

DELBOS, V. *O espinosismo*: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso editorial, 2002 (diversos aspectos do nosso tema são abordados da segunda à sexta lição desta obra que é um clássico dos estudos espinosistas).

GAINZA, M. *Espinosa*: uma filosofia materialista do infinito positivo. São Paulo: Edusp, 2011 (as duas primeiras partes do livro são especialmente relevantes para o tema do monismo, abordando também o problema – por nós apenas mencionado – da relação de identidade e diferença entre a substância única e os seus modos imanentes).

RIZK, H. *Compreender Spinoza*. Petrópolis: Vozes, 2006 (o primeiro capítulo da Parte I contém elementos introdutórios sobre o nosso tema).

SUSTENTAÇÃO, PRODUÇÃO, AÇÃO: UM CAMINHO ATÉ A ESSÊNCIA ATUOSA DA SUBSTÂNCIA EM ESPINOSA

Cristiano Novaes de Rezende

INTRODUÇÃO

No *Breve tratado*, em um capítulo intitulado “O que são o bem e o mal”, Espinosa fornece um exemplo de como, desde o início, sua filosofia não separa ética de ontologia, isto é, de uma teoria geral sobre quais sejam os integrantes fundamentais da realidade. Assim, para defender, nessa obra de juventude, que bem e mal nada são nas próprias coisas, mas apenas relações externas a elas, Espinosa lança mão de uma tese ontológica mais ampla: “tudo que existe na natureza são ou coisas ou ações” (BT I c10§4; GI, 49)¹. Ao final da exposição madura de sua ontologia, nas últimas proposições da Parte I da *Ética*, esses dois âmbitos do real – coisas e ações – acabam por se interpenetrar de maneira definitiva: toda coisa é uma causa; tudo age ou opera; nada é inócuo. Mais ainda: a própria essência das coisas e da natureza inteira é um fazer. E ao fim e ao cabo, a paisagem que essa filosofia nos oferece do real – em cujo interior ela situa os acontecimentos atinentes à ciência, à ética e à política – é de uma natureza que, em sua totalidade infinita, nada mais é do que uma estrutura de interações causais necessárias, da qual as próprias coisas são simultaneamente as partes e os efeitos, sendo a estrutura, reciprocamente, tanto o todo quanto a causa de seus integrantes, presidindo o comércio causal que eles mantêm uns com os outros e com o próprio todo, segundo um sistema de ordens e conexões precisas e determinadas. E essa natureza é o que Espinosa chama de Deus ou substância.

¹ A tradução da *Ética* aqui adotada foi a da Edusp (2015) feita coletivamente pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP; as traduções do *Breve tratado*, dos *Princípios da Filosofia cartesiana* com os *Pensamentos metafísicos* e das Cartas, foram as da Editora Autêntica, respectivamente de 2012, 2015 e em produção; a tradução do *Tratado da emenda do intelecto*, foi a da Unicamp (2015). A edição dos textos originais consultados foi a de Gebhardt.

Muito se pode perguntar sobre esse esboço geral da onipresença da causalidade na ontologia de Espinosa. Entretanto, na presente ocasião, quero dedicar-me a algo bastante elementar no esforço interpretativo da ontologia causal espinosana: o sentido e a origem da própria interpenetração entre coisa e causa. Farei isso numa chave simultaneamente conceitual e histórica, contrastando a concepção espinosana de substância com dois momentos anteriores da história desse conceito, a tradição aristotélica e a inflexão cartesiana, em um caminho até a caracterização da essência atuosa da substância em Espinosa.

Subsídios históricos e conceituais ao tema da essência atuosa da substância em Espinosa

Tomando para seu próprio uso uma terminologia herdada da longa tradição metafísica, Espinosa define *substantia* como “aquilo que é em si (*in se est*) e é concebido por si (*per se concipitur*)” (Eld3; GII, 45). Por outras palavras e dizendo negativamente, *substantia* é, quanto à maneira de existir, aquilo cuja existência não depende da existência de alguma outra coisa anterior ou mais fundamental que a condicionasse ou sustentasse. Quanto à maneira de ser concebida, é aquilo cujo conceito tampouco é formado por outros conceitos mais simples e elementares que o compusessem.

Mas a independência e a autossuficiência da substância espinosana para existir e para ser concebida já não correspondem exatamente aos semelhantes traços característicos com que a tradição define a substancialidade. Consequentemente, tampouco coincidem as coisas que Espinosa e essa tradição reconhecem como casos de substâncias. Para que sejam bem apreciadas tais diferenças, farei a seguir uma apresentação, muito sumária, de alguns aspectos da noção aristotélica de substância e comentarei também sua retomada e suas primeiras inflexões modernas na filosofia cartesiana. Nos dois casos, limitar-me-ei apenas aos aspectos relevantes para o que, nas seções finais, direi sobre o conceito de essência atuosa da substância em Espinosa.

SUSTENTAÇÃO: ASPECTOS SELECIONADOS DA TEORIA DA SUBSTÂNCIA NA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA

Segundo a ontologia de Aristóteles, ou ao menos o que dela começa a ser esboçado no tratado das *Categorias*,² um cavalo individual é um bom exemplo do que merece ser

² A exposição que se segue não é uma análise do texto das *Categorias*, mas tão somente uma sedimentação didática de certos lugares comuns que, principalmente por via escolástica, chegaram a Descartes e a Espinosa. Nessa sedimentação, elementos vindos da doutrina da substância contida na *Metafísica* foram incorporados (como se verá pelas referências à composição do indivíduo concreto pelas entidades mais elementares que são a matéria e forma). Para uma

considerado principal e primeiramente como substância (a chamada substância primeira, *protê ousia*), pois é em entes individuais – como este cavalo branco que agora corre à esquerda da estrada – que se apoiam, para existir, os entes não substanciais que também povoam a realidade, os chamados acidentes (*symbebêkota*), tais como as qualidades (a brancura do cavalo), as posições (seu estar de pé), as relações (seu encontrar-se à esquerda da estrada), as ações (seu correr), o tempo (agora), etc. Os acidentes têm, pois, uma existência subsidiária, já que só existem por “inerirem”, quer dizer, por “serem em” alguma substância, a qual, por sua vez, não inere em coisa alguma e, por isso mesmo, é dita ser em si, qual uma base que permanece sendo ela mesma sob os acidentes, circunstanciais e mutáveis, que nela e dela se sustentam. Embora o termo grego *ousia*, usado por Aristóteles para designar uma substância, tenha uma enorme complexidade semântica, este seu sentido de sustentáculo ontológico é bem captado pelo termo latino que o traduz, *substantia*, formado justamente pelo prefixo *sub*, que conota “debaixo”, e por *stare*, que – bem mais forte que o verbo de ligação português “estar” – significa erguer-se firmemente sobre seus próprios pés, remetendo inclusive à ideia de estar vivo, por oposição a *jacere*, jazer, estar deitado, não se sustentar, estar morto.³

Paralelamente, na lógica de Aristóteles – que jamais se confunde com uma pura teoria geral sobre a linguagem, indiferente a compromissos com a ontologia –, essa noção de substância como substrato ontológico de inerência de acidentes encontra como seu correlato a noção lógica de sujeito de atribuição de predicados, ao menos no sentido de que, não sendo possível estender indefinidamente uma série predicativa (na qual *A* é predicado de *B*, *B* é predicado de *C*, *C* é predicado de *D*, e assim sucessiva e indefinidamente), também deve haver, mais cedo ou mais tarde na série, algo como um fundo de todas essas predicacões, um sujeito lógico último e não meramente subalterno. Assim, quando se diz, por exemplo, que “um branco corre”, a interpretação aristotélica do sentido dessa predicacão exige que, embora “branco” seja o sujeito gramatical do enunciado, seu sujeito lógico autêntico seja, na verdade, um termo subentendido que

exposição mais detalhada acerca da teoria aristotélica da substância e da distribuição de suas teses centrais entre o tratado das *Categorias* e o livro *Z* da *Metafísica*, veja-se, no presente volume, o capítulo 4, “Substância em Aristóteles: das *Categorias* ao livro *Z* da *Metafísica*”, de Raphael Zillig. Tenho também no horizonte a síntese conceitual proposta por Tomás de Aquino em seu *O ente e a essência*, que será o único texto efetivamente citado nesta seção. Por tais razões, não me refiro aqui propriamente a Aristóteles, mas sim, de modo mais abrangente, à *tradição aristotélica*.

³ Para uma análise mais pormenorizada da riqueza semântica do termo grego *ousia* e sua relação com as estratégias latinas de traduzi-lo, veja-se, no presente volume, além do supracitado capítulo de R. Zillig, também o início do capítulo 2, “A batalha dos gigantes: substância como conceito em controvérsia”, de Carolina Araújo.

signifique algo, como, por exemplo, um cavalo, no qual a brancura e o correr incidem conjuntamente (literalmente: coincidem). Assim sendo, apenas coincidentemente o branco corre, isto é, corre acidentalmente (*kata symbebêkos* em grego; *per accidens* em latim), porque corre indiretamente através do cavalo, mas não por si mesmo (*kath'auto / per se*), enquanto branco, enquanto é uma cor. Entretanto, em certa medida, isso que se diz de “branco” pode ser dito até mesmo de “cavalo”, pois o “cavalo” está correndo apenas indiretamente através deste indivíduo aqui, que agora corre à esquerda da estrada, indivíduo que, no caso, é um cavalo. Só que, a bem dizer, esse indivíduo não é “cavalo” acidentalmente, da mesma maneira como acidentalmente é branco e corre, pois estes últimos são predicados que meramente acontecem ao indivíduo, algo que se superpõe a ele, ao passo que ser cavalo é algo que o constitui intrinsecamente: cavalo não é algo que lhe advém, é o *que* ele é! Cuidemos um pouco mais desse “o que” algo é, que não se confunde, por um lado, com os predicados acidentais, nem, por outro, com a substância primeira, pois é daí que hão de provir a noção de essência e outras que orbitam ao seu redor.

