



## O PROBLEMA DA UNICIDADE DIVINA NO *BREVE TRATADO DE ESPINOSA*

LUIS MARCELO RUSMANDO<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo compreende uma análise das razões por meio das quais Espinosa justifica a unicidade divina no *Breve tratado*, a fim de vislumbrar sob que princípios o filósofo sustenta ter chegado ao estabelecimento da existência de Deus, isto é, de um *ser do qual é afirmado tudo, a saber, infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero*. Propomos defender que, em dita obra, ao conceder aos atributos o tratamento explícito de substâncias, o jovem Espinosa se depara com a difícil tarefa de (i) superar a autonomia ontológica dos atributos; (ii) conciliar, num mesmo ser, a multiplicidade substancial que os atributos compreendem; (iii) demonstrar que tal ser tem existência real, ou, em outras palavras, é portador de um estatuto ontológico próprio. Com base nessa interpretação, propomos evidenciar que Espinosa dispõe o início da *Ética*, de tal sorte a superar os entraves ontológicos de sua filosofia jovem, definindo atributo como aquilo que constitui a essência da substância, e não como sendo propriamente uma destas, o que lhe permite estabelecer a unicidade divina, não como mera noção segunda de conjunto, mas como conciliação de uma infinita diversidade de gêneros, numa mesma e única substância.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espinosa; Substância; Atributos; Deus; Unicidade.

**ABSTRACT:** This article provides an analysis of the reasons through which Spinoza justifies divine uniqueness in the *Short Treatise*, aiming to understand under which principles the philosopher claims to have established the existence of God, that is, of a being of whom everything is affirmed, namely, infinite attributes, each of which is infinitely perfect in its kind. We propose to argue that, in said work, by granting attributes the explicit treatment of substances, young Spinoza faces the challenge of (i) overcoming the ontological autonomy of attributes; (ii) reconciling the substantial multiplicity that attributes entail within the same being; (iii) demonstrating that such a being has real existence, or, in other words, possesses its own ontological status. Based on this interpretation, it seeks to show that Spinoza sets the beginning of the *Ethics* in a way to overcome the ontological obstacles of his early philosophy, defining attribute as what constitutes the essence of substance, not as a substance itself, which allows him to establish divine uniqueness, not as a mere secondary notion of set, but as the conciliation of an infinite diversity of genres, in the same and unique substance.

**KEYWORDS:** Spinoza; substance; attributes; God; uniqueness.

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto de Filosofia Geral da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: lmrusmando@uesc.br.

No início do segundo capítulo da primeira parte do *Breve tratado*, após afirmar ter demonstrado a existência de Deus no capítulo anterior, e de defini-lo, “para expressar claramente a nossa opinião sobre isso” KV I, 2 [2], Espinosa observa a necessidade de formular quatro pontos, os quais passa a expor e demonstrar. Ao exhibir o primeiro ponto, o filósofo insere uma nota de rodapé, na qual também desenvolve a demonstração dos quatro pontos, com moderadas diferenças em relação à abordagem que assume no corpo do texto. No primeiro apêndice da obra, por sua vez, o filósofo volta a se ocupar dessa abordagem, mas, antecipando o método que adotará na *Ética*, o faz de forma geométrica: de início estabelece 7 axiomas, com base nos quais, em seguida, numa ordem diferente à assumida no segundo capítulo, demonstra os 4 pontos em questão, agora sob a forma de proposições; por último, expõe um corolário, a modo de conclusão das demonstrações precedentes.

A estratégia geral de Espinosa nessas abordagens consiste em demonstrar a existência formal ou real (isto é, necessária) dos atributos (aos quais dá o tratamento de substâncias), de tal sorte a podê-los afirmar como sendo tudo o que existe e pode existir na Natureza, e, assim, ao equiparar a Natureza a Deus, também podê-los afirmar deste, corroborando sua definição, segundo a qual, “[Deus] é um ser do qual é afirmado tudo, a saber, infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero” KV I, 2 [1].

É preciso observar que Espinosa chega a tal estabelecimento, movendo-se inteiramente no âmbito do infinitamente perfeito em seu gênero (de acordo à linguagem do segundo capítulo) ou do infinito e sumamente perfeito em seu gênero (de acordo à linguagem do apêndice), o que, concretamente, apenas lhe permite concluir a existência necessária de tudo aquilo que seja substância. Essa conclusão, assim, embora atenda aos interesses argumentativos de Espinosa, de demonstrar que as substâncias que existem em ato compreendem as únicas plausíveis de existência, lhe impõe a incumbência de superar a sua evidente autonomia ontológica, com vistas à unicidade divina: se toda substância existe necessariamente, dado que ela é infinitamente perfeita em seu gênero, em que medida é possível sustentar que as substâncias que existem na Natureza, longe de compreendem seres autônomos, compreendem afirmações de um mesmo ser, ou, em outras palavras, os seus atributos?

Espinosa evidencia ser consciente de que a autonomia ontológica dos atributos compreende um entrave a ser superado no *Breve tratado*; não por acaso, após formular e demonstrar os quatro pontos que acima referimos, no restante do segundo capítulo, e no primeiro dos diálogos que em seguida insere, o filósofo assume a difícil tarefa de justificar a unicidade divina, ou, em outras palavras, de explicar em que medida “todos esses atributos que

existem na Natureza não são senão um ser único, e de nenhuma maneira seres diversos” KV I, 2 [17].

No presente artigo, propomos analisar as razões pelas quais Espinosa se esforça em justificar a unicidade divina no segundo capítulo do *Breve tratado* e no primeiro diálogo da obra. Desta maneira, objetivamos evidenciar que o filósofo se esbarra com obstáculos de cunho ontológico que não consegue ultrapassar, e que, certamente, o impulsam a dispor a *Ética*, quanto à questão dos atributos, com vistas à superação dos entraves de sua filosofia jovem.

### **Primeira razão – as provas da existência de Deus**

Após formular e demonstrar os quatro pontos aos quais nos referimos acima, ainda no segundo capítulo do *Breve tratado*, Espinosa justifica a unicidade divina por meio de três razões. A primeira faz referência direta à demonstração da existência de Deus, da qual o filósofo dera conta no primeiro capítulo da obra, e à sua definição, que inaugura o segundo capítulo. Espinosa nos diz:

As razões pelas quais dissemos que todos esses atributos que existem na Natureza não são senão um ser único, e de nenhuma maneira seres diversos, porquanto podemos entender clara e distintamente a um sem o outro e este sem aquele, são estas:

Porque já descobrimos anteriormente que deve existir um ser infinito e perfeito, pelo qual não se pode entender outra coisa senão um ser tal que dele se deve afirmar absolutamente tudo. Com efeito, assim como a um ser que tem alguma essência se lhe devem atribuir [alguns] atributos, e tantos mais atributos quanto mais essência se lhe atribui, assim também, em consequência, um ser que é infinito deve ter infinitos atributos. É isso é justamente o que chamamos um ser perfeito. (KV I, 2 [17])

Para justificar a unicidade divina, em primeira instância, Espinosa nos diz que os *atributos que existem na Natureza não são senão um ser único, e de nenhuma maneira seres diversos*, na medida em que já fora por ele descoberto que existe um ser infinito e perfeito, definido como sendo aquele do qual tudo é afirmado. Desta maneira, somos levados a analisar as provas por meio das quais Espinosa demonstra a existência desse ser, no primeiro capítulo da obra que nos ocupa.

Ainda que sejam evidentes as semelhanças entre as provas da existência de Deus que Espinosa expõe no *Breve tratado* e as provas cartesianas, cabe observarmos que não é o nosso objetivo traçar uma comparação entre elas, nem, sequer, aprofundar o estudo daquelas.<sup>2</sup> Tendo

---

<sup>2</sup> Para analisar a comparação entre as provas que Espinosa expõe no *Breve tratado* e as provas cartesianas, e para analisar aquelas em profundidade, recomendamos consultar a pormenorizada abordagem de Mignini, contida na

em vista o que nos ocupa, a saber, a unicidade divina, nos limitaremos a verificar em que medida as provas em questão demonstram, com efeito, a existência de Deus, conforme definido por Espinosa, isto é, como sendo um ser do qual tudo é afirmado, de tal sorte a ser possível assumir que os atributos, longe de compreenderem seres autônomos, são afirmações divinas.

Espinosa demonstra a existência de Deus por meio de três provas, dois *a priori*, e uma *a posteriori*. Segundo as primeiras:

A cerca do primeiro ponto – a saber, se existe um Deus –, nós dizemos que isto pode ser demonstrado:

Primeiro *a priori*, como se segue:

1. *Tudo o que nós clara e distintamente entendemos pertencer à natureza de uma coisa, nós o podemos afirmar também como verdade desta coisa. Mas podemos entender clara e distintamente que a existência pertence à natureza de Deus. Logo.* (KV I, 1 [1])

E também de outra maneira:

2. *As essências das coisas são desde toda a eternidade e permanecerão imutáveis por toda a eternidade.*

*A existência de Deus é essência. LOGO.* (KV I, 1 [2])

Ao formular a premissa maior da primeira prova, após o termo *natureza*, Espinosa insere uma nota de rodapé, segundo a qual:

Entenda-se: a natureza determinada, pela qual a coisa é aquilo que ela é, e que não pode, de maneira nenhuma, ser separada dela sem também aniquilar a coisa. Assim, à essência de um monte<sup>3</sup> pertence que tenha um vale ou [em outros termos] a essência de uma montanha é que tenha um vale: o que é verdadeiramente eterno e imutável e deve sempre estar no conceito de um monte, ainda que este não exista nem nunca tenha existido. (KV I, 1, nota 48)

Essa nota contém certas ambiguidades, que achamos importante elucidar, na medida em que ela nos ajuda a melhor compreender as provas *a priori*; vejamos: ao redigir a primeira prova, por meio da nota em questão, Espinosa nos diz que está se referindo à *natureza determinada* de uma coisa, e, a seguir, que se refere a algo pelo *qual a coisa é aquilo que ela é, e que não pode, de maneira alguma, ser [separado] dela sem também aniquilar a coisa*. Nessa instância, o filósofo nos faz duvidar: o que é isso pelo *qual a coisa é aquilo que ela é*: (i) a natureza

---

edição original e tradução do *Breve tratado*: MIGNINI, Filippo. *Spinoza. Korte Verhandeling / Breve trattato*, pp. 399-455. Também, recomendamos a consulta das abordagens de Gueroult, em: GUEROULT, Martial. *Spinoza I: Dieu (Ethique, I)*. Apêndice N° 8, § III; e de Falgueras Salinas, em: SALINAS, Ignacio Falgueras. *El Establecimiento de la Existencia de Dios en el Tractatus Brevis de Espinosa*, pp. 101-119.

