa onde a perfeição deveria existir⁸⁸. Essa noção tem como base uma concepção teleológica que remete a um "dever ser", correspondendo à essência desse ideal de como a coisa deveria ser. Como Espinosa nega essa doutrina, não admitindo qualquer consideração teleológica na natureza, a diferenciação tradicional entre negação e privação também é negada e uma nova é proposta em seu lugar, a de que a privação é apenas a negação quando o intelecto humano infere que alguma coisa não deveria ser como é, e sim mais perfeita:

Agora é certo que privação não é algo positivo, e só é denominada com relação ao nosso intelecto, não ao de Deus. Isso é devido ao fato de que nós expressamos por uma e a mesma definição todas as instâncias individuais do mesmo gênero, por exemplo todas as que possuem a mesma aparência externa para os homens. - e nós conseqüentemente consideramos todas igualmente capazes da perfeição que pode ser inferida daquela definição particular. Agora, quando nós encontramos uma coisa cujas ações não correspondem àquela perfeição, nós consideramos que ela está privada daquela perfeição e está desviada da sua própria natureza. Isto nós não faríamos se nós não tivéssemos referido o individual àquela definição particular e prescrito a ele aquela natureza. Mas Deus não conhece as coisas por abstração, nem formula definições gerais daquele tipo, e as coisas não possuem mais realidade do que aquela que o intelecto e a potência de Deus deram a elas, e que ele assinalou a elas em fato atual. Disso, segue-se claramente que a privação em questão é um termo aplicável com respeito apenas ao nosso intelecto, e não ao de Deus.⁸⁹

Vemos nessa passagem um deslocamento da definição de privação do

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 271.

⁸⁹ Tradução livre baseada na tradução para o inglês de Samuel Shirley, cujo original é o seguinte: "Now it is certain that privation is not something positive, and is so termed in respect of our intellect, not God's intellect. This is due to the fact that we express by one and the same definition all the individual instances of the same genus for instance, all that have the outward appearance of men - and we therefore deem them all equally capable of the highest degree of perfection that can be inferred from that particular definition. Now when we find one thing whose actions are at variance with that perfection, we consider that it is deprived of that perfection and is astray from its own nature. This we would not do if we had not referred the individual to that particular definition and ascribed to it such a nature. Now God does not know things in abstraction, nor does he formulate general definitions of that sort, and things possess no more reality than that with which God's intellect and potency have endowed them, and which he has assigned to them in actual fact. From this it clearly follows that the privation in question is a term applicable in respect of our intellect only, and not of God's." (2005, p. 809).

âmbito ontológico para o âmbito intelectual. As coisas são perfeitas da maneira que são, pois Deus atribuiu a elas a realidade ou perfeição que elas têm, não cabendo ao homem estipular uma realidade padrão para os membros de determinada classe e então considerar que falta a elas alguma coisa. Um homem é apenas um homem e devemos considerá-lo em si mesmo como perfeito e não compará-lo a outro homem que tenha uma característica qualquer que o primeiro não tenha e julgar que falte algo nele. Como Deus não conhece as coisas por abstração, mas as conhece como realmente são, em ato, não faria sentido para Deus comparar um homem com algum outro homem ou com ele mesmo em outro momento. Assim, para nos aproximarmos da visão real das coisas, que é como Deus as vê, devemos fazer como Ele e vê-las como são em si mesmas, sem compará-las a outras. Nesse sentido, Carriero afirma que, na carta 21, também a Blyenbergh, Espinosa explica mais completamente o que entende por privação e negação⁹⁰. Vejamos o que diz essa correspondência:

Eu digo que privação não é um ato de privar; não é nada mais do que um simples estado de ausência que em si mesmo não é nada. É apenas um construto da mente (*ens rationis*) ou um modo de pensar que formamos ao comparar uma coisa com outra. Por exemplo, nós dizemos que um homem cego é privado da visão porque nós prontamente imaginamos-no como vendo. Esta imaginação pode surgir da comparação entre ele e aqueles que podem ver, ou por comparar seu presente estado com um estado passado quando ele podia ver. Quando nós consideramos o homem desta perspectiva, comparando sua natureza com aquela de outros ou com sua própria natureza passada, nós afirmamos que a visão pertence à sua natureza, e então dizemos que ele está privado dela. Mas quando nós consideramos o decreto de Deus e a natureza de Deus, nós não podemos afirmar mais que o homem está privado da visão do que podemos afirmar isso de uma pedra. Porque dizer que a visão pertence àquele homem àquele tempo é tão ilógico quanto dizer que pertence a uma pedra, já que nada mais pertence àquele homem, e é dele, do que o intelecto e a vontade de Deus atribuíram a ele. Portanto Deus não é mais causa dele não ver do que da pedra não ver, essa última sendo negação pura.⁹¹

⁹⁰ Carriero, Op. Cit., p. 271.

⁹¹ Tradução livre baseada na tradução para o inglês de Samuel Shirley, cujo original é o seguinte: "I say that privation is not an act of depriving; it is nothing more than simply a state of want which in itself is nothing. It is only a construct of the mind (*ens rationis*) or a mode of thinking which we form from comparing things with one another. For instance, we say that a blind man is deprived of sight because we readily imagine him as seeing. This imagining may arise from comparing him with those who can see, or from comparing his present state with a past state when he could see. When we consider the man from this perspective, comparing his nature with that of others or with his own past nature, we assert that sight pertains to his nature, and so we say that he is deprived of it. But when we consider God's decree and God's nature, we can no more assert of that man that he is deprived of sight than we can assert it of a stone. For to say that sight belongs to that man at that time is quite as illogical as to say that it belongs to a stone, since nothing more pertains to that man, and is his, than that which God's intellect and will has assigned to him. Therefore God is no

Com esse exemplo, fica mais fácil entender o que Espinosa tinha em mente com sua doutrina de que privação não é mais que uma ausência, como a negação, a qual o intelecto humano atribui uma imperfeição, pois deduz que, se, por exemplo, outros seres humanos enxergam, o indivíduo humano cego é imperfeito por não enxergar. De acordo com Espinosa, não há nada na essência do homem cego no momento de sua cegueira que implique que ele "devesse" enxergar. Enquanto homem cego, ele pode ser comparado a uma pedra, que não enxerga e que ninguém diria que ela "deveria" enxergar e é imperfeita por não o fazer. Assim como o intelecto e a vontade de Deus determinam que a pedra não veja, também determinam que, enquanto é cego, o homem não veja, ou seja, tanto não faz parte da natureza do cego não ver quando da pedra não ver, sem que nem o cego nem a pedra deixem, por isso, de ser perfeitos, já que estão (e em Espinosa não poderiam deixar de estar) de acordo com as suas naturezas. Logo depois desse exemplo, Espinosa traz outro que faz a ponte entre a conclusão acima estabelecida, que a ausência de algo (como a visão) não implica qualquer imperfeição e a doutrina de que o que é considerado um mal moral também é apenas uma ausência (no caso, de um melhor desejo) e não implica imperfeição:

Da mesma maneira, quando consideramos a natureza de um homem que é governado por um desejo luxurioso e nós comparamos o seu presente desejo com o desejo de um homem bom, ou com o desejo que ele mesmo uma vez teve, nós afirmamos que esse homem é privado de um melhor desejo, julgando que um desejo virtuoso pertencera a ele naquele ponto do tempo. Isso nós não podemos fazer se nós tivermos em consideração a natureza do decreto e do intelecto de Deus. Porque, daquela perspectiva, o melhor desejo não pertence à natureza daquele homem naquele ponto do tempo tanto quanto não pertence à natureza do Demônio ou a de uma pedra.⁹²

Da mesma forma que no exemplo anterior, Espinosa termina esse

more the cause of his not seeing than of a stone's not seeing, this latter being pure negation.." (2005, p. 824).