Para Aristóteles, é relevante que, no âmbito do discurso, sequer possamos perguntar “onde é?”, “qual é?”, “quanto é?”, “quando é?”, etc. sem que imediatamente se imponha a necessidade de responder à pergunta preliminar: “o que é?” (*ti esti; / quid est?*). Deste ponto de vista lógico, antes da predicação de qualquer característica superveniente, como “branco”, “corre” ou “de 400 kg”, há que se determinar a própria identidade do sujeito da predicação, um conteúdo inteligível – de nível mais fundamental – que nos faça saber, antes de tudo, *sobre* o que é que estamos falando. Forçando um pouco a língua portuguesa, pode-se dizer que, antes da predicação, por exemplo, da qualidade ou da quantidade de um indivíduo, há que se determinar, de saída, sua *oquidade*. Afinal, quem pergunta “quanto é?” quer como resposta uma quantidade (por exemplo, “de 400 kg”) e quem pergunta “qual é?” quer como resposta uma qualidade (por exemplo, “branco”) e, assim também, quem pergunta “o que é?” quer como resposta uma *oquidade* (por exemplo, “cavalo”). E embora a palavra *oquidade* não exista em português, ela existe em latim, *quiditas*, semelhantemente derivada da pergunta *quid est?* (o que é?), correspondendo, no jargão aristotélico, à expressão *to ti ên einai* (“aquilo que algo era ser” ou simplesmente “aquilo que o ser é”). E embora seja um latinismo de uso filosófico muito técnico e restrito, a palavra “quididade” é registrada pelo léxico canônico da língua portuguesa.

Essas várias perguntas são chamadas por Aristóteles de categorias e são literalmente grafadas pelo filósofo como formas interrogativas. Isso não é de pouca importância, pois uma pergunta é sempre uma estrutura de duas faces: de um lado, ela exprime uma ausência, porque quem pergunta não sabe de antemão a resposta; mas, por

outro lado, também exprime uma presença, porque quem pergunta já deve saber de antemão ao menos algo da resposta, para poder reconhecer se a pergunta foi respondida ou não. Uma pergunta delinea, portanto, por assim dizer, um *domínio* de respostas legítimas, isto é, de respostas corretas precisamente quanto às determinações já especificadas na própria pergunta. E é a esse domínio que se refere a noção de categoria, sendo, pois, um erro “categorial” aquele que alguém comete quando oferece como resposta uma informação verdadeira sobre a coisa, mas que não habita o domínio da pergunta feita, como se respondesse “branco” à pergunta “o que é?”, pois a resposta está errada, mesmo que a coisa de que se fala realmente seja branca. Semelhantemente, também é uma espécie de erro categorial não reconhecer que predicados ou propriedades só são rigorosamente contrários se forem da mesma categoria ou, como diz por vezes Aristóteles, do mesmo gênero (*Metafísica* 1054b 30ss). Por exemplo, uma posição (de pé) não é alternativa senão a outra igualmente posição (sentado), assim como uma localização (no acostamento) só concorre com outra também localização (na cocheira). Predicados ou propriedades que nada têm em comum não podem ser contrários entre si, mas tão somente diversos, diferentes, podendo estar simultaneamente em um mesmo sujeito, como neste cavalo agora de pé no acostamento. É apelando a isso que Aristóteles dissipa algumas tentativas de ataque ao princípio de não contradição (*Metafísica* 1006b 11ss), como as que diziam que Sócrates, por ser “homem” e “branco”, seria homem e não-homem, já que branco não é homem, mas sim cor. Mas só há contradição quando o mesmo predicado é afirmado e negado (i) da mesma substância, (ii) ao mesmo tempo e (iii) na mesma categoria, o que obviamente não é o caso citado, pois “homem” é resposta de “o que é?” dirigida a Sócrates ao passo que “branco” é resposta de “qual é?” dirigida a Sócrates e “cor” é resposta de “o que é?” dirigida ao próprio predicado “branco” e não a Sócrates.

Quididades são, destarte, as características de algo quando tais características comparecem como respostas apropriadas à pergunta “o que é?”, habitantes legítimos do domínio de respostas – da categoria – do “o que é?”. Confundir os predicados supervenientes com essas determinações quiditativas é, pois, um erro categorial. E é também uma perversão da ordem lógica, pois os elementos quiditativos são logicamente anteriores e condicionantes dos demais predicados. É nesse sentido que o próprio domínio ou categoria do “o que é?” é primaz em relação às demais categorias (*Metafísica* 1028a10ss), fornecendo um fundamento ou centro focal para as outras perguntas que, na dependência daquela primeira, passam a tomar sob outros aspectos aquilo mesmo que ela preliminarmente respondeu: qualidade é qualidade de um “o quê”; quantidade é quantidade de um “o quê”, etc.

Assim, quando alguém responde “o que é?” acerca de algo, não está, no sentido mais estrito desse termo, *predicando*, pois predicar é dar informações *sobre* algo e, no caso, simplesmente ainda não está disponível, na linguagem ou no pensamento, esse algo *sobre* o que se possa falar. Quem responde “o que é?” está, antes, *definindo* esse algo, isto é, está preliminarmente constituindo um subjacente lógico através de determinações necessárias e suficientes para que ele possa, então, e só então, suportar predicados *sobre* si. Estas determinações constitutivas, pelas quais ele é convocado a comparecer como sujeito apto a suportar predicções, devem, portanto, torná-lo identificável, definido, certo, coeso, estável, em suma, inteligível e permanente sob tudo aquilo que ele suporta. E devem até mesmo fornecer uma primeira base delimitadora e explicativa dos predicados que lhe poderão ou não sobrevir, uma causa ou razão necessária – embora talvez não suficiente – das predicções (por exemplo, algo cujo “o que é” seja “serrote” não pode acolher o predicado “feito de lâ”). Ora, para Aristóteles, tais determinações definicionais ou quiditativas são o gênero e a diferença específica, que se articulam no plano lógico da definição do mesmo modo como a matéria e a forma se articulam no plano ontológico do indivíduo, a saber, como uma unidade firme e consistente, porque nela o segundo elemento (a diferença e a forma) não agrega nada de extrínseco ao primeiro (o gênero e a matéria), mas apenas atualiza nele o que lá já estava em potência. E tais determinações, quando integradas entre si nessa unidade bem constituída, configuram o que Aristóteles chama de espécie, mas também de *ousia*, só que, desta vez, de *deutera ousia* (substância segunda), de modo bem condizente com seu nível categorial fundamental, ainda que sem confundir-se com o indivíduo que é o subjacente ontológico último, constituído pela forma e pela matéria quantitativamente determinada (a forma nesta porção de matéria aqui).

Mas os filósofos latinos, desambiguizando a noção de *ousia* e evitando falar de substância primeira e substância segunda, preferiram designar essa resposta final à pergunta “o que é?”, na qual se integram adequadamente os elementos quiditativos, justamente com o nome de *essentia* (essência). Como diz Tomás de Aquino, em seu *De Ente et Essentia*:

E visto que aquilo pelo que a coisa é estabelecida no próprio gênero ou espécie é isso que é significado pela definição indicando ‘o que a coisa é’ (*quid est res*), daí vem que o nome de essência (*nomen essentiae*) é transformado pelos filósofos no nome de quididade (*nomen quiditatis*), e isto é o que o Filósofo denomina frequentemente ‘aquilo que algo era ser’ (*quod quid erat esse*), quer dizer, isto pelo que algo [qualquer] (*aliquid*) tem o ser algo [determinado] (*quid*). É dito também “forma”, na medida em que a certeza de cada coisa é significada pela forma. (I §5; Trad. 2013, p. 18).

Como se vê, estas noções da tradição metafísica aristotélica – o “o que é?” (*ti esti*), a quididade (*to ti ên einai*), a essência (*deutera ousia*), a definição (*horos*), a substância (*protê ousia*), entre outros – parecem encavalar-se ou intercambiar-se desagradavelmente. Mas elas não se confundem desde que sejam discriminados os distintos níveis lógicos e ontológicos em que elas se distribuem. E talvez se possa fazer um modesto resumo dessa distribuição da seguinte maneira. Quem pergunta “quanto é?” delimita um domínio de respostas possíveis que seleciona apenas quantidades e recebe como resposta efetiva, por exemplo, a quantidade 400kg, comum, porém, a tudo que possuir o mesmo peso, mas que só existe realmente ao modo dos 400kg concretos⁴ que, no caso, este cavalo branco individual sustenta agora a correr à esquerda da estrada. Da mesma maneira, quem pergunta “o que é?” (*ti esti / quid est?*) delimita um domínio de respostas possíveis que seleciona apenas quididades (*to ti ên einai / quiditas*) e recebe como resposta efetiva, por exemplo, “cavalo”. Ora, “cavalo” é ainda uma substância segunda (*deutera ousia / essentia*), isto é, a espécie “cavalo”, a “cavalidade” como universal abstrato, presente em todos os cavalos, e não este indivíduo concreto existente, substância primeira (*prote ousia / substantia*), na qual a “cavalidade” existe do jeito individual deste cavalo. Mas é ela, a essência, substância segunda, que permite que o indivíduo se apresente como suficientemente determinado e estável, inteligível e permanente (um *quid* e não um *aliquid*, na citação anterior), de modo que seja possível pensar e falar sobre ele inequivocamente e não apenas constatá-lo pelos sentidos e apontá-lo com o dedo. A definição (*horos / definitio*) é o enunciado complexo que exprime essa essência através da composição do gênero e da diferença específica no interior da espécie, espelhando no plano lógico a composição do indivíduo por seus princípios constitutivos no plano ontológico, quais sejam, matéria e forma; composição na qual a forma ganha primazia por ser ela, e não a matéria, o princípio de determinação, permanência e inteligibilidade (a certeza da coisa, como lembrava Tomás), ao passo que a matéria, determinada pela quantidade (este pedaço de matéria aqui), funciona como princípio de individuação.