<sup>3</sup> Quanto ao uso dos termos *montanha* e *monte*, nessa nota, optamos por seguir a tradução de Atilano Domínguez, quem apenas usa o termo *montanha*, certamente por considerá-lo (acertadamente, segundo a nossa interpretação) sinônimo de *monte*, em: DOMÍNGUEZ, Atilano. *Spinoza, Tratado breve*, p. 55, nota 1. Doravante, assim, em referências a essa nota, apenas usaremos o termo *montanha*.

determinada (conforme nos leva a pensar se apenas considerarmos a nota) ou (ii) *tudo o que nós clara e distintamente entendemos pertencer à natureza de uma coisa* (conforme vinha dizendo ao expor a prova)? Em suma, isso pelo *qual a coisa é aquilo que ela é* compreende a sua natureza ou aquilo que clara e distintamente entendemos pertencer à sua natureza?

Por sua vez, Espinosa expõe um exemplo: *à essência de [uma montanha] pertence que tenha um vale*; e, em seguida, por meio da conjunção *ou*, o explica de outra maneira: *a essência de uma montanha é que tenha um vale*. Considerando o início do exemplo, conforme exposto pela primeira vez (*à essência de [uma montanha] pertence...*), somos levados a assumir que o filósofo considera sinônimos os termos *natureza* e *essência*, na medida em que, na prova, vinha referindo-se ao que *clara e distintamente entendemos pertencer à natureza de uma coisa*. Com efeito, o verbo *pertencer* e a sua regência preposicional (*pertencer à*), na medida em que se refere, na formulação da prova, à *natureza*, e, na formulação do exemplo, à *essência*, nos dá a entender que há equivalência entre tais termos, e que, assim, Espinosa os usa indistintamente. Contudo, na segunda formulação do exemplo, o filósofo nos diz que *ter um vale* é a essência da montanha<sup>4</sup>, o qual nos dá a entender que é a essência a que pertence a outra coisa (ter um vale, à montanha), e não que há algo que pertence à essência.

Em suma, considerando o exemplo da nota, inicialmente somos levados a assumir que *natureza* e *essência* são sinônimas, na medida em que há algo que pertence a elas; no entanto, em seguida, somos levados a assumir que é a essência a que pertence a uma coisa, e não uma coisa a que pertence a ela, o qual nos dá a entender que *natureza* e *essência* são coisas distintas.

Nas ulteriores abordagens do *Breve tratado*, Espinosa mantém essas ambiguidades, acreditamos que pela falta de coesão terminológica que vigora na obra. Contudo, com vistas a melhor compreender as provas *a priori* da existência de Deus, convêm-nos elucidar as ambiguidades em questão, recorrendo ao prefácio à segunda parte do *Breve tratado*, no qual Espinosa expõe a regra através da qual é possível estabelecer o que pertence à natureza de uma coisa. O filósofo nos diz:

*Pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o qual ela não pode existir nem ser entendida; porém não só isso, mas de tal maneira que a proposição seja sempre reversível, a saber, que o que se afirma também não pode, sem a coisa, existir nem ser entendido. (KV II, pref. [5])*

---

<sup>4</sup> Ainda em relação à nota anterior, cabe observarmos que Atilano Domínguez, para evitar essa ambiguidade, a nosso ver, de forma não acertada, acrescenta entre parênteses a proposição *de*, como se segue: “[...] *Y así, a la esencia de una montaña pertenece que tenga un valle o, en otros términos, (de) la esencia de la montaña es que tenga un valle [...]*”. Ibidem.

De acordo com a regra, o que pertence à natureza de uma coisa compreende algo sem o qual a coisa não pode existir nem ser entendida, e, reciprocamente, algo que, sem a coisa, tampouco pode existir nem ser entendido. Desta maneira, uma coisa não pode existir nem ser entendida sem aquilo que pertence a sua natureza, e, por sua vez, aquilo que pertence à natureza de uma coisa, sem esta, tampouco pode existir nem ser entendido. Assim, entre aquilo que pertence à natureza de uma coisa e esta há uma relação de reciprocidade ontológica e epistemológica, na medida em que um não pode existir nem ser entendido sem o outro, e vice-versa.

Com base na regra, assim, podemos resolver a primeira ambiguidade da nota que nos ocupa. Com efeito, observamos que a regra coincide com aquilo que Espinosa nos diz, na nota, após esclarecer que, ao redigir a primeira prova, refere-se à *natureza determinada* de uma coisa; vale lembrar: isso pelo *qual a coisa é aquilo que ela é, e que não pode, de maneira alguma, ser [separado] dela sem também aniquilar a coisa*. Assim, é possível assumir que, com essa sentença, Espinosa não nos explica propriamente o que é a *natureza determinada* de uma coisa, mas aquilo que, conforme afirma na prova, entendemos, com clareza e distinção, pertencer à natureza determinada.

Desta maneira, interpretamos a nota, como se segue: inicialmente, com os termos *natureza determinada*, Espinosa esclarece a que tipo de natureza se refere ao redigir a prova, e, em seguida, esclarece propriamente o que põe na primeira sentença da prova, ou seja, esclarece o que é *tudo o que nós clara e distintamente entendemos pertencer à natureza de uma coisa*, nos dizendo ser aquilo *pelo qual a coisa é aquilo que ela é, e que não pode, de maneira alguma, ser [separado] dela sem também aniquilar a coisa*.

A partir do que estabelece a regra, por sua vez, também podemos esclarecer a segunda ambiguidade da nota. Lembremos: ao expor o exemplo, inicialmente Espinosa nos diz que à essência de uma montanha pertence que tenha um vale, e, em seguida, ao expô-lo em outros termos, que a essência da montanha é que tenha um vale, o qual, com vistas ao que vinha expondo na prova, nos levava a duvidar se *essência* e *natureza* são ou não equivalentes. Contudo, se consideramos o que o filósofo nos diz a respeito do exemplo, após a sua segunda formulação, e o associamos ao que estabelece a regra, podemos inferir que *essência* não equivale a *natureza*, mas que é precisamente o que entendemos clara e distintamente pertencer a esta. Com efeito, por um lado, na segunda formulação do exemplo da nota, após afirmar que *a essência de uma montanha é que tenha um vale*, Espinosa acrescenta: *o que é verdadeiramente eterno e imutável e deve sempre estar no conceito de [uma montanha]*; por outro lado, ao

formular a regra, o filósofo nos diz que o que pertence à natureza de uma coisa é *aquilo sem o qual ela não pode existir nem ser entendida*. Assim, é possível assumir que a essência de uma coisa é o que pertence à natureza desta (no caso do exemplo, ter um vale pertence à natureza da montanha), de tal sorte que, de acordo com a nota, a essência sempre deve estar contida no conceito da coisa (ter um vale, no conceito de montanha), e, assim, de acordo com a regra, sem a essência, a coisa não pode ser entendida (sem o fato de ter um vale, entender a montanha).

Em suma, com vistas ao que Espinosa estabelece na regra para determinar o que pertence à natureza de uma coisa, resolvemos as ambiguidades que identificamos na nota, da seguinte maneira: (i) isso pelo *qual uma coisa é aquilo que ela é* não compreende a sua natureza, mas aquilo que entendemos clara e distintamente pertencer a sua natureza; e (ii) *natureza e essência* não são equivalentes; essência é o que pertence à natureza de uma coisa, de tal sorte que a essência sempre deve estar contida no conceito da coisa, e, portanto, que a coisa não pode ser entendida sem a essência.<sup>5</sup>

Um último aspecto devemos ponderar da nota, a fim de recolher todos os elementos necessários para a análise das duas provas *a priori* que acima citamos. Conforme já observamos, ao formular por segunda vez o exemplo, Espinosa nos diz que a essência da montanha (isto é, ter um vale) é uma verdade eterna e imutável, de tal sorte que sempre deve estar contida no conceito de montanha; e acrescenta: *ainda que [esta] não exista nem nunca tenha existido*. Espinosa nos mostra, assim, que a essência de uma montanha é uma verdade eterna e imutável, mas não a sua existência, na medida em que, conforme observa Falgueras Salinas, “as essências são, pois, com independência da existência. Há um [ser da essência], radical e frontal em relação ao [ser da existência], dado que as essências são inalteráveis e eternas, não assim as existências”.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Observamos que, no pensamento espinosano, e, em específico, em aquele contido na obra que nos ocupa, o conceito de *natureza* exige uma análise pormenorizada, na medida em que Espinosa não chega a desenvolvê-lo ou esclarecê-lo pontualmente. No entanto, a partir das passagens que agora nos ocupam, e de seu contexto, seguindo o raciocínio da nossa interpretação, podemos traçar um significado para o conceito de *natureza*; para tanto, fazendo-a nossa, tomamos emprestada a interpretação da professora e filósofa Marilena Chauí, quem observa: “[...] a introdução da noção de *natureza da coisa* e de percepção clara e distinta *da natureza da coisa* indica que Espinosa não só já deu à clareza e à distinção cartesianas o sentido espinosano de *idea vera*, mas também que já considera inseparáveis essência da coisa e existência da coisa (essa inseparabilidade é exatamente a *natureza da coisa*) [...]” CHAUI, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, Vol. 1, p. 372.