⁹² Tradução livre baseada na tradução para o inglês de Samuel Shirley, cujo original é o seguinte: "So, too, when we consider the nature of a man who is governed by a lustful desire and we compare his present desire with the desire of a good man, or with the desire he himself once had, we assert that this man is deprived of the better desire, judging that a virtuous desire belonged to him at that point of time. This we cannot do if we have regard to the nature of the decree and intellect of God. For from that perspective the better desire pertains to that man's nature at that point of time no more than to the nature of the Devil or a stone." (2005, p. 824).

exemplo (do desejo) comparando um homem a uma pedra. Essa comparação é crucial para a fundamentação do mal como uma privação e, portanto, apenas como um modo de pensar do intelecto humano. Como não pertence à natureza de uma pedra enxergar, não pertence à natureza de um homem cego ver. Da mesma forma, assim como não pertence à natureza de uma pedra (ou do Demônio) um desejo virtuoso, também não pertence à natureza de um homem dominado pela luxúria um melhor desejo. E como é o intelecto humano que julga o homem cego e o considera imperfeito por não ter a capacidade de ver, é também o mesmo intelecto que considera o homem que possui desejos luxuriosos e o julga imperfeito por compará-lo a um homem bom ou a ele mesmo quando possuía melhores desejos. Essa é a origem do mal, segundo Espinosa, já que considerar um homem imperfeito por não ter um bom desejo (ou realizar uma boa ação) é o que nos leva a considerar alguém como sendo uma pessoa má. O que é apenas uma falta, através do nosso julgamento, torna-se uma falha, e quando se trata de um tema moral, torna-se uma falha moral, ou seja, um mal moral. Espinosa termina o parágrafo com uma definição explícita do que entende pelos termos 'privação' e 'negação':

Portanto, daquela perspectiva, o melhor desejo não é uma privação, mas uma negação. Então a privação é simplesmente negar de uma coisa algo que nós julgamos pertencer a sua natureza, e negação é negar algo de uma coisa porque ele não pertence à sua natureza⁹³.

Como afirma Carriero, a referência aos termos "nós julgamos" é deliberada⁹⁴. De fato, a negação e a privação são exatamente a mesma coisa, negar algo de alguma coisa, a única diferença não está na natureza da coisa negada, mas sim somente no nosso intelecto. Não é uma propriedade da natureza que falta na coisa que estamos julgando, pois cada coisa é perfeita como é. A única coisa que "falta" é algo que nós acreditamos que deveria estar ali, mas que não temos nenhuma base racional para afirmar que deveria. É somente a nossa imaginação que nos faz julgar falsamente que deveria haver algo ali que, de fato, não há (e não

⁹³ Tradução livre baseada na tradução para o inglês de Samuel Shirley (2005), cujo original é o seguinte: "Therefore from that perspective the better desire is not a privation but a negation . So privation is simply to deny of a thing something that we judge pertains to its nature, and negation is to deny something of a thing because it does not pertain to its nature", p. 824.

⁹⁴ "The reference to what "we judge" is deliberate, relativizing the distinction to human ways of thinking, particularly to human imagining; these ways of thinking have no standing from the point of view of "the divine Decree and intellect" Carriero (1995) p. 271.

há não por qualquer falta, mas por decreto divino.