⁴ Trata-se aqui do que a metafísica analítica contemporânea designa como “tropo”, resgatando o termo grego *tropon*, que significa algo como “jeito” (em tradução bastante livre). Com tal termo procura-se designar o acidente não mais como universal e sim como instanciado no indivíduo e, nessa medida, igualmente individualizado. Muitas coisas podem ter 400kg, mas este cavalo branco que agora corre à esquerda da estrada tem 400kg do seu *jeito*. Para discussões aprofundadas sobre o conceito de tropo na tradição interpretativa do aristotelismo e na filosofia contemporânea, podem ser consultados, neste volume, os capítulos 26 e 27: “Substância e fundamentalidade no aristotelismo”, de Guido Imaguire, e “Nem substâncias, nem propriedades imateriais”, de Roberto Horácio de Sá Pereira.

Produção: aspectos selecionados da teoria cartesiana da substância⁵

Na modernidade, John Locke faz uma engenhosa crítica à ideia da pura substancialidade com tal agudeza alegórica que, mesmo sendo posterior a Descartes, me parece proveitoso começar por ela a fim de tratar agora de alguns problemas concernentes à relação entre substância e essência enfrentados pelo cartesianismo.

Não sem um toque de ironia antimetafísica, Locke nos convida a imaginar um filósofo hindu que, por acreditar que a Terra precisava de um apoio no universo, depois de dizer que ela era sustentada por um enorme elefante, o qual se sustentava em uma enorme tartaruga, ao ser pressionado a responder o que é que sustentava esta última, disse que era qualquer coisa, não sabia o que. “A palavra substância ter-lhe-ia servido cabalmente para este efeito”, escreve Locke. E prossegue afirmando que, se não ficamos satisfeitos com esse uso da palavra substância, aí trazida só para fazer cessar a série de perguntas, tampouco deveríamos nos satisfazer com a doutrina dos filósofos europeus, que ensina ser a substância aquilo que sustenta os acidentes, sem, no entanto, saberem *o que* ela é. Ora, um aristotélico concederia de bom grado a John Locke ao menos o seguinte: tomada sem um conteúdo inteligível determinado – que, para um aristotélico, é o que corresponderia à essência, ao “o que é” de algo – a substância se converte em um releu tampão ontológico postulado *ad hoc* para estancar um regresso infinito, recoberto por uma capa linguística que esconde nossa ignorância (LOCKE, 2014, p. 218 e p. 388⁶).

É em razão de sua essência que a substância deve poder ser algo mais do que um evasivo proprietário anônimo de propriedades ou um misterioso sujeito oculto sob os predicados. Pois um sustentáculo lógico-ontológico – meramente postulado em virtude do fato de que, se o nada não tem propriedades, então “algo” deve tê-los – reduzir-se-ia justamente a esse vaguíssimo *aliquid*, colapsando finalmente em um mero não-nada, o qual, de tão negativo e indeterminado, acabaria, paradoxalmente, por não se diferenciar do próprio nada, nem mais nem menos do que o nada.

A despeito da diferença de estilo, expressiva da diferença – sempre demasiadamente esquemática e superficial, mas não totalmente negligenciável – entre um empirista inglês, como Locke, e um racionalista continental, de pendor metafísico,

⁵ Uma exposição mais aprofundada da teoria cartesiana da substância encontra-se presente, neste mesmo volume, no capítulo 13 elaborado por Ethel Rocha, intitulado: *Substância e independência em Descartes*.

⁶ Os trechos aqui visados correspondem, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, respectivamente a: Livro II, Cap13, §19 e Cap. 23 §2.

como Descartes, quero destacar o fato de que este último também esteve especialmente preocupado com esse mesmo problema.

É verdade que, por exemplo, já no artigo 11 da primeira parte dos *Princípios de Filosofia*,⁷ Descartes usa o axioma, conhecido “pela luz natural” (*lumine naturali*), de que o nada não tem – como ele diz aí – “afecções ou qualidades” (*affectiones sive qualitates*), “e que, por isso, onde quer que constatem algumas, aí há de encontrar-se uma coisa ou substância (*rem sive substantiam*) à qual elas pertençam (*cujus illae sint*)”. E, de fato, se houvesse parado por aí, esse artigo dos *Princípios* pareceria ser um bom exemplo das doutrinas dos filósofos europeus criticados por Locke. Só que, nas linhas imediatamente seguintes, Descartes estabelece uma regra de proporção direta que acaba por implicar a mesmíssima tese da impossibilidade de conhecimento de uma pura substância em geral: “quanto mais (*quo plures*) [afecções ou qualidades] constatem na mesma coisa ou substância (*in eadem re sive substantia*), tanto mais claramente (*tanto clarius*) nós a conheceremos”. É através deste axioma ou noção comum que Descartes pretende, no artigo, demonstrar que nossa mente é por nós mais conhecida (*notior*) – isto é, conhecida não apenas primeiro e com maior certeza (*prius & certius*), mas também com mais evidência (*evidentius*) – do que qualquer outra coisa: porque mais afecções ou qualidades são conhecidas por nós acerca de nossa mente do que acerca de qualquer outra coisa. E essa maior densidade do autoconhecimento é, por sua vez, demonstrada pelo fato de que talvez a mente julgue erroneamente acerca da existência, das propriedades e das afecções de outras coisas, mas não pode ocorrer que a mente, enquanto julga, e até mesmo quando julga erroneamente, não exista, não possua a propriedade de julgar nem esteja sendo afetada por esse ato. Ora, segundo aquela proporção direta, no polo diametralmente oposto a essa clareza e à evidência com que a mente se manifesta a si mesma na luminosidade de sua reflexão, situar-se-ia uma substância tomada à parte de qualquer afecção ou qualidade, a qual seria, quanto ao conhecimento, um ininteligível abismo de obscuridade.

E isso que aí se deduz lateralmente a partir da discussão específica sobre a primazia do conhecimento da mente por si mesma, Descartes afirma, agora abertamente, no artigo 52, tratando da própria noção de substância: “a substância não pode vir a ser reconhecida (*animadverti*) apenas a partir do seguinte (*ex hoc solo*), a saber, por ser uma coisa existente (*quod sit res existens*), porque isso (*quia hoc*) só por si (*solum per se*) não nos afeta (*nos non afficit*)” (DESCARTES, 2002, p. 67-69, A.T. VIII, p. 24-25). Mas, então,

⁷ Todas as citações dos *Princípios da Filosofia* são baseadas (eventualmente submetidas a alterações discretas, por minha conta e risco) em Descartes (2002). As citações ora feitas provêm das p. 29-30, correspondendo à edição *princeps* Adam e Tannery, v. VIII, p. 8-9 (doravante citada segundo o esquema: A.T.VIII, p. 8-9).

aparentemente não sendo cognoscível *per se*, seria a substância cognoscível apenas *per accidens*, ou seja, indireta e obliquamente a partir daquilo que não a constitui intrinsecamente e que, portanto, pode estar presente nela ou não? É então que Descartes introduz uma inovação que vem, à sua maneira, desempenhar o papel das determinações quiditativas – constitutivas da essência – da tradição aristotélica, mas num quadro conceitual muitíssimo mais simplificado e no qual várias noções dessa tradição encontram-se compactadas ou fundidas: a noção de atributo ou propriedade principal. Cuidemos um pouco mais dessa noção de atributo principal, que não se confunde simplesmente com afecções ou qualidades quaisquer.

Atributo principal em Descartes

No esquema ontológico apresentado no artigo 48 dos *Princípios* (DESCARTES, 2002, p. 63-65, A.T. VIII, p. 22-23) há uma tripartição inicial:

- 1) os axiomas, noções comuns ou verdades eternas, exemplificados pelos princípios lógicos de não contradição, de razão suficiente e outros congêneres;
- 2) as coisas (*res*); e
- 3) um grupo relativamente heterogêneo, que contém as já mencionadas qualidades e afecções das coisas, mas às quais vêm somar-se, com aparente sinonímia, acidentes, modos e atributos ou propriedades.

Ao longo dos artigos seguintes, este terceiro grupo vai pouco a pouco ganhando mais precisões internas a partir da maneira pela qual seus elementos se relacionam com as coisas (*res*) contidas no grupo (2). Os conteúdos legítimos deste último são justamente as substâncias, definidas no artigo 51 como “uma coisa (*rem*) que existe de tal maneira (*quae ita existit*) que não precise de outra (*ut nulla alia re indegeat*) para existir (*ad existendum*)”. Esta última frase se prolonga com importantes esclarecimentos sobre o tipo de entidade que – ao menos nos *Princípios*, que contém a filosofia madura de Descartes – pode atender plenamente a tal definição; mas, para o momento, tendo em vista a noção de atributo principal, quero prosseguir com o exame do grupo (3).