<sup>6</sup> Falgueras Salinas amplia a sua apreciação, lembrando o que Espinosa declara nos *Pensamentos metafísicos*, (o qual, embora pensemos corresponda ao exposto nessa parte do *Breve tratado*, não achamos conveniente incluir no corpo do texto, para ater-nos, apenas, à exegese desta obra): “nos CM, Espinosa explica o que entende por *esse essentiae* e *esse existentiae*: o <ser da essência> não é mais do que o modo como estão contidas as coisas na sua causa, os atributos divinos; enquanto que o <ser da existência> é a mesma essência das coisas fora de sua causa, Deus, e em si considerada (CM, c. II, CG, I p. 238, 8-16). A existência se atribui às coisas depois de terem sido criadas, enquanto as essências não são criadas, senão eternas (CM, c. II, CG, I, p.239, 1- 4). Onde se vê nitidamente que a existência não é outra coisa que um efeito, modo ou consideração distinta da essência mesma (tradução

\*\*\*

Elucidadas as ambiguidades da nota, e recolhidos os elementos que dela nos interessam, passemos a analisar as provas *a priori*. Assumindo como fundamento de verdade o entendimento claro e distinto, na primeira prova, Espinosa estabelece que, na medida em que entendemos clara e distintamente que a existência pertence à natureza de Deus, podemos entender que sua existência é uma verdade, ou, em outras palavras, que Deus existe.

Por meio da nota que acima analisamos, e da regra à que recorreremos para elucidar suas ambiguidades, podemos ampliar a análise dessa prova. Com efeito, conforme verificamos, aquilo que entendemos clara e distintamente pertencer à natureza de uma coisa é a essência desta, e, por sua vez, a essência é aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser entendido, e, também, aquilo que não pode existir nem ser entendido sem a coisa. Desta maneira, com base no que estabelece a primeira prova, podemos afirmar que a essência de Deus é a existência, de tal sorte a devermos assumir uma reciprocidade entre esta e aquele: a existência é aquilo sem o qual Deus não pode existir nem ser entendido, e, reciprocamente, é aquilo que não pode existir nem ser entendido sem Deus. A relação de reciprocidade ontológica e epistemológica entre a existência e Deus, assim, não apenas garante que este existe, senão que existe necessariamente, visto que, se assim não fosse, forçoso seria poder negar a própria existência.

A segunda prova corrobora a nossa análise precedente: após afirmar a eternidade e a imutabilidade das essências (conforme adiantara na nota), Espinosa afirma que a existência é a essência de Deus, e, assim, não apenas conclui a sua existência, mas também a sua existência necessária: se as essências são eternas e imutáveis, e a existência é a essência de Deus, Deus existe desde toda a eternidade e permanecerá imutável por toda a eternidade.

Em suma, por meio das duas provas *a priori*, Espinosa nos mostra que, ao contrário do que ocorre com os modos (como é o caso da montanha, exposto como exemplo da nota), em Deus, há uma reciprocidade entre sua essência e sua existência, de tal sorte a entender clara e distintamente que Deus existe, ou, em outras palavras, a poder afirmar que sua existência é uma verdade. Assim, sempre tendo em vista que as essências são eternas e imutáveis (conforme Espinosa adianta na nota que insere ao redigir a primeira prova, e estabelece na premissa maior da segunda), é preciso assumir, por sua vez, que a existência de Deus é necessária.

---

nossa).” SALINAS, Ignacio Falgueras. *El Establecimiento de la Existencia de Dios en el Tractatus Brevis de Espinosa*, pp. 102-103.

\*\*\*

Após demonstrar a existência de Deus *a priori*, Espinosa apresenta uma prova *a posteriori*, segundo a qual:

Se o homem tem uma ideia de Deus, então Deus deve existir formalmente. Mas o homem tem uma ideia de Deus. LOGO. (KV I, 1 [3])

Em seguida, Espinosa explica e demonstra as duas premissas do argumento, por meio de outros argumentos que vão se desdobrando. A fim de evitar citar e analisar em profundidade todos eles, por considerá-los não diretamente relacionados ao nosso objetivo, propomos resumí-los, tecendo alguns fragmentos textuais dessa parte da obra, como se segue:

Espinosa demonstra a premissa maior da prova, isto é, que *se o homem tem uma ideia de Deus, então Deus deve existir formalmente*, argumentando que “a causa desta ideia deve existir [ser] formalmente, e conter em si mesma tudo o que a ideia contém objetivamente” KV I, 1 [4]. Para nos explicar esse raciocínio, o filósofo se apoia em três princípios fundamentais, a saber: “1) que as coisas cognoscíveis são infinitas; 2) Que um intelecto finito não pode conter o infinito; 3) Que um intelecto finito não pode entender nada por si mesmo se não está determinado por algo exterior” KV I, 1 [5]. Espinosa articula esses princípios, traçando o seguinte argumento geral: se as coisas passíveis de conhecimento existem em número infinito (de acordo ao primeiro princípio), e se um intelecto finito não pode conter o infinito, isto é, “não tem poder para entender tudo simultaneamente, [nem] tampouco tem poder, por exemplo, para começar ou pôr-se a entender isto antes daquilo, ou aquilo antes disto” KV I, 1 [5] (de acordo ao segundo princípio), ao intelecto humano, que é finito, “não sendo determinado por nenhuma coisa externa [...] ser-lhe-á impossível [...] poder entender o que quer que seja” KV I, 1 [7] (de acordo ao terceiro princípio).

Assim, Espinosa conclui que a causa das ideias que o intelecto humano tem é “[...] uma causa exterior que obriga o homem entender uma coisa antes de outra, sendo isso nada outro senão que as coisas que existem formalmente e estão umas mais próximas a ele do que outras, cuja essência objetiva está em seu intelecto” KV I, 1 [8]. Em outras palavras, o filósofo conclui que o homem conhece, na medida em que as causas das ideias que seu intelecto tem nada mais são do que as próprias coisas existindo, formalmente, fora dele, umas mais próximas que outras, o que justifica que ele as conheça em diferentes momentos.

Sob esse raciocínio, Espinosa tira do âmbito hipotético a premissa maior da prova *a posteriori*, e, assim, conclui a existência de Deus: “assim, visto que o homem tem a ideia de

Deus,<sup>7</sup> está claro que Deus deve existir formalmente, e não eminentemente, posto que acima ou fora d'Ele não há nada mais real ou mais excelente.” KV I, 1 [8].

Por sua vez, Espinosa demonstra a premissa menor da prova, isto é, que o homem tem a ideia de Deus, argumentando que o homem entende as propriedades divinas, as quais não podem ser por ele produzidas, por ser imperfeito. Também, Espinosa nos diz que é evidente que o homem entende as propriedades divinas, visto que:

[...] ele sabe, por exemplo, que o infinito não pode estar composto de partes diversas limitadas; que não podem existir dois infinitos, mas somente um; e esse infinito é perfeito e imutável, pois é bem sabido que nenhuma coisa busca, por si mesma, sua própria aniquilação; e que tampouco pode se transformar em algo melhor, dado que é perfeito, senão não o seria; ou tampouco que possa estar submetido a algo que proceda do exterior, já que é onipotente, etc. (KV I, 1 [9])

Espinosa nos diz que, por meio do entendimento dessas noções, o homem entende as propriedades divinas, quais sejam: infinitude, unicidade, perfeição, imutabilidade, onipotência, o qual comprova que ele tem a ideia de Deus.

Após expor a argumentação de Espinosa, quanto à explicação e demonstração da prova *a posteriori*, a podemos traçar, resumidamente, como se segue: considerando que o intelecto humano, por ser finito, não pode conhecer coisa alguma por si mesmo, devemos assumir que ele é determinado a conhecer por algo exterior, ou, em outras palavras, que as ideias que há em seu intelecto são causadas por algo que existe fora dele, o qual nada mais é do que as próprias coisas que são objeto do seu conhecimento, com existência formal, tais e quais são por ele conhecidas. Assim, o fato de o homem entender as propriedades divinas evidencia que ele tem a ideia de Deus, o qual, com vistas às considerações anteriores, demonstra que Deus existe, formalmente, conforme conhecido pelo homem.

\*\*\*

Uma vez analisadas as provas da existência de Deus, oferecidas por Espinosa no primeiro capítulo do *Breve tratado*, cabe verificar se elas, com efeito, justificam a unicidade divina, no sentido de corroborar se demonstram, com efeito, a existência de *um ser do qual tudo*

---

<sup>7</sup> Espinosa descarta a possibilidade de que essa ideia seja uma ficção, se apoiando na possibilidade de o homem conhecer; segundo tal argumento: “se a própria ficção humana fosse a única causa de sua ideia, seria impossível que o homem pudesse conhecer algo; mas ele pode conhecer alguma coisa, Logo” KV I, 1 [6]. Espinosa estende esse argumento em rodapé: KV I, 1 [3] nota 49.

é afirmado, de tal sorte a ser possível assumir que os atributos ou substâncias que existem na Natureza, longe de compreenderem seres autônomos, compreendem afirmações divinas.

Quanto às provas *a priori*, independentemente de suas diferenças, cabe frisar que Espinosa é recorrente em afirmar reciprocidade entre a essência e a existência de Deus, de tal sorte a ser possível entender clara e distintamente que ele existe; por sua vez, na medida em que o filósofo também afirma a eternidade e imutabilidade das essências, é possível assumir que Deus existe necessariamente. Contudo, cabe questionarmos: a partir dessas provas, é possível saber qual é o ser que corresponde a tal existência? O que é, concretamente, aquilo que, com clareza e distinção, entendemos existir de forma necessária?