Melamed⁹⁵, ao tratar do tema do mal na terceira objeção de Bailey, é muito mais breve do que Carriero, mas concorda com este sobre o mal ser uma noção do intelecto e não uma propriedade das coisas e, conseqüentemente, concorda com Curley (e Carriero) em que o mal é apenas uma negação, já que a negação é um julgamento do intelecto e portanto, não decorre de uma falta nas coisas em si com relação ao que deveriam ser, mas apenas no julgamento que a mente humana faz que existe tal falta. Para justificar suas opiniões, Melamed, além de citar a carta 19 a Blyenbergh, já analisada por Carriero, cita também passagens da *Ética*, o que traz uma vantagem, tendo em vista que a objeção de Bailey foi baseada nesta obra. As passagens que Melamed cita da *Ética*, contando aquelas em notas de rodapé, são várias, mas, para o propósito de compreender o ponto principal de Melamed, apenas três são as principais. A primeira delas apresenta a tese geral de Espinosa de que: "Tudo o que parece ímpio, horrendo, injusto e torpe, provém do fato de conceber as coisas de uma maneira perturbada, mutilada e confusa."⁹⁶ A segunda apresenta uma justificativa para primeira e é do apêndice da parte 1, em que Espinosa inclui bem e mal na lista de noções que são entes da imaginação e não dar razão⁹⁷⁹⁸. A terceira é uma consequência das duas primeiras: "Se a alma humana não tivesse senão ideias adequadas, não formaria nenhuma noção de mal."⁹⁹

Tendo em vista que tanto Curley, quanto Carriero e Melamed concordam com a solução ao problema do mal e encontram subsídios para isso tanto nas cartas de Espinosa quanto na *Ética*, não resta, para concluir, senão concordar com Melamed:

A afirmação de que o Deus de Espinosa é responsável pelos mais horrendos males enquanto Ele é o agente direto desses males parece para mim uma objeção de peso muito menor. De fato, eu me arriscaria a dizer que Espinosa não poderia se importar menos sobre atribuir mal a Deus. Para Espinosa bem e mal são meramente construtos humanos mutilados.¹⁰⁰

⁹⁵ 2009, pp. 52-53.

⁹⁶ E1P73E. Tradução de Antônio Simões(2004), p. 396.

⁹⁷ Cf. *Ética*, apêndice 1: "(Os homens) chamaram *Bem* a tudo o que importa ao bem-estar e ao culto de Deus, e *Mal* o que é contrário a isto. É que quem não conhece a natureza das coisas nada pode afirmar a respeito delas e somente as imagina e toma a imaginação pelo entendimento" Tradução de Joaquim de Carvalho (2004), p. 203.

⁹⁸ Cf. Melamed (2009)., p. 51.

⁹⁹ E1P64C. Tradução de Antônio Simões (2004), p. 390.

¹⁰⁰ Tradução livre de Melamed (2009).,p. 51: "The claim that Spinoza's God is responsible for the

Conclusão:

Essa monografia teve o objetivo de defender a concepção de inerência dos modos na substância em Espinosa. Para isso, primeiramente, foi apresentada tal concepção, no primeiro capítulo, e foi feita uma comparação entre os conceitos de substância em Aristóteles e em Espinosa. A seguir, foi apresentada a crítica de Curley à concepção de inerência em Espinosa, qual seja, a de que os modos espinositas são do tipo lógico errado para serem entendidos como propriedades da substância única. Foram apresentadas respostas a essa crítica elaboradas por Jarret e Carriero, que, a partir de um *background* aristotélico, diferenciaram inerência e predicação como forma de confrontar a crítica de Curley. Foi também apresentada a proposta de Melamed, que, apesar de também compreender a substância espinosista através de um viés aristotélico, discordou de Jarret e Carriero quanto à possibilidade de predicação dos modos em Espinosa. A conclusão a que chegou o primeiro capítulo foi que estão equivocados os argumentos de Jarret, Carriero e Melamed, porque, ao focarem na concepção aristotélica de substância, não levaram em conta as particularidades da definição de substância em Espinosa. Por fim, foi apresentada uma resposta à crítica de Curley a partir da definição de Espinosa da substância e que diferencia os dois sentidos de inerência encontrados na filosofia espinosista.