Assim, no artigo 56 (DESCARTES, 2002 p. 71-73, A.T. VIII, p. 26-27), Descartes explica que o nome de “atributo” (*attributum*) tem sentido bastante amplo e designa apenas algo que está na substância (*substantia inesse*), como a existência na coisa existente e a duração na coisa que dura, sendo, pois, um equivalente de “propriedade” em geral. Mas os nomes de “modo” e “afecção” designam, mais precisamente, algo que, além de estar na substância, também a modifica e afeta, ou seja, algo que nela se passa alterando-a internamente. E quando essa alteração permite, ademais, qualificar a coisa como tal ou qual, esse modo ou afecção é chamado mais especificamente de qualidade.

É por isso que a existência e a duração não são modos, afecções ou qualidades da coisa existente e da coisa que dura, pois são atributos que nunca variam nas substâncias assim designadas nem as qualificam para além disso que já são. A duração, aliás, é exemplo de um atributo que nada é em si mesmo, à parte da coisa que dura, e nisso contrasta diametralmente com o tempo, que, ao contrário, é exemplo de um atributo que nada é na própria coisa que dura, mas tão somente um pensamento nosso, pelo qual medimos a duração, não se caracterizando, assim, como um atributo propriamente dito. E isso mesmo que diz do tempo, Descartes também diz, no artigo 59 (DESCARTES, 2002 p. 71-73, A.T. VIII, p. 26-27), dos termos universais da tradição aristotélica, como o gênero, a diferença, a espécie, o acidente próprio e o acidente comum: nada mais são do que nossos modos de pensar, aos quais damos nomes e erroneamente atribuímos à natureza das coisas. Particularmente quanto ao termo “acidente”, que, em sentido lato, às vezes é tratado como equivalente de “modo” e “afecção”, cumpre explicar que, quando é tomado em sentido estrito, indica algo que não está diretamente naquilo a que é atribuído, como o movimento atribuído a um triângulo, pois não é o próprio triângulo que se move, mas sim a coisa corporal que, simultaneamente, é triangular e se move; e, por isso, alguns triângulos se movem e outros não, pois o movimento não pertence ao triângulo enquanto tal, mas apenas acidentalmente por meio do corpo ao qual o movimento realmente pertence (num esquema igual ao da predicação *per accidens*, de Aristóteles, só que agora reduzida a uma operação que concerne exclusivamente ao sujeito cognoscente e não à própria coisa). Quanto ao acidente próprio, Descartes limita-se a ilustrá-lo com a propriedade exclusiva, sempre possuída por todos os triângulos retângulos e só por eles, de terem a soma dos quadrados dos catetos igual ao quadrado da hipotenusa, o que continua caracterizando um universal, intimamente ligado a esta espécie de triângulo, sem, contudo, constituir sua diferença específica (que seria, antes, ter um ângulo reto).

Quanto ao atributo principal, no artigo 53,, Descarte (2002 p. 69, A.T. VIII, p. 25) afirma que,

[...] embora seja certo que de qualquer atributo (*ex quolibet attributo*) uma substância possa ser conhecida (*substantia cognoscitur*), [pois o nada não tem atributos], é uma só, porém, a propriedade principal (*sed una est praecipua proprietas*) de cada substância (*cujuscusque substantiae*), a qual constitui (*quae constituit*) a natureza e a essência (*naturam essentiamque*) da mesma (*ipsius*) e à qual (*et ad quam*) todas as outras são referidas (*aliae omnes referuntur*).

Tal atributo, portanto, não é nenhum dos outros integrantes do grupo (3) já pormenorizados. Ele é uma determinação constitutiva da essência da substância, uma

determinação intrínseca que torna a substância pensável e dotada de um conteúdo positivo para além do seu ser *aliquid* ou não-nada e, portanto, não é um acidente nem é algo de que ela seja acometida, como suas afecções, modos ou qualidades, mas algo mais fundamental, sem o qual a substância não poderia sequer ter modos. Mais ainda: o atributo principal estabelece, por assim dizer, um eixo de atribuição, um domínio seletivo que subordina todas as demais propriedades e todos os modos de uma substância, semelhantemente ao que procurei mostrar anteriormente acerca da noção geral de categoria. Descartes já havia dito, no artigo 48 (DESCARTES, 2002, p. 63-65, A.T. VIII, p. 22-23), que não reconhece mais do que dois gêneros supremos de coisas (*summa genera rerum*): o das coisas cogitativas, atinentes à mente ou substância pensante, e o das coisas materiais, atinentes ao corpo ou substância extensa. Mas agora, na sequência do supracitado artigo 53, Descartes explicita algo que estava contido nessa ideia de “gênero supremo” e que sugere uma acepção do termo “gênero” distinta daquela que significava um universal abstrato e se reduzia a um modo de pensar. Com efeito, sendo a extensão em comprimento, largura e profundidade o atributo principal que constitui a essência ou natureza dos corpos, o que quer que lhes possa ser atribuído passa a pressupor a extensão e a dar-se no corpo como uma determinação extensa (por exemplo, a figura e o movimento); assim também, sendo o atributo principal das mentes o pensamento, tudo mais que lhe possa ser atribuído há necessariamente de ser de ordem cogitativa (por exemplo, o juízo, a percepção, a volição, modos do pensar). A pressuposição da substância às suas propriedades e modos não é, portanto, a admissão de um sustentáculo neutro, um mero *aliquid*, mas sim uma subordinação ontológica categorialmente determinada, tal que os modos não possam existir nem ser inteligidos sem o atributo que faz da substância um *quid*, o qual, por sua vez, determina o domínio lógico-ontológico dos modos e das propriedades que podem inerir nessa substância. Nem para os modos, com sua existência subsidiária, nem para a substância, com sua existência autossustentada, o existir é uma pura factualidade indistinta. Existir é existir como corpo ou modo de corpo, ou como mente ou modo de mente, mas nunca como o existir em geral de um algo qualquer, anônimo, oculto e evasivo ao conhecimento.

O atributo principal atende, pois, àquilo que demandará Locke, a saber, à possibilidade de termos ideias claras e distintas das substâncias, como Descartes afirma ser possível já no artigo 54. E os *Princípios* vão ainda mais longe, no decisivo artigo 63 (DESCARTES, 2002, p. 81, A.T. VIII, p. 30-31), afirmando que a distinção entre uma substância e seu atributo principal é apenas de razão, de maneira que conhecer a substância através de seu atributo nada mais é, ao fim e ao cabo, do que conhecê-la diretamente, por si, e não indiretamente, *per accidens*! Vale a leitura:

O pensamento e a extensão podem ser considerados como constituindo (*constituens*) a natureza da substância inteligente e a da corpórea; e, assim, não devem ser concebidos diversamente da própria (*ipsa*) substância pensante e da substância extensa, isto é, como a mente e o corpo; destarte, são inteligidos claríssima e distintissimamente. E até inteligimos a substância extensa ou a substância pensante mais facilmente do que a substância tomada isoladamente (*solam*), omitido o fato de que pense ou seja extensa. Pois não deixa de haver alguma dificuldade em abstrair a noção de substância (*in abstrahenda notione substantiae*) das noções de pensamento e da extensão, visto que estas são diversas daquela tão somente pela razão (*ratione tantum*).

Fazendo uma importante restrição ao procedimento abstrativo, Descartes termina o artigo contrapondo o abstrato, como a substância em geral, ao distinto, como a substância determinada pelo atributo principal: “um conceito não se torna mais distinto pelo fato de compreendermos nele menos itens (*pauciora*), mas tão somente pelo fato de acuradamente distinguirmos de tudo o mais os itens (*illa*) que nele compreendemos”. O abstrato não tem, por assim dizer, densidade inteligível, no sentido em que eu disse ser denso, e por isso claro, o autoconhecimento da mente, no artigo 11. O claro não é o diáfano, o transparente, mas sim, ao contrário, o opaco, denso de elementos visíveis à mente e apto, por isso, a receber a luz sobre si; e o distinto é algo que, além dessa clareza, também deixa ver com nitidez cada um dos múltiplos elementos que aí se adensam, sem que se confundam uns com os outros e permitindo, conseqüentemente, que a própria identidade do conjunto percebido fique bem determinada e discernível. A noção da substância, feita a abstração de seu atributo constitutivo, torna-se, portanto, obscura e confusa, e essa perda de intensidade, tanto no âmbito lógico da intensão do conceito quanto no âmbito epistêmico e psicológico da percepção, corresponderia, quanto ao objeto do conceito, a uma rarefação ontológica fatal, pois lhe subtrairia aquilo mesmo que define sua substancialidade, a saber, a densidade real que torna uma substância apta a conter modificações dentro de si e suportar propriedades sobre si.

DEUS COMO SUBSTÂNCIA EM DESCARTES

Para Descartes, portanto, cada substância é em si e é concebida por si, quer dizer, através de seu atributo principal, o qual é conhecido clara e distintamente pelo intelecto não apenas como constituindo a essência da substância de maneira tão intrínseca que não se distingue dela senão por uma distinção de razão, mas também de maneira tão determinante que seus modos só lhe afetam segundo o gênero desse atributo. Perguntar, por exemplo, “onde é?” para uma substância não extensa, como a mente, é um erro de

gênero ou atributo, um erro categorial (donde não serem senão cobranças de coerência dirigidas ao cartesianismo os protestos dos pós-cartesianos contra a hipótese, levantada por Descartes, de que a glândula pineal seria como que uma sede corporal da união da mente com o corpo). E embora eu esteja acentuando certa semelhança funcional entre o atributo principal cartesiano e a categoria aristotélica do “o que é?”, que selecionam, ambos, os elementos constitutivos ou quiditativos, cabe sempre insistir, não obstante, que Descartes empreende uma radical simplificação metafísica que achata a variada população ontológica das substâncias segundas aristotélicas – topázios, begônias, serrotes, triângulos, cavalos, animais, corpos, deuses, etc. – a apenas duas respostas básicas à pergunta “o que é?”: “um corpo com tais e tais modos extensos” (e a depender de quais modos, esse corpo será, por exemplo, um cavalo) e “uma mente com tais e tais modos cogitativos” (e a depender de quais modos, dar-se-á nessa mente, por exemplo, um juízo). Tudo o que é é variação de corpo ou variação de mente. E só?