Para responder essas questões, bem poderíamos recorrer ao argumento da prova *a posteriori*: porque o homem entende os próprios divinos, é evidente que ele tem a ideia de Deus, e, por tanto, é certo que Deus existe formalmente, havendo nele tanto quanto há objetivamente em tal ideia. Assim, podemos assumir que Deus compreende tudo aquilo que seja passível de infinitude, unicidade, perfeição, imutabilidade e onipotência. Mais uma vez, no entanto, isso nos leva a questionar: o que é aquilo que, ao certo, comporta tais próprios? Nesta instância, somos levados a questionar a utilidade das provas da existência de Deus, conforme situadas no *Breve tratado*: o que é que elas propriamente demonstram? Com vistas esse inquirido, cremos pertinente ouvir Deleuze, quem observa:

[O *Breve tratado*] começa por Deus e se instala na existência de Deus. Espinosa, nesse instante, ainda acreditava que fosse possível partir de uma ideia de Deus. O argumento *a priori*<sup>8</sup> recebe, portanto, uma primeira formulação, inteiramente de acordo com o enunciado de Descartes. Desse modo, porém, o argumento se move por inteiro no infinitamente perfeito e não nos dá nenhum meio de conhecer a natureza do ser correspondente. Do modo pelo qual está colocada no começo do *Breve Tratado*, a prova ontológica não serve estritamente para nada (tradução nossa).<sup>9</sup>

Deleuze chama a atenção para um aspecto importante, em relação ao tema que nos ocupa: por meio das provas *a priori* (e, para nós, conforme advertimos por meio das questões acima, também da prova *a posteriori*<sup>10</sup>) Espinosa se move por inteiro no âmbito do

---

<sup>8</sup> Deleuze refere-se a uma prova *a priori* e uma *a posteriori*, como sendo as que Espinosa expõe no *Breve tratado*, sendo que desdobra aquela em dois enunciados ou formulações. Nós, ao igual que Falgueras Salinas, preferimos fazer referência a três provas, duas *a priori*, e uma *a posteriori*.

<sup>9</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*, ps. 65-66.

<sup>10</sup> Quanto à segunda prova *a priori*, Deleuze observa que é um enunciado bastante escuro, fazendo referência específica à premissa menor (*a existência de Deus é essência*), e logo acrescenta: “Nós acreditamos que essa fórmula, tomada literalmente, somente pode ser interpretada sob o ponto de vista do absolutamente infinito, e não do infinitamente perfeito. Com efeito, para que a existência de Deus seja essência, é necessário que os <atributos> que constituem a sua essência constituam, ao mesmo tempo, a sua existência. É por isso que Espinosa

infinitamente perfeito, ou, em outras palavras, demonstra a existência daquilo que seja infinito e perfeito, o qual, estritamente, aplica-se a toda substância, mas não a um ser do qual devam ser afirmadas infinitas, de tal sorte a serem ditas atributos.

Com efeito, ao referir-nos aos quatro pontos que Espinosa expõe e demonstra no segundo capítulo e no apêndice do *Breve tratado*, por meio da demonstração da infinitude, perfeição, singularidade e incausalidade substanciais, o filósofo conclui que toda substância existe necessariamente, ou, em outras palavras, que é uma coisa que existe por si mesma, e a cuja essência pertence a existência, todo o qual, e nada mais, estabelecem as provas da existência de Deus. Assim, é possível observar que, nas provas, Espinosa nada acrescenta em relação ao que desenvolve nas referidas abordagens, e, assim, que elas também se articulam no âmbito do que seja infinitamente perfeito, isto é, do que seja substância ou atributo, sem que

---

insere uma nota explicativa, antecipando a continuação do *Breve tratado*, invocando à existência de uma substância absolutamente infinita: <à natureza de um ser que tem infinitos atributos corresponde um atributo que é Ser (tradução nossa).” ibidem, p. 66. Em primeiro lugar, não concordamos com Deleuze, na medida em que, para justificar sua interpretação (conforme também observa Falgueras Salinas, em: SALINAS, Ignacio Falgueras. *El Establecimiento de la Existencia de Dios en el Tractatus Brevis de Espinosa*. p. 103, nota 12), recorre a uma nota de rodapé que Espinosa insere ao redigir a prova *a posteriori*, e não a que ocupa a atenção do filósofo francês (segunda prova *a priori*), o qual tira consistência a sua análise. Em segundo lugar, pensamos que o que Deleuze observa, longe de conferir à segunda prova *a priori* a efetividade de demonstrar a existência de um ser absolutamente infinito, valida a nossa interpretação, a saber: que ela, pelo menos na instância em que é posta por Espinosa no *Breve tratado*, apenas diz respeito àquilo que é infinitamente perfeito em seu gênero. Com efeito, conforme analisamos ao dar conta da prova em questão, ela demonstra a existência necessária daquilo cuja essência seja a existência, e, com base no que se segue do que o próprio Espinosa demonstra nas abordagens dos quatro pontos do segundo capítulo, e, mais especificamente, no que acaba demonstrando na abordagem do apêndice, forçoso é assumir que toda substância existe necessariamente, ou, em outras palavras, que é uma coisa que existe por si mesma, e a cuja essência pertence a existência. Desta maneira, é possível afirmar que a segunda prova *a priori* é aplicável a toda substância (que, de acordo com as referidas abordagens, é infinitamente perfeita em seu gênero). Desta maneira, somente sob o pressuposto de que existem múltiplas substâncias, é que a necessidade de existir ou a afirmação de que à essência de uma substância pertence a existência pode ser aplicada à Natureza ou a Deus, o qual, por sua vez, nos conduz ao problema que nos ocupa: sob que princípio é possível afirmar que todas as substâncias que existem necessariamente (formalmente) na Natureza, longe de compreenderem seres autônomos, compreendem afirmações de um mesmo ser? Assim, pensamos que a interpretação de Deleuze, quanto à segunda prova *a priori*, deve ser assumida, apenas, sob uma perspectiva especulativa, sempre atendendo aos interesses de Espinosa, e não ao que o filósofo propriamente demonstra, na parte da obra em questão, ou seja, especulando ou assumindo que existem múltiplas substâncias, de tal sorte que, se à essência de cada uma delas deve pertencer a existência, à essência do conjunto que todas elas formam também deve pertencer, e, assim, existir necessariamente. Um indício de tal posição é a nota à que Deleuze faz referência; com efeito, ao redigir a prova *a posteriori*, em rodapé, Espinosa explica: “Da definição que se faz mais adiante, no Capítulo II, de que Deus tem infinitos atributos, podemos demonstrar a sua existência como se segue: tudo aquilo que clara e distintamente vemos pertencer à natureza de uma coisa, também o podemos afirmar como verdade desta coisa; mas à natureza de um ser que tem infinitos atributos pertence um atributo que é existir [ser]. *Logo.*” (KV, I, [3] nota 49). Observamos que, ao afirmar o *existir* como sendo um dos atributos de Deus (ou, melhor, propriedades ou próprios de Deus), Espinosa nos remete a sua definição, que ainda formulará no início do segundo capítulo, evidenciando que, para propriamente afirmar que existe um ser absolutamente infinito, é preciso assumir que, de existirem múltiplas substâncias, todas elas devem ser afirmações daquele, o qual, por sua vez, ainda lhe exigirá ao filósofo explicar tal definição (por meio das abordagens dos quatro pontos do segundo capítulo e do apêndice) e demonstrar a unicidade divina. Em suma, a segunda prova *a priori* (como as outras duas), ainda que nos possibilite especular sobre a existência de um ser absolutamente infinito, se considerada em si mesma, estritamente demonstra a existência necessária de tudo aquilo a cuja essência pertença a existência, e, assim, não nos dá elementos para demonstrar a existência de Deus, conforme definido por Espinosa, no *Breve tratado*.

nos permitam saber qual é esse ser cuja existência propõem explicar. Por meio das provas, em suma, sabe-se que aquilo que seja infinitamente perfeito existe necessariamente, mas não que exista um ser do qual todo o que seja infinitamente perfeito deva ser afirmado.

Nesse sentido, parece-nos pertinente ponderar as apreciações de Falgueras Salinas, quem chama de *construção da existência de Deus*<sup>11</sup> às abordagens que tratam dos quatro pontos, do segundo capítulo e do apêndice:

As diferenças entre as provas *a priori* e a construção da existência de Deus são meramente formais, não de conteúdo: em ambas, a existência fica dada pela essência, como sua raiz causal. Do ponto de vista formal, a prova persegue a segurança e o rigor do já conhecido, apoiando-se em critérios e procedimentos extrínsecos –regras da lógica–; enquanto que a construção busca a articulação e constituição racionais do conhecido mesmo, mediante critérios de congruência intrínseca de seus elementos. Sem a construção da existência de Deus, as provas *a priori* seriam meras bravatas de dialético, já que se limitam a afirmar, uma e outra vez, que a essência de Deus postula ou implica a existência, sem dizer de que maneira nem o porquê. Assim, podemos considerar que a peculiar concepção da demonstração *a priori* por parte de Espinosa, exigia-lhe imperiosamente esse passo à congruência interna que é a construção racional (tradução nossa).<sup>12</sup>

Em primeira instância, concordamos com Falgueras Salinas, em que não há diferenças, mais do que formais (isto é, metodológicas), entre as provas *a priori* (e, para nós, também a prova *a posteriori*) e as abordagens do segundo capítulo e do apêndice que tratam dos quatro pontos, do que se segue que aquelas, em relação a estas, nada acrescentam em termos de conteúdo. Desta maneira, em segunda instância, também concordamos com o intérprete espanhol, assim como com Deleuze, em que as provas da existência de Deus, conforme situadas no *Breve tratado*, não cumprem com seu desígnio, de tal sorte a precisarem das abordagens ulteriores (as do segundo capítulo e a do apêndice), a fim de elucidar qual é esse ser do qual devem ser afirmados infinitos atributos.

Contudo, mais uma vez, cabe frisar que as referidas abordagens, quando consideradas em relação a seus próprios elementos, isto é, aos elementos por meio dos quais articulam seus argumentos, apenas demonstram a existência necessária de toda substância, sem que disso se siga que existem múltiplas substâncias (quanto menos infinitas), nem que as que existem na Natureza devam estar relacionadas a um ser único, ou, em outras palavras, compreender seus

---

<sup>11</sup> “Con el nombre de <construcción> pretendemos dar entidad a ciertos desarrollos del TB que establecen la existencia de Dios pero en forma no dialéctica”. SALINAS, Ignacio Falgueras. *El Establecimiento de la Existencia de Dios en el Tractatus Brevis de Espinosa*. p. 119.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 119-120.

atributos. Não por acaso, conforme observamos, após demonstrar os quatro pontos, no segundo capítulo da obra que nos ocupa, Espinosa se vê obrigado a explicar porque *esses atributos que existem na Natureza não são senão um ser único, e de nenhuma maneira seres diversos*.