O segundo capítulo, por sua vez, apresentou três críticas elaboradas por Pierre Bayle e retomadas por Curley que partem de uma análise da concepção de inerência, identificada com predicação, e procuram levar ao absurdo a substância espinosista. Para cada uma das três objeções (que Deus teria propriedades contraditórias, que seria mutável e que seria responsável pelo mal) foram apresentadas respostas de alguns estudiosos recentes de Espinosa e foi feita uma análise da validade dos argumentos de cada um deles. Por vezes, houve concordância com o ponto de vista de um em particular, outras vezes, com o de mais de um e, quando não foi encontrada adequação na resposta de nenhum deles,

most horrendous evils insofar as He is the direct agent of these evils seems to me an objection of much lesser weight. In fact, I would venture to say that Spinoza could not care less about ascribing evil to God. For Spinoza good and evil are merely mutilated human constructs."

foi tentada uma solução original. Quanto à primeira objeção, que Deus teria propriedades contraditórias, a solução compartilhada por todos os intérpretes foi a de que a crítica não se aplicava, porque quando se aprecia a maneira específica em que Deus se manifesta, as propriedades não são contraditórias, pois, por exemplo, Deus enquanto João é brasileiro e enquanto Lucas é estrangeiro, sem contradição. Quanto à segunda objeção, de que Deus seria mutável, a conclusão chegada é que Deus é imutável, embora os modos de Deus possam se mover, porque Deus não muda qualitativamente. Quanto à terceira objeção, que Deus seria responsável por todo o mal do mundo, foi refutada por uma análise dos conceitos de bem ou mal em Espinosa, que não são absolutos, mas relativos, não havendo nada que seja mal em si. De qualquer forma, para cada uma das três objeções foram encontradas soluções dentro da concepção de inerência dos modos na substância, que portanto, se mantém tanto contra os ataques de Bayle quanto contra os de Curley.

Referências:

Obras de Espinosa:

Espinosa, B. *Ética*. Coleção Os Pensadores, Nova Cultural, 2004. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões.

Espinosa, B. *Pensamentos Metafísicos*. Coleção Os Pensadores, Nova Cultural, 2004. Tradução de Marilena de Souza Chauí.

Spinoza, B. – *Complete Works*, translated by Samuel Shirley. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, Cambridge, EUA, 2005.

Outras Obras:

Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, Martins Fontes, 2007.

Angioni, Lucas. Subjacente e Forma na Teoria Aristotélica da *Ousia*. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, p. 245-275, jul.-dez. 2003.

Aristóteles. *Categorias*. In: *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. Edipro. Bauru, São Paulo, 2005.

Aristóteles. *Metafísica*. Edipro. Bauru, São Paulo, 2006.

Bayle, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*. Tomo XIII. Desoer. Paris, 1820.

Carriero, John. On The Relationship between Mode and Substance in Spinoza's *Metaphysics*. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 33, Number 2, April 1995, Johns Hopkins University Press, pp. 245-273.

Curley, Edwin. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge Mass.:

Harvard University Press, 1969.

Jarret, Charles E. The Concepts of Substance and Mode in Spinoza. *Philosophical Quarterly of Israel. Philosophia*, Volume 7, Issue 1, March 1977.

Levy, Lia. *O Autômato Espiritual: A Subjetividade Moderna Segundo a Ética de Espinosa*. L&PM. Porto Alegre, 1998.

Melamed, Yitzhak. Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXVIII Nº 1, Janeiro de 2009.

Melamed, Ytzhak. Spinoza on Inherence, Causation, and Conception. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, no. 3 (2012) 365–386. Johns Hopkins University Press.

Melamed, Yitzhak. *Spinoza's Metaphysics of Substance and Thought*. New York. 2013. Oxford University Press, 232 p.

Negrão, Andréa de Faria Franco. Deus Sive Natvra – As Objeções de Pierre Bayle no *Dictionnaire Historique et Critique à Hipótese Espinosista de uma só Substância*. Dissertação de Mestrado defendida em 2006. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/8061/000566482.pdf?sequence=1>.

Okrent, Nicholas E. Spinoza on the Essence, Mutability and Power of God, *Philosophy and Theology*, Volume 11, Issue 1, 1998, pages 71-84