Não. Há mais uma substância que, ao longo dos vários textos de Descartes que tratam mais diretamente desta noção, vai deixando de ser tão substancial quanto as demais substâncias para, nos *Princípios*, passar ao posto de substância por excelência, rebaixando as coisas extensas e as coisas pensantes à condição de entidades precariamente – mas não impropriamente! – substanciais. Trata-se da substância Deus, que aparece no já mencionado prolongamento da definição de substância do artigo 51. Neste artigo, Descartes raciocina da seguinte forma: se uma substância é uma coisa que existe de tal maneira que não precisa de outra para existir (e agora podemos acrescentar: nem para ser concebida), então, a bem dizer, nem as mentes nem os corpos fariam propriamente jus ao título, pois, como exige pelo menos o compromisso cristão da filosofia cartesiana, todas foram criadas por Deus. Por isso, só Deus é substância, pois só Ele é absolutamente autossuficiente para existir, de modo que as substâncias criadas não merecem univocamente (*univoce*) esse nome, ou seja, no mesmo sentido em que ele se aplica a Deus. Mas o itinerário textual – belissimamente descrito em um artigo de J-M Beyssade (1997) – que só nos *Princípios* culmina com essa posição mais restritiva, não anula a substancialidade das substâncias criadas. Dizer que o título de substâncias não se aplica a elas univocamente não equivale necessariamente a dizer que se aplica a elas de modo equívoco, isto é, em sentido impróprio, pois o não unívoco pode ser também o análogo, o que quer dizer que elas podem ser substâncias porque, quanto a isso, elas são e fazem à sua maneira aquilo mesmo que só Deus é e faz à maneira d’Ele. Ao mostrar como se estabelecem para Descartes as diferenças e semelhanças, quanto à substancialidade, entre Deus e as substâncias por Ele criadas, teremos uma boa base para, em seguida, compreender a especificidade da essência atuosa da substância espinosana.

Bem, o que a elevação de Deus à condição de substância paradigmática finalmente implica é a introdução de uma causalidade forte entre as notas características da substancialidade. Ser substância é ser uma certa causa. É verdade que, como havia sido dito anteriormente, na tradição aristotélica, uma substância fornece uma primeira base delimitadora e explicativa dos predicados que lhe poderão ou não sobrevir. Nesse sentido, a substância aristotélica continha, em sua essência, uma causa ou razão das inerências e predicacões. E isso as substâncias cartesianas criadas também continham: um eixo ou domínio subordinador dos modos que elas sustentam, correspondente ao atributo principal. Mas, nada até aqui caracterizava uma substância como causa da existência atual de si mesma e produtora de todas as outras substâncias, como é o caso da substância cartesiana Deus.

As substâncias criadas cartesianas não são substâncias em sentido pleno, mas são substâncias em sentido próprio. Afinal, elas são em si (*in se*), isto é, são subjacentes que sustentam e não são sustentados; e por isso se diz que têm “inseidade”. Elas também são caracterizadas por certa “perseidade”, já que são concebidas por si (*per se*), no sentido de que, em razão do atributo principal, não apenas não é necessário, mas chega a ser até mesmo absurdo conceber uma substância pela outra, ou os modos de uma pela outra ou pelos modos da outra. E como o atributo é uma determinação constitutiva, ou seja, realmente pertencente à essência da substância, segue-se que uma substância – quando existir – existirá sem que a outra também precise existir. Mas isso não quer dizer que tal substância, *per se*, não possa não existir. Entendamos: como estabelece aquele axioma ensinado pela luz natural, é absolutamente necessário que, se existir, por exemplo, uma figura, então deve existir uma substância extensa sustentando-a. E isso é inegável: substâncias que não existem obviamente não suportam nem subordinam modos que existem. Só que essa regra pura da razão rege um raciocínio *a posteriori*, ou seja, um raciocínio de marcha à ré, que parte de um modo já suposto ou constatado como existente e, condicionalmente, conclui pela necessária admissão da existência de uma substância que o sustentasse e subordinasse. Mas nada no próprio modo, quando ainda não suposto ou constatado como existente, ou seja, incondicionalmente, tornaria contraditório que ele mesmo jamais viesse a existir, nem tampouco a substância e o atributo principal que dele se concluíam. De uma afecção ou qualidade meramente possível só se concluem necessariamente uma substância e um atributo meramente possíveis e não efetivamente existentes. É nesse sentido que, nos *Princípios*, se diz que as substâncias extensas e pensantes, apesar de serem em si e serem concebidas por si, não existem por si, porque a existência delas não se demonstra como necessária *a priori*, ou seja, em marcha à frente, a partir só daquilo que as constitui e que aparece refletido nos seus conceitos.

Ora, se a existência da substância extensa e da substância pensante não se segue delas enquanto tais, então sua existência, quando se efetiva, só lhes pode ter advindo de fora, a partir de algo outro. Elas são substâncias aptas a existir e aptas a, quando existirem, fazerem-no como coisas que não inerem em outras nem são concebidas por outras. Mas sua passagem à existência, esta ainda depende de outro. Logo, a ideia de um causador de suas existências não é apenas um compromisso religioso, mas uma exigência lógico-ontológica. E esse necessário causador, que a tradição judaico-cristã chama de Deus, do qual única e diretamente depende a existência delas, há de ter, Ele próprio, não apenas os traços da substancialidade já destacados – a inseidade e a perseidade, pois tudo que está no efeito estava na causa – mas também este outro, que lhe será exclusivo (porque nem tudo que estava na causa tem que estar no efeito): a asseidade, estatuto ontológico daquilo que, a partir de si mesmo (*a se*), enquanto tal e sem mais, basta para necessária e imediatamente estar dado como existente em ato na realidade. Não se trata de uma existência condicional, concluída *a posteriori*, de marcha à ré, a partir de um efeito postulado ou constatado, mas de uma existência já garantida de saída, incondicional, cujo conhecimento *a priori* nada mais é que o correlato epistêmico de seu estatuto ontológico *a se*. E aquilo que possui tal estatuto, Descartes chama de “causa de si” (*causa sui*), não apenas por não ter causa, mas por ser, em si e por si, causa positiva da sua própria existência. Se só Deus é plenamente substância é porque a absoluta substancialidade exige essa causalidade forte que caracteriza exclusivamente a *causa sui*.

AÇÃO: EXPLICAÇÃO DO CONCEITO DE ESSÊNCIA ATUOSA DA SUBSTÂNCIA ESPINOSANA⁸

Não estamos aqui tão longe da ontologia de Espinosa. Para este último, também a substância é aquilo que é em si e é concebido por si (Eld3; GII, 45); os atributos também são aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo (*constituens*) a essência dela (Eld4; GII, 45); os modos também são afecções da substância e, como tais, são em outro (*in alio*) e através desse outro (*per quod*) são concebidos (Eld5; GII, 45). Modos cogitativos e modos extensos também estão subordinados a atributos radicalmente diversos, chamados respectivamente de pensamento e extensão, configurando domínios lógico-ontológicos – também aqui ligados à noção de gênero – que tornam absurdo que os modos subordinados a um atributo sejam limitados, causados ou

⁸ Uma excelente exposição complementar da teoria espinosana da substância, centra nas relações entre a unidade da substância e seus infinitos atributos infinitos, é oferecida, neste mesmo volume, por Marcos André Gleizer, no capítulo 14, *O monismo pluralista de Espinosa*.

explicados por modos subordinados a outro (Eld2; GII, 45). Também está disponível para Espinosa a noção de *causa sui* positiva, entendida como aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão já existindo (Eld1; GII, 45), caracterizando uma existência que se segue, *a priori*, da própria definição de tal coisa e, portanto, uma existência eterna (Eldef8; GII, 46). Finalmente, também para Espinosa há uma única substância e essa substância é Deus (Elp14; GII, 56), causa de si (El props 22 e 25; GII, 66 e 67) e de todas as coisas.

Se não estamos tão longe de Descartes, isso só quer dizer, porém, que, dentre as muitas filosofias que contribuíram para a formação de Espinosa, o quadro conceitual cartesiano – bem disponível à cultura filosófica progressista da segunda metade do século XVII e do qual Espinosa despontava como um exímio conhecedor no cenário holandês – é o quadro referencial que Espinosa escolhe para formular sua própria filosofia e, inclusive, seu afastamento relativamente a Descartes (numa relação de “fidelidade infiel”, segundo a fórmula lapidar de Chaui (1999, v.1, p 331)). Justifica-se, por isso, a abordagem histórico-conceitual desta minha exposição, que investiu primeiro numa apresentação da substância em chave aristotélica para dar a ver a inflexão cartesiana e numa apresentação desta última para dar a ver, finalmente e de forma concisa, a mutação espinosana. Pois Espinosa parece escrever supondo que seu leitor fala o idioma filosófico cartesiano, mas justamente para poder escrever-lhe também algumas coisas que ambos concordarão que Descartes jamais diria.