Assim, com vistas a não haver diferença quanto a seu conteúdo, entre as abordagens que tratam dos quatro pontos e as provas da existência de Deus, a despeito do que pretende Espinosa, pensamos estar em condições de sustentar que, apenas por meio destas, não seja possível justificar a unicidade divina.

### **Segunda razão – união entre pensamento e extensão**

Para justificar a unicidade divina, em segunda instância, Espinosa nos diz *que todos esses atributos que existem na Natureza não são senão um ser único, e de nenhuma maneira seres diversos*:

Pela unidade que vemos por toda parte na Natureza, na qual, se [os atributos] fossem seres diversos, não poderiam de maneira nenhuma se unir um com o outro. (KV I, 2 [17])

Após formular essa razão, a fim de esclarecê-la, Espinosa insere uma nota de rodapé, segundo a qual:

Isto é, se fossem substâncias diversas que não estivessem implicadas com um único ser, então a união seria impossível, já que vemos claramente que elas não têm entre si absolutamente nada em comum, como *pensamento e extensão*, em que, não obstante, consistimos. (KV I, 2 [17] nota 57)

Espinosa não acrescenta mais explicações quanto à segunda razão; o que expõe apoia-se no fato de os atributos estarem *unidos*, sem que, contudo, nos explique em que consiste tal *união*. Ora, ainda que tal justificativa não nos pareça esclarecedora, propomos recolher dela dois aspectos a partir dos quais poderemos configurar aquilo que o filósofo tem em mente. O primeiro diz respeito à constatação empírica, assumida pela visão, de que, na Natureza, há dois atributos que se unem por toda parte (*pela unidade que vemos em toda parte*); e o segundo diz respeito, precisamente, ao fato de tais atributos estarem unidos.

Antes de conferir em que medida esses elementos nos ajudam a compreender a unicidade divina que Espinosa pretende justificar, convém passar a limpo alguns elementos das partes que constituem o contexto da que agora nos ocupa.

\*\*\*

Sabemos que, antes de iniciar a demonstração dos quatro pontos que acima referimos, Espinosa supõe a existência de múltiplas substâncias, na medida em que define Deus como sendo um ser do qual devem ser afirmados infinitos atributos, aos que dá o tratamento de substâncias. Conforme analisamos acima, no entanto, as provas da existência de Deus, que inauguram o *Breve tratado*, não demonstram a existência de um ser do qual devam ser afirmados infinitos atributos. As provas se limitam a demonstrar a existência necessária de: (i) tudo aquilo a cuja essência pertença a existência (de tal sorte a entendermos, com clareza e distinção, que existe) ou (ii) tudo o que seja passível de infinitude, perfeição, imutabilidade etc; contudo, as provas não demonstram, propriamente, qual ou quais entes correspondem a tal existência e modo de existir.

Por sua vez, a noção de *gênero* não se segue de nenhuma das demonstrações que o filósofo assume ao tratar dos quatro pontos, nem no segundo capítulo nem no apêndice. Ao tratar do primeiro ponto, Espinosa demonstra que toda substância é ilimitada, e, assim, infinitamente perfeita em seu *gênero*, sem nos explicar o que é propriamente o *gênero* de uma substância. Ao tratar do segundo ponto, por sua vez, o filósofo demonstra que não podem existir duas substâncias iguais, e, somente nessa instância, verificamos que a noção de gênero aparece, não porque se depreenda das articulações demonstrativas de tais argumentos, mas sob o pressuposto ou a especulação de existirem múltiplas substâncias: se toda substância deve ser ilimitada e infinitamente perfeita (conforme estabelece o primeiro ponto), toda substância é singular, de tal sorte que, supondo que haja ou que possam existir múltiplas substâncias, elas não poderiam ser iguais (conforme estabelece o segundo ponto), e, nesse caso, forçoso seria afirmar que são realmente distintas, ou, em outras palavras, que cada uma é infinitamente perfeita em seu *gênero*.

Se Espinosa define Deus como sendo um ser do qual devem ser afirmados infinitos atributos, antes de iniciar a demonstração dos quatro pontos, e, assim, pode desenvolver esses argumentos pressupondo a existência de múltiplas substâncias, de tal sorte a falar em infinitude e perfeição em *gênero*, é porque recorre a um argumento adicional, que interpõe entre as provas da existência de Deus e as referidas abordagens. Com efeito, ao formular a definição de Deus, após afirmar que Deus *é um ser do qual é afirmado tudo, a saber, infinitos atributos*, Espinosa insere uma nota de rodapé, na qual argumenta:

A razão é que, como o *nada* não pode ter nenhum atributo, o *todo* deve ter todos os atributos. E, assim, como o *nada* não tem nenhum atributo, porque

nada é, assim o *algo* tem atributos, porque é *algo*. Logo, quanto mais é *algo*, mais atributos deve ter, e, por conseguinte, Deus, por ser o mais perfeito, o infinito, todo o *algo*, também deve ter infinitos, perfeitos e todos os atributos. (KV I, 2 [1] nota 53)

Espinosa nos diz que, quanto mais é *algo*, mais atributos tem, do que se segue que Deus, sendo o ser mais perfeito e infinito, isto é, sendo todo o *algo*, deve ter infinitos atributos. Em outras palavras, Espinosa funda o argumento no caráter absoluto de Deus ou em seu grau de perfeição: porque Deus é o todo ou o ser *mais* perfeito, deve ter infinitos atributos.

É preciso notar que, no estágio da obra em que é situado, o argumento torna-se tautológico, na medida em que parte do princípio que ele mesmo objetiva justificar. Com efeito, o argumento pressupõe que Deus compreende o todo e o ser mais perfeito, de tal sorte a justificar, com base nesses aspectos, que a ele devem ser atribuídos infinitos atributos. Contudo, como acabamos de lembrar, as provas da existência de Deus (únicos argumentos que antecedem ao que nos ocupa) apenas demonstram a existência necessária de tudo aquilo a cuja essência pertença a existência, e, assim, não demonstram a necessidade de que existam, dessa forma, múltiplas coisas, muito menos um ser capaz de contê-las.

Desta maneira, o argumento em questão não acrescenta nada, em relação ao que estabelece a definição de Deus (que, vale frisar, é onde Espinosa o insere). Vejamos: a definição de Deus estabelece que este é *um ser do qual é afirmado tudo*, e, por meio da locução *a saber*, explica que *tudo* quer dizer *infinitos atributos*. Por sua vez, a definição estabelece que cada um dos atributos é *infinitamente perfeito em seu gênero*, do que se segue que Deus (ao qual todos estes são afirmados) é infinito e perfeito numa infinidade de gêneros, e, assim, que é o *ser mais perfeito*. O argumento em questão, por sua vez, nos diz que a Deus cabem infinitos atributos porque ele é *o todo*, e porque ele é o *ser mais perfeito*, nada além do que estabelece a definição, só que sob a forma de justificativa. Assim, poderíamos traçar tal argumento, como se segue: a Deus competem infinitos atributos, na medida em que ele é um ser ao qual compete tudo, e que é o ser mais perfeito, ou, em outras palavras, na medida em que é um ser ao qual competem infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero. Em sínteses, o argumento nos diz que a Deus competem infinitos atributos, na medida em que ele é um ser ao qual competem infinitos atributos.

Como observamos acima, a tautologia do argumento reside no fato de que, na instância em que é formulado, ainda há carência de uma demonstração concreta da existência de múltiplas substâncias ou atributos, de tal sorte a poder conceber o todo como sendo a totalidade destas. Desta maneira, o argumento apenas poder-se-ia interpretar de forma especulativa: as provas da

existência de Deus demonstram a existência necessária de tudo aquilo a cuja essência pertença a existência, de tal sorte que, caso existam múltiplas coisas a cuja essência pertença a existência, todas elas deveriam constituir um todo, ou ser afirmadas deste. Logo, conforme o princípio do argumento que nos ocupa, o todo não poderia esgotar-se em apenas algumas dessas coisas, e, assim, deveria constituir-se de infinitas.<sup>13</sup>

\*\*\*

Com vistas a essa carência demonstrativa, é que o primeiro dos aspectos que acima destacamos (da segunda razão) adquire relevância: se de nenhum dos argumentos ou demonstrações do *Breve tratado*, segue-se que devam existir múltiplos atributos ou substâncias, a razão pela qual podemos afirmar que existe mais de um (e, a partir daí, uma infinidade), é uma mera constatação empírica, a saber, o fato de *vermos* que há dois deles (*pensamento* e *extensão*) unidos por todas partes na Natureza.

Com efeito, na medida em que constatamos empiricamente que há mais de um atributo, é que surge a necessidade de afirmar de Deus uma infinidade deles. É por isso que Espinosa, no *Breve tratado*, conforme acabamos de citar, estabelece um intermediário, o qual representa o estágio em que o homem constata a existência do *pensamento* e da *extensão*, como sendo aquilo que é atribuído ao *algo*, mas não ao *todo*: (i) *o nada não tem nenhum atributo, porque nada é*; (ii) *o algo tem atributos, porque é algo*; (iii) *Deus, por ser [...] todo o algo, [...] deve ter infinitos [atributos]*.

Espinosa nos explica esse raciocínio, em parte de uma longa nota de rodapé que insere ao desenvolver a prova *a posteriori*. Após oferecer argumentos quanto à impossibilidade da ideia de Deus ser uma ficção, o filósofo nos diz:

Além do que até agora foi dito, resultando claro que a ideia de infinitos atributos no ser perfeito não é uma ficção, ainda acrescentaremos o que se segue:

Depois das anteriores investigações acerca da Natureza, não pudemos até agora encontrar nela mais que dois atributos que pertencem a esse ser absolutamente perfeito. Estes, todavia, não nos dão o que possa nos deixar satisfeitos, como se eles fossem tudo aquilo em que poderia consistir esse ser

---

<sup>13</sup> A este respeito, vale lembrar a interpretação de Deleuze quanto à segunda prova *a priori* da existência de Deus que destacamos em rodapé, na nota 10: o intérprete francês pensa que essa prova (que, explicitamente, afirma a existência como essência de Deus) diz respeito ao que seja absolutamente perfeito. Conforme acabamos de observar, e o fizemos na referida nota, no entanto, o argumento dessa prova assim pode ser interpretado, sob o pressuposto de existirem múltiplas substâncias, isto é, múltiplas coisas a cuja essência pertença a existência, visto que, considerada em si mesma, apenas diz respeito ao que seja substancial, isto é, infinitamente perfeito em seu gênero.

perfeito, ao contrário, encontramos em nós um *algo* que nos aponta claramente não apenas a mais, mas também a infinitos atributos perfeitos que são próprios a esse ser perfeito, para que se possa dizê-lo perfeito. E de onde provém essa ideia de perfeição? Este *algo* não pode proceder daqueles dois [atributos]: pois dois não são mais que dois, e não o infinito, *logo*, de onde provém? De mim nunca, a menos que eu deva poder dar também o que não tenho; de onde, então, senão dos próprios atributos infinitos, que nos dizem que existem, sem dizer-nos, em troca, ao menos até agora, o que são? Pois somente de dois sabemos o que são. (KV I, 2 [1] nota 50)

Conforme a fórmula geral da prova *a posteriori*, nessa nota, Espinosa enfatiza que a ideia de perfeição é a que exige a existência de infinitos atributos, e que essa ideia, precisamente por ser a ideia de *algo* perfeito, não pode advir da imperfeição humana. Contudo, Espinosa admite que a ideia de perfeição que o homem tem, tem como princípio a constatação empírica de que existem dois atributos: porque o homem constata que existem dois atributos, entende que a perfeição não pode esgotar-se neles.

Desta maneira, a partir da nossa análise, podemos começar a vislumbrar, conforme observamos acima, qual é a unicidade que o jovem Espinosa pretende no *Breve tratado*. Com efeito, a constatação empírica de que existe mais de um atributo evidencia que o filósofo, além de conceber a distinção real entre as substâncias ou atributos (a qual sim demonstra claramente nas abordagens do segundo capítulo e do apêndice, na medida em que demonstra a perfeição e infinitude substanciais, e, assim, a singularidade de toda substância), também concebe que, entre eles, há uma distinção numérica: o homem percebe *dois* atributos (*pensamento* e *extensão*), e, a partir deles, ou melhor, do fato de eles existirem nesse número, o filósofo infere que deve existir uma infinidade de atributos, sempre tendo em vista a suma perfeição de Deus.

O segundo aspecto que acima destacamos, da segunda razão, corrobora a nossa interpretação precedente: percebemos dois atributos, e, ainda que eles não tenham entre si nada em comum, isto é, que sejam realmente distintos, se não fosse pelo fato de se distinguirem em número, não poderiam de maneira alguma se *unir* um com o outro. Em outras palavras, no marco da unicidade divina que Espinosa propõe justificar, não há apenas uma distinção real entre o *pensamento* e a *extensão*, mas também uma distinção numérica, de tal sorte que esses atributos, se assim não se distinguissem, isto é, se não fossem *dois* atributos, não poderiam estar *unidos* um com o outro.

É verdade que, ao certo, é preciso pormenorizar a análise a respeito do que Espinosa quer dizer ao afirmar uma *união* entre os atributos, principalmente para o estudo da segunda parte do *Breve tratado*, no que diz respeito à relação entre a mente e o corpo, e às questões

epistemológicas que dela derivam.<sup>14</sup> No entanto, quanto ao que nos ocupa, a saber, a justificativa da unicidade divina, cabe destacar que a *união* afirmada por Espinosa entre os atributos corrobora a distinção numérica que, além da real, há entre eles: existem atributos real e numericamente distintos, de tal sorte que eles não têm entre si absolutamente nada em comum, e, não obstante, estão unidos um com o outro, conforme evidencia o que vemos por toda parte na Natureza.

Desta maneira, é possível assumir que a constatação empírica de que existem *dois* atributos na Natureza, ao tempo em que evidencia que eles estão implicados com um mesmo ser, de acordo Espinosa argumenta em prol da unicidade divina, põe em evidência que esta se constitui sob uma noção de conjunto e espacialidade: há atributos que se distinguem numericamente, de tal sorte a estarem *unidos* uns com os outros; assim, a unicidade divina configura-se como totalidade, como junção de todos os atributos existentes, mas não apenas em sentido objetivo ou epistemológico (isto é, em relação a sua distinção real), senão que, também, em sentido estritamente ontológico, o qual nos abriga a concebê-la como um conjunto, que nada mais é do que a Natureza ou Deus.

### **Terceira razão – existência necessária no âmbito do múltiplo**

Nas duas razões que acabamos de analisar, ainda que Espinosa argumente a favor da unicidade divina, e que nos ofereça elementos a partir dos quais poder compreender o que ele tem em mente, é preciso lembrar que, por meio da primeira razão, isto é, das provas da existência de Deus, o filósofo somente demonstra a existência necessária daquilo que seja infinitamente perfeito em seu gênero, sem que disso se siga que exista algo absolutamente infinito, isto é, infinito numa infinidade de gêneros. A noção de absoluto surge a partir dos argumentos da segunda razão, mas sempre associados a um argumento adicional: constatamos empiricamente que existem dois atributos unidos na Natureza (conforme estabelece a referida razão), e, a partir dessa constatação, inferimos que devem existir infinitos atributos, uma vez que o absoluto não pode esgotar-se apenas nesses dois (de acordo com a fórmula do argumento adicional).

Deixando de lado a questão de existirem ou não infinitos atributos, ou, aliás, de ser válido o argumento que Espinosa oferece para justificar a existência de uma infinidade de atributos, é preciso notar que cada um daqueles que sabemos existe, isto é, *pensamento* ou *extensão*, sendo

---

<sup>14</sup> Quanto à abordagem desse tema, recomendamos a pormenorizada análise contida em: FERREIRA, Giorgio. *De sensatio a affectus*: a genealogia do pensamento de Espinosa sob a ótica da relação corpo-mente. Capítulo II: a relação corpo-mente no KV.

uma substância, segundo as abordagens dos quatro pontos contida no segundo capítulo e no apêndice, deve existir necessariamente, ou ser uma coisa que existe por si mesma, a cuja essência pertence a existência. Desta maneira, cabe questionar: que vejamos os atributos unidos por todas partes na Natureza é indício suficiente para justificar a unicidade divina, isto é, para asseverar que eles estão implicados com um mesmo ser?

A partir do que Espinosa nos oferece nas duas primeiras razões, pensamos que essa questão só pode encontrar resposta negativa. Com efeito, conforme acabamos de observar, por meio desses argumentos, a rigor, o filósofo apenas demonstra a necessidade da existência substancial, e observa que, conforme vemos, existem dois atributos ou substâncias unidos na Natureza, sem nos oferecer explicação quanto ao que compreenda propriamente tal união. Assim, com vistas às rigorosas argumentações que Espinosa desenvolve no segundo capítulo e no apêndice, quanto aos quatro pontos, as razões em questão não parecem compreender justificativa suficiente para asseverar que os atributos, longe de compreenderem seres autônomos, são afirmações de um mesmo ser: se toda substância deve ser ilimitada, isto é, infinitamente perfeita, do que se segue que toda substância é singular, e, assim, que uma não pode ser a causa de outra, toda substância que existe, deve existir necessariamente ou por si mesma (conforme demonstram as referidas abordagens).

Vejamos, então, em que medida a terceira razão ajuda-nos a compreender sob que princípio Espinosa tenta justificar a unicidade divina. Em terceira instância, o filósofo nos diz *que esses atributos que existem na Natureza não são senão um ser único, e de nenhuma maneira seres diversos [...]*:

Porque, como acabamos de ver que uma substância não pode produzir outra, assim também é impossível que uma substância que não existe comece a existir. Vemos por outra parte, que em nenhuma substância concebida separadamente (que sem dúvida sabemos que existe na Natureza) há alguma necessidade de realmente existir, dado que à sua essência particular não pertence nenhuma existência; donde deve-se seguir necessariamente que a Natureza, que não procede de nenhuma causa e contudo sabemos muito bem que existe, deve ser necessariamente um ser perfeito, ao qual pertence a existência. (KV I, 2 [17])

Ao iniciar esse argumento, Espinosa insere uma nota, na qual desenvolve, de maneiras diversas, o mesmo raciocínio. O filósofo explica:

*Isto é, se nenhuma substância pode ser senão existente e, todavia, nenhuma existência segue de sua essência quando esta é concebida isoladamente, conclui-se que ela não deve ser algo particular, mas sim algo que é atributo de*

*outro, a saber, o uno, único e todo. Ou em outros termos: toda substância é existente, e nenhuma existência segue da essência de uma certa substância concebida por si mesma; LOGO, [tal] substância existente não pode ser concebida por si mesma, mas deve pertencer a algo outro. Isto é, ao entender com nosso intelecto o pensamento e a extensão substanciais, só os entendemos em sua essência, e não em sua existência, isto é [não entendemos] que sua existência pertence necessariamente à sua essência: porém, como nos provamos que ela [a tal substância] é um atributo de Deus, daí provamos a priori que existe; e a posteriori (somente em relação à extensão), a partir dos modos que a devem ter necessariamente como *subjetum*. (KV I, 2 [17] nota 58)*

Tanto no corpo do texto quanto na nota, inicialmente, Espinosa corrobora o que argumentara e concluíra nas abordagens do segundo capítulo e do apêndice, quanto ao estatuto ontológico substancial; em seguida, contudo, parece ir de encontro a tais argumentos e conclusões.

Vejam: de início, no corpo do texto, o filósofo reproduz o argumento da incausalidade substancial: se as substâncias não podem relacionar-se causalmente, não é possível que venha a existir uma substância que não existe; na nota, por sua vez, Espinosa apresenta o que se segue de tal argumento, a saber, toda substância existente tem existência necessária, ou, o que é o mesmo, *nenhuma substância pode ser senão existente*. A seguir, no entanto, no corpo do texto e na nota, o filósofo nega tal necessidade, afirmando explicitamente que *em nenhuma substância concebida separadamente [...] há alguma necessidade de realmente existir, dado que à sua essência particular não pertence nenhuma existência*. Com base em tais afirmações, assim, no corpo do texto, Espinosa apresenta uma conclusão um tanto desarticulada, em relação às premissas, asseverando que disso se segue *que a Natureza [...] deve ser necessariamente um ser perfeito, ao qual pertence a existência*, o qual explica melhor na nota: *se toda substância é existente, e nenhuma existência segue da essência de uma certa substância concebida por si mesma [...], [tal] substância existente não pode ser concebida por si mesma, mas deve pertencer a algo outro*, que, mais adiante, o filósofo afirma ser Deus.