Dos muitos possíveis exemplos de mutações e rupturas em relação a Descartes, quero destacar uma que se dá na própria concepção da causalidade essencialmente exercida pela *causa sui* e que altera, no sistema de Espinosa, a relação entre o que Deus é e o que Deus faz, ou seja, a relação entre a substância única, seus atributos e seus modos. E, para fazê-lo, uma boa estratégia expositiva é começar notando que, ao levantar anteriormente alguns dos conceitos convergentes – sempre ao menos até segunda análise – entre as teorias da substância de Descartes e de Espinosa, foram evocadas praticamente todas as definições da *Parte I* da *Ética*... exceto duas, que já à primeira vista não parecem caber no quadro conceitual cartesiano: a sexta e a sétima (GII, 45-46).

Definição 6

Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.

Explicação

Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, disso que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao

que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que expressa uma essência e não envolve nenhuma negação.

Definição 7

7. É dita livre essa coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada.

A sexta é a definição de Deus e concerne à Sua relação com os atributos, relação retomada nas proposições 1 a 14 de *Ética I*, onde se demonstra o que Deus é, ou seja, a essência de Deus e sua conexão com a existência d'Ele. A sétima é a definição de coisa livre e diz respeito, portanto, ao que Deus faz, à Sua potência causal, determinando Sua relação com os modos por Ele feitos e com o que esses próprios modos também fazem. A relação de Deus com os modos é trabalhada em *Ética I*, da proposição 15 até a 36, ou seja, até a última proposição da Parte I. Penso, então, que tocando nas diferenças entre Espinosa e Descartes quanto a certos aspectos importantes dessas definições e, com isso, tocando indiretamente – a partir desses dois vértices definicionais – nos dois grandes blocos temáticos de *Ética I*, cumprir-se-á o caminho prometido até uma razoável compreensão inicial do conceito de essência atuosa da substância em Espinosa.

DIFERENÇAS SELECIONADAS ENTRE DESCARTES E ESPINOSA ACERCA DOS ATRIBUTOS

No artigo 22 dos *Princípios*, Descartes (2002, p. 41, A.T. VIII, p. 13) apresenta os seguintes atributos de Deus: “eterno, onisciente, onipotente, fonte de toda bondade e verdade, criador de todas as coisas e, finalmente, que tem em si tudo aquilo (*illa omnia*) em que podemos notar claramente alguma perfeição infinita, ou seja, que não é limitado por imperfeição alguma”. Espinosa, desde a juventude, quando escreveu o *Breve tratado*, já não concordava que esses fossem os reais atributos divinos (embora tenha sabido tirar bom proveito da maneira pela qual Descartes, no final da frase, formula uma abertura a outros atributos ali cabíveis). No capítulo 7 do *Breve tratado*, Espinosa lista os seguintes atributos que os filósofos comumente atribuem a Deus: “existe por si mesmo, é causa de todas as coisas, onisciente, onipotente, eterno, [imutável], simples, infinito, o sumo bem, de infinita misericórdia, etc.” (BT I c7§2; GI, 44). Mas, logo em seguida, diz que estes são apenas alguns *propria*, ou seja, propriedades que sem dúvida pertencem a uma coisa, mas que não esclarecem (*verklaaren*) o que é essa coisa à qual pertencem nem quais atributos essenciais ela tem. Numa nota do mesmo capítulo, Espinosa chega até mesmo

a dizer que os atributos tradicionais não passam de modos que cabem a Deus. E, numa nota do capítulo 1 do *Breve tratado*, antecipa e explica essa mesma tese escrevendo: “Deus, sem dúvida, não é Deus sem eles [sc. os atributos tradicionais], porém, não o é por (*voor*) eles, posto que não dão a conhecer nada de substancial, mas são unicamente como adjetivos que exigem os substantivos para serem compreendidos” (BT I c1§9; GI, 18). Ora, então, para Espinosa, os atributos tradicionais fazem retornar a substância como proprietário anônimo, pois não constituem a essência da coisa. Eles são *propria*, ou seja, os já supracitados “acidentes próprios” – simultaneamente acidentais, não essenciais, mas ainda assim necessários – da tradição aristotélica: estão em Deus como a propriedade expressa pelo teorema de Pitágoras está no triângulo retângulo, mas não como o ângulo reto, que é a diferença específica e a causa explicativa dessa propriedade. E se usarmos acidentes próprios na definição de uma coisa, a extensão conceitual será exatamente a mesma de quando usarmos a verdadeira essência, mas haverá aí uma perda de luz.

Nos *Tópicos* de Aristóteles, os *propria* (*idia*)⁹ são caracterizados como propriedades exclusivas e contrapredicáveis com a essência: se uma coisa tem o *proprium* *P* (e.g., a propriedade expressa pelo teorema de Pitágoras) então ela necessariamente é um *E* (e.g., triângulo retângulo) e, conversamente, se a coisa é *E*, ela necessariamente tem o *proprium* *P*. Toda coisa que for *E* terá *P*; toda coisa que for *E* terá *P* sempre; e só os *E* terão *P* (o que não for um *E* não terá *P* e vice-versa). Entretanto, já desde os *Tópicos* de Aristóteles, essa vinculação necessária e biunívoca entre o *proprium* e a essência é considerada como rigorosamente insuficiente para tornar o *proprium* capaz de mostrar (*delô*) a essência da coisa. Só que agora, num quadro conceitual de talhe cartesiano, no qual, como já mencionado, a clareza e a distinção desempenham papéis protagônicos na teoria do conhecimento, esse verbo *delô* será lido de maneira a fazê-lo simultaneamente resgatar seu fundo etimológico luminoso no idioma grego e intensificar-se ao ponto de refulgir como o *verklaaren* destacado anteriormente no texto do *Breve tratado*. A acepção epistêmica forte do verbo grego e do verbo holandês – iluminar, elucidar, esclarecer – é crucial para o reformismo lógico pós-cartesiano do qual Espinosa participa. Ela está intimamente ligada ao termo *éclaircissement*, no sentido em que Espinosa pôde ler essa palavra francesa para “esclarecimento” sendo usada, em seu volume da *Lógica de Port-Royal*, para designar “o verdadeiro fruto da ciência”, em contraposição, por exemplo, ao conhecimento fornecido por reduções ao absurdo, que não ensinam por que a coisa é como se demonstra, mas apenas que ela não pode não ser assim (ARNAULD;

⁹ Para uma análise pormenorizada do conceito de *idion* na metafísica e na lógica aristotélicas, veja-se, no presente volume, o capítulo 3, “Aristóteles e o predicado próprio da substância”, de Wellington Damasceno de Almeida.

NICOLE, 2016, p. 551-560, LAP IVc9). Demonstrações por absurdo e propriedades próprias são capazes de fornecer conhecimento certo e convincente, mas que – por falta da luz que têm a essência e as demonstrações ostensivas – não produzem esclarecimento e evidência. No contexto do iluminismo radical espinosano, a exigência de que os atributos esclareçam a essência divina é praticamente uma insígnia contra a concepção de Deus como sujeito oculto à sombra de suas propriedades privadas.

Espinosa tem uma contraproposta quanto aos atributos divinos. Tudo aquilo que Descartes designara como “não limitado por imperfeição alguma” e em que “podemos notar claramente alguma perfeição infinita”, Espinosa transforma, na definição 6 de *Ética I*, em infinitos atributos, cada um infinito em seu próprio gênero, isto é, cada um exprimindo uma essência eterna e infinita. Ora, desde o *Breve tratado* até a *Ética*, Espinosa defende que, dentre os infinitos atributos de Deus, os dois únicos que conhecemos – os dois únicos de que não temos um conhecimento meramente abstrato, – são aqueles mesmos que Descartes admitira, mas situando-os em substâncias realmente distintas entre si e separadas do próprio Deus: pensamento e extensão. A posição de Espinosa, por um lado, diminui significativamente essa distância entre Deus e o que ele produz: Deus, enquanto causa, deixa de ser uma fonte insondável e misteriosa, pois podemos saber “o que” Ele é através de um cauteloso conhecimento da extensão dos corpos e do pensamento das mentes, manifestações finitas dos atributos infinitos. Por outro lado, isso também eleva o estatuto ontológico do pensamento e da extensão, tornando-os não somente cognoscíveis *per se*, mas também eternos, de forma que sua inexistência torna-se contraditória *a priori*. O pensamento e a extensão não são atributos de substâncias possíveis, mas sim de uma substância necessária e deles inclusive decorrem – também necessariamente – os atributos tradicionais, só que agora como conseqüências ou efeitos da essência divina e não como seus constituintes, de acordo com seu estatuto de *propria*: a onisciência, por exemplo, é uma decorrência necessária da inclusão do atributo pensamento na substância infinita, a onipresença, uma decorrência necessária da inclusão do atributo extensão na substância infinita (BT I c7§1nota; GI, 44).

Como o próprio Espinosa previra, alguém poderia objetar que, se esses são os reais atributos divinos, então a essência de Deus é contraditória, pois “a substância pensante não tem nada em comum com a substância extensa e uma limita a outra” (BT I dial.1 §4; GI, 28). Ou, ao contrário, se poderia supor que, ao invés de fraturar a essência divina, a elevação do estatuto ontológico desses atributos seria, antes, algo como a admissão de muitos deuses. Mas eles, por definição, não podem ser deuses, pois, se é verdade que cada um exprime uma essência eterna e infinita, ambos envolvem, no entanto, alguma negação, a saber, ao menos a negação recíproca: o pensamento não é extenso e vice-versa. Mas isso tampouco introduz limitação recíproca na essência de

Deus, porque só há limitação e contrariedade no nível das relações parciais *dentro do gênero*, relações apenas parciais e cuja resultante integral se mantém constante e consistente na unidade do próprio gênero (conforme um esquema admitido, por exemplo, no escólio do Lema 7 de *Ética II*: “a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mutação do Indivíduo inteiro” (GI, 102). Não há *contradição* ou limitação entre gêneros, como atesta a definição 2, de coisa finita, já indiretamente evocada na citação anterior: “um pensamento só é limitado por outro pensamento e um corpo por outro corpo, mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo” (GI, 45). Entre os próprios gêneros o que vigora é, isto sim, a *diferença*: a extensão que o pensamento não tem não lhe faz falta porque simplesmente não lhe cabe, sob pena de absurdo categorial. Justamente porque pensamento e extensão não têm, enquanto tais, nada em comum entre si é que não limitam um ao outro, diversamente do que supunha a objeção. Ou melhor, a única coisa que eles têm em comum é precisamente o fato de ambos exprimirem a realidade ou ser da substância; mas é justamente isso que lhes exige que sejam diferentes, não contrários, pois a realidade ou ser da substância exige uma infinidade irreduzível de atributos, já que ela é não apenas infinita, mas infinitamente infinita, como necessariamente se dá com um ente do qual absolutamente nada de real pode ser negado. Se a infinitude se duplica, passando do adjetivo (“infinita”) também ao advérbio (“infinitamente”, que aqui pode traduzir “absolutamente”), é porque o infinito em seu gênero só fornece outros do mesmo, ao passo que os atributos organizam-se como infinitos outros outros, integrando na substância todas as relações inteligíveis entre identidade e alteridade.

Perde-se, com isso, o atributo principal cartesiano como recurso lógico-ontológico para a discriminação das múltiplas substâncias? Sim. Mas, afinal, não há múltiplas substâncias a serem discriminadas (Elp10esc; GII, 8)! E permanecem ainda os atributos que constituem a essência e dão inteligibilidade à substância única; a bem dizer, perde-se apenas a relação de primazia, já que dentre infinitos principais nenhum é principal, ou melhor, cada um é tão principal quanto é central aquele centro que se diz estar em todas as partes de um universo infinito (PAULA, 2020). A substância, assim, não volta a ser o indeterminado *aliquid*, abismo de obscuridade, mas um infinito *multi-quid*, claro por onde quer que seja abordado pelo intelecto, distinto em sua anatomia lógico-ontológica, na qual se discernem infinitas diferenças, concordâncias e oposições (TIE §25; GII, 12), distribuídas consistentemente em distintos âmbitos do real.

Nessa “democracia” das diversidades equivalentes no interior da substância única, há um aumento da dignidade ontológica de dois âmbitos do real que ficavam especialmente rebaixados em Descartes: a extensão, entre os atributos substanciais e – como veremos na última seção, à guisa de conclusão – todos os modos, em geral.

No artigo 23 dos *Princípios*, Descartes (2002, p. 43; A.T. VIII p. 13), defende que “Deus não é corpóreo”, baseando-se justamente na premissa de que só aquilo em que não podemos notar imperfeição alguma pode ser atributo de Deus. Ora, a extensão estaria maculada pela divisibilidade, que introduziria, por exemplo, a possibilidade de composição e decomposição, além de outros paradoxos ligados ao estatuto ontológico das partes discretas resultantes da divisão de algo infinito e eterno. Ademais, a corporeidade também envolveria relações causais pelas quais uma parte agiria sobre a outra que, então, padeceria e dependeria da primeira, introduzindo passividade e dependência, que são incompatíveis com a essência divina. Espinosa, diversamente, começa por intensificar aquilo que no próprio cartesianismo poderia ser usado para redignificar a extensão e o faz – fielmente infiel – inclusive ao comentar o texto de Descartes, em seu livro *Princípios da Filosofia cartesiana*:

Embora se deva conceder que Deus é incorpóreo [como diz Descartes no artigo 23 da parte I dos *Princípios*] (...) não cabe todavia tomá-lo como se todas as perfeições da extensão houvessem de ser d’Ele removidas, mas tão somente enquanto a natureza e as propriedades da extensão envolvam alguma imperfeição. (PFC I p9esc. GI, 28).

Afinal, Descartes há de concordar que tudo que está no efeito estava na causa, visto que isso se segue da noção comum, mencionada no artigo 49 dos *Princípios*, de que “a partir de nada, nada se faz”; ora, Deus é causa da substância extensa; logo, deve haver em Deus, de maneira eminente, aquilo que na extensão cartesiana está apenas formalmente, isto é, em ato, mas de maneira menos perfeita do que enquanto contida na causa, pois nem tudo que estava contido nesta última necessariamente tem de efetivar-se no efeito (o que também deve ser aceito por Descartes, que sabidamente admite que quem pode o mais pode o menos).

Em sua própria filosofia, porém, Espinosa vai ainda mais longe. Tendo sido insistentemente pressionado por seu sagaz interlocutor, E. W. von Tschirnhaus, a explicar “como se demonstra *a priori* a existência dos corpos que têm movimentos e figuras, já que, na extensão, considerando a coisa em absoluto, nada assim ocorre”, Espinosa responde que:

[...] a partir da extensão, como Descartes a concebe, a saber, como uma massa em repouso, não só é difícil, como dizes, demonstrar a existência dos corpos, mas é totalmente impossível. Com efeito, a matéria em repouso perseverará, o quanto é em si, em seu repouso e não será excitada ao movimento senão por uma causa externa mais potente; e por esse motivo

não hesitei em outrora afirmar que os princípios cartesianos das coisas naturais são inúteis, para não dizer absurdos. (Ep81, GIV, 332).

Para Espinosa, a matéria é mal definida por Descartes através da mera tridimensionalidade. E se Espinosa acha suficiente contrapor-lhe sua definição como “um atributo que exprima uma essência eterna e infinita”, deve ser porque, assim, ela tem que passar a ser constitutiva do ente do qual nada de real se nega, ou seja, deixa de situar-se fora de Deus e de ficar ao aguardo de que Ele, como princípio motor externo, tome a livre decisão de excitar na extensão o movimento que é requerido à formação da multiplicidade interna ao mundo físico. Ao ser integrada à essência divina, a extensão torna-se, tanto quanto o pensamento, dotada de uma atividade e de uma clareza intrínsecas, que faz dos próprios corpos muito mais do que partes de uma massa sombria e inerte e *sobre* a qual incidiriam, do exterior, o movimento dinamizador e a luz da inteligibilidade. É inegável que, tanto em Espinosa quanto em Descartes, esse movimento e essa luz, em última instância, vêm de Deus; mas, para Espinosa, eles não sobrevivem aos corpos, antes emergindo desde dentro destes últimos, tornando-os sempre animados e inteligíveis em algum grau (EIIp13esc; GI, 96).

Se é cabível falar de certo materialismo em Espinosa, isso não pode corresponder a um reducionismo que limite o ser à matéria e elimine a autonomia ontológica do pensamento, mas sim a essa sistemática redignificação ou elevação da matéria ao mesmo patamar do pensamento (EIp15esc; GI, 56), permitindo que Deus seja caracterizado não só como substância pensante incriada – como faz Descartes nos artigos 52 e 54 dos *Princípios* –, mas também como substância extensa eternamente viva (PM II, 6, GI, 259).

Diferenças selecionadas entre Descartes e Espinosa acerca dos modos

A transmissão da causalidade da *causa sui* aos seus atributos e destes aos seus modos não é adventícia ou arbitrária. Ela não se dá “por favor” de Deus, deixando o mundo, por assim dizer, “muito obrigado”, eternamente endividado para com Ele, que sempre poderia, então, exigir uma impagável restituição mediante culto, oferendas, penitência ou obediência, à imagem de um monarca humano (EIIp3esc; GII, 87 e El Apêndice, GII, 77-83). Ao contrário, como ensinam a definição 7 e seu legado demonstrativo em *Ética I*, Deus existe e age a partir da só necessidade de sua natureza (EIp17corol.2, GII, 61 e p. 32, GII, 72). Tudo que Ele faz flui necessariamente d’Ele, assim como da natureza do triângulo, desde toda a eternidade e pela eternidade, segue que seus três ângulos igualam dois retos (EIp17esc; GII, 61ss).

Longe de opor o livre e o necessário, Espinosa – contra quase toda a tradição judaico-cristã – os integra nesta peculiar noção de livre necessidade: é livre aquilo que consegue ser e fazer na realidade o que sua essência ou natureza determina que ele necessariamente seja e faça, desde que nada de exterior lhe impeça, ou melhor, desde que tenha potência suficiente para vencer obstáculos externos, potência que constitui justamente sua liberdade. Ser livre não é poder ser e fazer tudo que se quer, mas ter força suficiente para ser e fazer, no seio da realidade, o que a natureza de algo exige que ele seja e faça, numa exigência que nada tem de coativo, visto que provém da própria constituição essencial da coisa.