Para constatar em que sentido a segunda parte do argumento, tanto do corpo do texto quanto da nota, parece contrariar os argumentos anteriores, em primeiro lugar, vale lembrar, mais uma vez, que as abordagens do segundo capítulo e do apêndice que tratam dos quatro pontos não dizem respeito a um certo número de substâncias, mas apenas demonstram que *toda substância é ilimitada, infinitamente perfeita, e singular* (frisamos: independentemente de qual seja o número de substâncias existentes). Em segundo lugar, assim, vale lembrar que, dessa seqüência de demonstrações, segue-se que uma substância não pode produzir outra (conforme a abordagem do segundo capítulo), e, portanto, que se uma substância existe, o faz

necessariamente, ou (de acordo com a linguagem específica do apêndice) que *à essência* [dessa] *substância pertence por natureza a existência* do que se segue que *é uma coisa que existe por si*.

Desta maneira, questionamos: se as abordagens que tratam dos quatro pontos demonstram que *toda* substância existe necessariamente, ou, o que é o mesmo, que *à essência* de *toda* substância pertence a existência, de tal sorte a que *toda* substância é uma coisa que existe por si, independentemente do número em que as substâncias existam, como é possível afirmar (conforme o faz Espinosa na segunda parte do argumento que nos ocupa) que *em nenhuma substância concebida separadamente [...] há alguma necessidade de realmente existir, dado que à sua essência particular não pertence nenhuma existência?*

Na segunda parte da nota, Espinosa dá resposta a essa questão, e o faz pondo-a ainda mais em evidência. Segundo o filósofo, entendemos as substâncias só em sua essência, mas não em sua existência, ou, em outras palavras, embora as concebamos em sua essência, desta não conseguimos concluir que elas existam com necessidade, o qual, com efeito, parece contrariar o que estabelecem as abordagens dos quatro pontos; vale lembrar, toda substância existe necessariamente, ou, o que é o mesmo, *à essência* de toda substância pertence por natureza a existência. A seguir, Espinosa justifica a existência necessária das substâncias, mesmo que ela não se siga de sua essência, com vistas a serem atributos de Deus. Em outras palavras, o filósofo nos diz que as substâncias existem necessariamente (conforme estabelecem as abordagens dos quatro pontos), ainda que não possamos concluir essa existência a partir de sua essência, porque elas são (conforme demonstrara *a priori*, e, em relação à extensão, *a posteriori*) atributos de Deus.

Parece-nos evidente que, ao nos dizer ter demonstrado que as substâncias são atributos de Deus, Espinosa esteja referindo-se tanto às provas da sua existência (que oferece na abertura do *Breve tratado*), quanto às abordagens do quatro pontos (que oferece no capítulo seguinte ao das provas) e do apêndice (que oferece de forma anexa à obra). Contudo, como já observamos, nessas abordagens, Espinosa não consegue sair do âmbito do infinitamente perfeito em seu gênero, do que se segue que as demonstrações lá assumidas dizem respeito a *toda* substância, e não a um número certo destas, quanto menos a um ser do qual devam ser afirmadas infinitas, de tal sorte a que elas sejam ditas atributos. Em suma, cabe frisar que, por meio dessas abordagens, apenas é possível assumir que *toda* substância existe necessariamente, ou que *à essência* de *toda* substância pertence a existência, de tal sorte a ser uma coisa que existe por si mesma.

Desta maneira, cabe perguntar: podemos conceber a existência necessária do *pensamento* ou da *extensão*, a partir de sua essência? Se consideramos as abordagens dos quatro pontos, não duvidamos em responder que sim, e, assim, em continuar apontando uma aparente contradição nos argumentos por meio dos quais Espinosa, em terceira instância, objetiva justificar a unicidade divina.

Ora, pensamos que nessa aparente contradição reside propriamente a justificativa da unicidade divina que Espinosa defende no *Breve tratado*, mas sempre e quando consideremos, mais uma vez, um elemento extrínseco aos argumentos que o filósofo minuciosamente desenvolve, em relação a *toda* substância, nas referidas abordagens, a saber, a constatação empírica da existência de múltiplas substâncias.

Por um lado, cabe notarmos que Espinosa, efetivamente, nega a necessidade de uma substância existir, mas, observa, se *concebida separadamente*, o qual evidencia que ele considera a existência de mais de uma substância. Com efeito, nessa altura do seu argumento (independentemente daquele por meio do qual justifica a existência de infinitos atributos, com vistas à suma perfeição de Deus), Espinosa já declarara ter constatado empiricamente a existência de dois atributos, *pensamento* e *extensão*; é por isso que, entre parênteses, no argumento exposto no corpo do texto, ao referir-se à não necessidade de uma substância existir, se concebida separadamente, o filósofo nos alerta: *que sem dúvida sabemos que existe na Natureza*. Assim, é possível verificar que, além de qualquer argumento especulativo quanto à necessidade de existirem múltiplos atributos, Espinosa tem certeza, pelo viés do que percebe na Natureza, que existe mais de um atributo.

Por outro lado, observamos que Espinosa justifica a não necessidade de uma substância existir, afirmando *que à sua essência particular não pertence nenhuma existência*, o qual põe em evidência, mais uma vez, que ele considera como dada a existência de múltiplas substâncias, de tal sorte a referir-se à essência *particular* destas, ou, em outras palavras, à essência de cada uma daquelas que, conforme vemos, existem na Natureza.

Em suma, Espinosa nega a necessidade de uma substância existir, quando concebida separadamente, porque sabe que, longe de existir apenas uma substância, ao menos existem duas: *pensamento* e *extensão*. Desta maneira, havendo demonstrado, por meio das pormenorizadas abordagens dos quatro pontos, que *toda* substância deve existir necessariamente, isto é, que à essência de *toda* substância pertence por natureza a existência, na medida em que sabe, pelo viés da constatação empírica, que existem múltiplas substâncias,

Espinosa não pode afirmar a necessidade da existência de uma, sem, ao mesmo tempo, afirmar a necessidade da existência da outra.

Em outras palavras, tendo demonstrado que *toda* substância existe necessariamente, e, por sua vez, tendo constatado empiricamente que existem múltiplas substâncias, ainda que estas se distingam realmente, isto é, que uma não tenha absolutamente nada em comum com a outra, e, assim, que uma não dependa da outra para existir, afirmar a existência de uma implica afirmar a existência da outra, de tal sorte que, se assim não fosse, forçoso seria admitir que alguma das substâncias (que sabemos existe na Natureza) não existe com necessidade, o qual, de acordo com as abordagens dos quatro pontos, é impossível.

Desta maneira, podemos constatar que, na terceira razão que Espinosa oferece para justificar a unicidade divina, ao negar a necessidade de uma substância existir, se concebida isoladamente, ou ao negar que à essência particular de uma substância pertence alguma existência, ele não entra em contradição com as abordagens dos quatro pontos, pois, longe de negar a necessidade intrínseca de *toda* substância existir, nega a necessidade extrínseca, isto é, a de ela existir sem considerar a existência das outras substâncias: *toda* substância existe necessariamente, e a sua essência pertence por natureza a existência, de tal sorte a ser uma coisa que existe por si mesma; desta maneira, existindo mais de uma substância, não é possível afirmar que uma delas existe necessariamente, sem que o tenhamos que também afirmar de cada uma das outras.

### **O estatuto ontológico de Deus e o problema da unicidade divina**

Conforme observamos ao analisar a segunda razão, a unicidade divina se configura como totalidade, no sentido de compreender a junção de todos os atributos existentes, os quais, ao se distinguirem numericamente, obrigam-nos a conceber tal totalidade como conjunto. Ao iniciar a análise da terceira razão, por sua vez, a modo de introdução, vimos que essa noção de totalidade (que se depreende da mera constatação empírica de que existem dois atributos unidos na Natureza) por si só não justifica a unicidade divina, perante a autonomia ontológica substancial, demonstrada nas abordagens dos quatro pontos.

No entanto, a partir da análise que acima assumimos, a respeito da terceira razão, é possível acrescentar um novo elemento à referida noção de totalidade, a saber, a necessidade da existência substancial, no âmbito do múltiplo, a qual garante coesão ao conjunto formado pelos atributos existentes: conforme vemos na Natureza, há múltiplos atributos, cada um dos quais, sendo substância, deve existir necessariamente, de tal sorte que, ainda que um não precise do

outro para existir e ser explicado, não possa ser concebido separadamente, com existência necessária, sem que cada um dos outros também deva ser assim concebido.

Desta maneira, a despeito do que questionamos quanto à unicidade divina, ao considerar a autonomia substancial, é possível afirmar que é precisamente esta a que serve de princípio ou fundamento daquela. Com efeito, se um atributo não fosse autônomo, isto é, se dependesse de outro para existir e ser explicado, não poderia ser ilimitado, e, assim, infinitamente perfeito, do que se segue que a sua existência não seria necessária, nem que seria eterno e imutável; logo, um conjunto conformado por atributos também careceria da necessidade de existir, de eternidade e imutabilidade. Com base no caráter autônomo dos atributos, assim, podemos afirmar que a totalidade dos atributos que existem na Natureza, longe de compreender um mero agregado de coisas contingentes, mutável e finito, compreende um conjunto necessário, imutável e infinito em gêneros diversos, um por cada atributo que o compõem.