Segundo Espinosa, para todo acontecimento deve ser assinalada a causa ou razão tanto por que ocorre quanto por que não ocorre (Elp11.Aliter, GII, 52). Dá-se, conseqüentemente, um desequilíbrio lógico-ontológico na tradicional noção do possível como o que, podendo igualmente tanto ser quanto não ser, nem é nem não é, pairando num limbo indeterminado; não, tudo que não for autocontraditório acabará inevitavelmente por acontecer, se algo de externo não o inibir. Se nada obstar, ocorrerá; se nunca ocorrer, algo obstava e não era propriamente possível o que assim parecia ser. Não há, objetivamente falando, os chamados futuros contingentes, malogros metafísicos que sempre puderam ser, mas nunca foram nem serão; há apenas ignorância, por parte de um intelecto finito, acerca das causas determinantes (Elp29, GII, 70; Elp33 esc.1, GII, 74; CM I, 3, GI, 240ss). Se Deus existe, então o possível é desequilibrado em favor do ser, no qual finalmente o possível se dissolve. Pois Deus, substância única, infinito quanto ao pensamento, à extensão e a tudo mais, não tem um exterior desde onde algo pudesse obstar-Lhe. Logo, tudo que pode cair sob Seu intelecto infinito – capaz de conceber não só a essência de cada coisa, mas também a ordem da natureza inteira – há de ser necessariamente feito por Deus, seguindo-se de Sua natureza como “infinitas coisas em infinitos modos” (Elp16, GII, 35). Portanto, no sentido em que Deus é dito causa de si, é a dizê-lo também causa de todas as coisas (Elp25esc; GII, 68). E decorre daí que Deus, por si e não *per accidens*, é causa eficiente e causa primeira de todas as coisas que podem cair sob Seu intelecto infinito, não Lhe sendo dado não fazê-las, ou fazê-las de outra maneira ou em outra ordem (Elp33, GII, 73) – como se as reservasse num estoque de alternativas potenciais a serem cotejadas e escolhidas – sem que isso, porém, Lhe macule com qualquer impotência (Elp16cor1,2,3, GII, 60-61; Elp17esc; GII, 61ss). Aliás, mesmo para o intelecto finito, algo dessa atitude de dissolução do possível no ser permanece na maneira como Espinosa concebe o que seja definir algo, pois a resposta da pergunta “o que é?” já não será um enunciado em que apenas se compõem propriedades quiditativas consistentes, mas a narração do caminho pelo qual o ente a ser

definido é reconduzido a uma causa eficiente próxima, a partir da qual, então, seja recontada a gênese inteligível da coisa.

Mas as infinitas coisas que se seguem como infinitos modos da substância única não são apenas necessária e eternamente geradas pela causalidade divina. Elas são geradas *em* Deus, como modos que têm algum tipo – restando dizer qual tipo – de “inerência” na substância: “as coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (Elp25corol, GII, 68). Por outras palavras: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva” (Elp18, GII, 63). Para Descartes, ao contrário, “em Deus há apenas atributos e não propriamente modos ou qualidades, porque não se deve entender n’Ele nenhuma alteração”, como se lê no artigo 56 dos *Princípios* (Descartes, 2002, p. 71-71, A.T. VIII, 24). Para Descartes, um cavalo branco correndo agora à esquerda da estrada é uma substância extensa criada fora de Deus e dotada de propriedades, modos, qualidades e acidentes que ocorrem nessa exterioridade; assim como minha mente é uma substância pensante, criada fora de Deus, que pensa tais ideias sobre esse cavalo e, assim, também se modifica e é afetada com tais pensamentos, sem afetar o próprio Deus. Para Espinosa, porém, esse mesmo cavalo e essas mesmas ideias são modificações de uma só e mesma substância, expressas, porém, sob atributos diversos, seguindo sempre uma única ordem e conexão causal determinada pela natureza divina (ElIp7esc; GII, 89).

Descartes, estabelecendo uma causalidade transitiva entre a substância divina, de um lado, e as substâncias criadas, com seus atributos e modos, de outro, protege Deus de ser afetado pelas modificações que, então, radicam nessas substâncias isoladas. Espinosa, ao contrário, tem que reformular a própria relação de inerência e a própria concepção da substância como sujeito, suporte, sustentáculo, subjacente, etc. Porque Deus ou seus atributos passam a ser considerados, na filosofia espinosana, como afetados pelas modificações que Ele causa em si mesmo. É certo que, como se lê no corolário 2 da proposição 20 de *Ética I*, “Deus, ou seja, todos os atributos de Deus, são imutáveis” (GII, 64). Mas, como dito anteriormente, mudanças no nível das relações parciais dentro do gênero não precisam necessariamente implicar mudanças na resultante total. Assim, já na proposição 28 de *Ética I* e, depois, a partir da proposição 9 de *Ética II*, proliferarão variações da distinção entre, de um lado, Deus ou algum de seus atributos “considerado enquanto afetado por algum modo (*quatenus aliquo modo affectum consideratur*)” e, de outro, Deus ou algum de seus atributos considerado “enquanto infinito” (*quatenus infinitus*).

Essa dupla consideração – beneficiária da terceira cláusula do princípio de não contradição, como se vê pelo uso do operador *quatenus* – corresponde à célebre

diferenciação interna da realidade entre *Natureza naturante* (a substância e seus atributos) e a *Natureza naturada* (todos os modos), traçada por Espinosa no escólio da proposição 29 de *Ética I* (GII, 71). Destarte, para finalizar a apresentação da peculiar concepção espinosana da causalidade essencialmente exercida pela *causa sui*, eu gostaria de reunir a distinção *naturante* e *naturado* e a definição 7. Aliás, o próprio texto do escólio da proposição 29 já articula em si esse feixe de conceitos, ao dizer que por “natureza naturante” nos cumpre entender Deus enquanto considerado como causa livre; ao passo que por “natureza naturada” cumpre entender tudo isso que se segue de Deus..., mas ainda em Deus.

Ora, a definição 7 discerne de forma rigorosa o agir da coisa livre e o operar da coisa coagida. Como já foi minuciosamente observado por Pierre Macherey (1992), esse discernimento é empregado de forma sistemática ao longo de *Ética I*. E ele remonta – embora não se reduza – ao próprio discernimento aristotélico entre, respectivamente, a *praxis* (ação) e a *poiesis* (produção). Ambas são formas do fazer. Mas, na primeira, o resultado do fazer é a própria execução do fazer. Como dizia Aristóteles: na *praxis*, o bem agir é seu próprio fim (EN 1140b1ss). Por isso, terminado o agir, seu resultado próprio não perdura e só tem acesso a ele quem nalguma medida o realiza. Ninguém pode, por exemplo, passear em meu lugar, pois o passeio não é chegar aqui ou ali, mas sim a própria ação de estar em movimento, ação que, uma vez cessada, faz com que o passeio também cesse. Algo foi feito, mas o seu *quid* não é exatamente o de uma coisa e sim de um acontecimento. E tampouco haverá passeante que, enquanto tal, não esteja a passear, deixando de ser passeante tão logo seu passear cesse. No tipo de fazer que é a ação, aquele que faz, seu fazer e o que é feito são inseparáveis. Já na produção, por exemplo, de um navio, assim que este é produzido o construtor não precisa continuar trabalhando para que o navio perdure. E, durante o processo de produção, ele pode, caso precise, pedir que seu auxiliar termine o serviço por ele, pois o efeito possui uma exterioridade ontológica em relação ao fazer do construtor.

Como bem observa Steven Nadler (2008, p. 62), a causalidade exercida pela *causa sui* relativamente aos seus modos imanentes não se esgota naquilo que os escolásticos chamavam de causalidade segundo o ser (*causalitas secundum esse*, que Espinosa menciona na *Ética*: Elp24dem, GII, 67; Ellp10esc, GII, 52), a qual, sendo responsável pela conservação do efeito na existência, também não pode parar de exercer-se sem que, *ipso facto*, o efeito desapareça. Mas a causa imanente inclui, além da causalidade segundo o ser, esse requisito da inerência do efeito na causa e que cabe finalmente elucidar. Ora, na *praxis*, justamente, o resultado está na ação e a ação está no agente, mas de forma que o agente, enquanto agente, só o seja na ação. Assim como o passeio não existe fora do passear de um passeante, assim também não existe naturado

fora do “naturar” do naturante. E o naturante, por sua vez, não o é senão enquanto estiver a “naturar” o naturado. A bem dizer, Ele não pode não fazê-lo, posto que “Deus não opera pela liberdade da vontade” (Elp32scol.1, GII, 74); Ele age a partir da só necessidade de sua essência. Por isso mesmo, Ele não é exatamente um sujeito, ou seja, algo ontologicamente independente da realização de Sua ação. Deus só é causa de Si sendo causa de todas as coisas, entendidas como modos que n’Ele estão menos como propriedades adjetivas e mais como maneiras adverbiais, acontecimentos, fatos. Mediante o paradigma prático que aqui proponho, ficam integrados o traço da inerência e o traço da causalidade, porque na ação o efeito é um acontecimento *no* agente, o qual, é preciso insistir, não se confunde com um sustentáculo ou um proprietário, já não mais anônimo – visto serem conhecidos seus atributos –, mas cuja identidade pudesse estar pré-constituída desde fora de seu trabalho contínuo e eterno: “é tão impossível conceber que Deus não age quanto conceber que Deus não é” (Elp3esc; GII, 87). É esse trabalho, esse exercício de si que os modos imanentes da substância – inclusive ideias e corpos finitos – herdaram da necessidade da natureza divina, fazendo com que toda coisa seja essencialmente uma causa: “nada existe de cuja natureza não siga algum efeito” (Elp36, GII, 77). Pois a própria essência da substância não é uma coleção consistente de predicados, mas uma essência atuosa.

Se a filosofia de Espinosa é uma ética desde sua ontologia, é porque Deus não cria, não produz nem sustenta o mundo. Ele o pratica.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária

AQUINO, T. *O ente e a essência*. São Paulo: Vozes, 2013.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.

ARNAULD, A.; NICOLE, P. *Lógica ou a arte de pensar*. Lisboa: Clouste Gulbenkian, 2016.

DESCARTES, R. *Princípios de filosofia (Parte I)*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

ESPINOSA, B. *Breve tratado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ESPINOSA, B. *Cartas*. Belo Horizonte: Autêntica, em produção (s/d).

ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2015.

ESPINOSA, B. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.