É por isso que Espinosa, ao concluir a terceira razão pela qual justifica a unicidade divina, no corpo do texto, transfere à Natureza aquilo que, nas abordagens dos quatro pontos, demonstrara a respeito de *toda* substância. Com efeito, após negar que haja alguma necessidade de existir numa substância, se concebida separadamente, e que à sua essência particular pertença alguma existência, o filósofo afirma que disso se segue *necessariamente que a Natureza, que não procede de nenhuma causa e contudo sabemos muito bem que existe, deve ser necessariamente um ser perfeito, ao qual pertence a existência.*

É preciso questionar, no entanto, se é por essa via que, com efeito, Espinosa pode consolidar propriamente um estatuto ontológico, ou, em outras palavras, se pode instituir a existência real de algo que seja infinitamente perfeito numa infinidade de gêneros, ou absolutamente infinito. Com efeito, Espinosa sabe que essa questão compreende um problema na filosofia que expõe no *Breve tratado*; não por acaso dedica o primeiro diálogo da obra (que insere logo após o segundo capítulo da primeira parte) a combatê-lo. A questão geral que norteia tal problema é: se o que existe realmente na Natureza são atributos, isto é, substâncias infinitamente perfeitas em seu gênero, ainda que a necessidade de sua existência, longe de ser afirmada de apenas uma, deva ser afirmada de todas, é possível admitirmos que a totalidade que elas conformam corresponde, com efeito, a algo realmente existente, isto é, ontologicamente real? Ou a totalidade das substâncias apenas existe enquanto noção de conjunto, quer dizer, enquanto mero ente de razão?

Vejamos como Espinosa tenta responder essa questão no referido diálogo, no qual põe como interlocutores o Intelecto, o Amor, a Razão e a Concupiscência. Enquanto o Amor indaga

ao Intelecto e à Razão sobre a existência de um ser sumamente perfeito que não possa ser limitado por outro, e no qual ele mesmo (o Amor) possa estar contido, a Concupiscência, contrariamente, interfere:

Um momento! Soa admiravelmente que a *unidade* e a *diversidade*, que eu vejo por qualquer parte da Natureza, concordem entre si. Porém, como? Eu vejo que a *substância pensante* não tem nada em comum com a *substância extensa* e que uma limita a outra.

E, se queres propor, além dessas duas *substâncias*, uma terceira, que é perfeita em tudo, vê como te enredas a ti mesmo em contradições manifestas: porque se esta terceira é posta fora das duas primeiras, é que lhe faltam todos os atributos que pertencem a essas duas, e que jamais pode ter lugar em um todo, fora do qual coisa alguma existe.

Ademais, se esse ser é onipotente e perfeito, será tal porque causou-se a si mesmo e não porque tenha causado a outro; não obstante, ainda seria mais onipotente aquele que pudesse produzir-se a si mesmo e, além disso, também a um outro.

E, finalmente, se o chamas de onisciente, é necessário que se conheça a si mesmo, e ao mesmo tempo deves entender que o conhecimento só de si mesmo é menor do que o conhecimento de si mesmo junto com o conhecimento das outras substâncias. Tudo isso são flagrantes contradições. Por isso quero aconselhar ao Amor que se dê por satisfeito com o que eu lhe indico e que não indague outras coisas. (KVI, dial. 1 [4; 5; 6; 7])

Inicialmente, a Concupiscência afirma ver unidade e diversidade por toda parte na Natureza, mas questiona a possibilidade de haver concordância entre elas. Em seguida, quanto à unidade, a Concupiscência evidencia estar se referindo àquilo que diz respeito à substância pensante, e, por sua vez, à substância extensa; e, quanto à diversidade, refere-se ao fato de não haver nada em comum entre elas, o qual implica em limitação mútua. Em outras palavras, ao tempo em que a Concupiscência observa unidade na Natureza, na medida em que considera as substâncias em si mesmas, observa diversidade, na medida em que ressalta sua distinção real, da qual conclui não ser possível a concordância entre a unidade e a diversidade.

Na sequência, a Concupiscência põe em evidência a contradição de se afirmar a existência de uma terceira substância, absolutamente perfeita (isto é, perfeita em tudo), na medida em que ela, estando fora das que afirmara inicialmente, careceria dos atributos destas, negando, por sua vez, a impossibilidade de que constitua um todo, fora do qual nada possa existir.

Nos dois últimos parágrafos de sua fala, a Concupiscência observa em que medida a terceira substância não poderia ser perfeita em tudo; em primeiro lugar, mostra que ela não seria o suficientemente onipotente, visto que, para tanto, além de produzir-se a si mesma, deveria produzir às outras duas substâncias; e, no parágrafo seguinte, mostra o mesmo em relação a

onisciência: além de conhecer-se a si mesma, essa substância deveria proporcionar o conhecimento das outras duas.

Em suma, a Concupiscência argui que uma terceira substância não poderia produzir a substância pensante e a substância extensa, nem proporcionar o seu conhecimento, visto que, estando fora destas, careceria de seus atributos, e, assim, nada teria em comum com elas, do que resulta que não poderia ser qualificada como sendo perfeita em tudo (pois, além de carecer dos referidos atributos, careceria de onipotência e onisciência suficientes), e, por sua vez, não poderia compreender um todo, fora do qual nada pudesse existir.

Vejamos o que a Razão responde à Concupiscência:

O que tu afirmas, ó Concupiscência, que vês diversas substâncias, digo-te que é falso, porque vejo claramente que *há somente um Uno, o qual existe por si mesmo e é o substrato de todos os demais atributos*. E, se queres chamar substâncias ao corporal e ao intelectual em relação aos modos que deles dependem, então debes também chamá-los modos em relação à substância da qual eles dependem: pois não terão sido concebidos por ti como existentes por si mesmos. E da mesma maneira que o querer, o sentir, o entender, o amar, etc., são diversos modos daquilo que tu chamas uma substância pensante, e que referes todos ao uno e fazes deles um uno; também eu concludo, pois, em virtude de tuas próprias provas, que a *extensão e o pensamento infinitos, assim como outros infinitos atributos* (ou, segundo teu estilo, *substâncias*), *não são outra coisa que modos deste ser uno, eterno, infinito, existente por si mesmo*; e de todos estes eu formo, como já disse, *um Uno ou Unidade*, fora da qual nada pode ser representado. (KV I, dial. 1 [9])

A Razão recusa o termo substância para referir-se ao pensamento e à extensão, não porque não os considere infinitos, mas porque os concebe em relação a Deus, isto é, como atributos. Desta maneira, a Razão combate os argumentos da Concupiscência, no sentido de restringir autonomia ontológica aos atributos (ou às substâncias, conforme a terminologia empregada por aquela). Em outras palavras, enquanto a Concupiscência usa o termo substância para referir-se ao pensamento e à extensão, evidenciando que, segundo seus argumentos, eles compreendem seres autônomos e inconciliáveis, a Razão, sem negar a sua infinitude, refere-se a eles como sendo atributos, na medida em constantemente se esforça em mostrar sua relação com Deus.

No entanto, para transformá-las em atributos, a Razão relaciona as substâncias a Deus por meio da causalidade; com efeito, ao acolher hipoteticamente os argumentos da Concupiscência, a Razão diz: *e, se queres chamar substâncias ao corporal e ao intelectual em relação aos modos que deles dependem, então debes também chamá-los modos em relação à substância da qual eles dependem: pois não terão sido concebidos por ti como existentes por si*

*mesmos*. Por sua vez, a Razão justifica a relação de dependência entre os atributos e Deus, observando que aqueles não podem ser concebidos como existentes por si mesmos, o qual nos dá a entender que a sua existência depende de Deus.

É verdade que essa fala da Razão é especulativa, no sentido de estabelecer uma relação de dependência entre Deus e os atributos, equivalente à destes e seus modos, no caso de aceitar os argumentos da Concupiscência: se concebermos o pensamento e a extensão como substâncias, sempre deveremos conceber uma substância mais perfeita que os contenha, da mesma forma em que eles contém seus modos. A relação causal entre Deus e seus atributos, assim, bem poderia ser um recurso didático especulativo, empregado pela Razão, para mostrar à Concupiscência que o pensamento e a extensão não podem ser afirmados como sendo substâncias, isto é, seres autônomos e inconciliáveis.

No entanto, a última parte da fala da Razão confirma a relação de dependência que antes afirmara entre os atributos e Deus, como sendo análoga à dos modos e as substâncias às quais pertencem. Com efeito, primeiramente, de acordo com os argumentos da própria Concupiscência, a Razão descreve a relação de dependência entre os modos do pensamento e este, observando a unidade que eles formam: *o querer, o sentir, o entender, o amar, etc., são diversos modos daquilo que tu chamas uma substância pensante, e que referes todos ao uno e fazes deles um uno*. Em seguida, com base nos mesmos argumentos, a Razão conclui que tanto o pensamento quanto a extensão (aos quais qualifica novamente de infinitos) e outros infinitos atributos, *não são outra coisa que modos deste ser uno, eterno, infinito, existente por si mesmo*. Em outras palavras, a Razão argui que, assim como os modos dos diversos atributos dependem destes, e formam com estes uma unidade, os atributos também dependem de um único ser, com o qual formam *um Uno ou Unidade, fora da qual nada pode ser representado*.

Vejamos a réplica da Concupiscência:

Nesta tua maneira de falar eu vejo, assim me parece, uma confusão muito grande, porque pareces querer que *o todo seja algo fora de suas partes ou sem elas*, o que é certamente absurdo. Pois todos os filósofos dizem em uníssono que *o todo é uma noção segunda e que não é uma coisa na Natureza, fora da concepção humana*.

Ademais, como observo a partir do teu exemplo, confundes o *todo* com a *causa*. Porque, como eu digo, *o todo consiste somente em, ou de, suas partes*, enquanto tu representas a *força pensante como uma coisa da qual depende o intelecto, o amor, etc.* E não podes chamar a esta um *todo*, mas sim uma *causa dos efeitos* que tu acabas de nomear. (KVI, dial. 1 [10-11])

A Concupiscência questiona a noção de *todo* apresentada pela Razão. De início, observa que o *todo* não pode ser algo fora de suas partes ou sem elas, nem que compreende algo que existe realmente na Natureza, mas que é uma noção segunda, resultado da concepção humana. Em seguida, a Concupiscência pondera o exemplo que a Razão apresentara na sua última fala, e observa que a sua interlocutora confunde o *todo* com a causa: se o *todo* não é nada fora de suas partes ou sem elas, e, assim, depende destas para ser, e, por sua vez, se o intelecto, o amor, etc., são coisas que dependem do pensamento, este, longe de compreender um *todo* com tais modos, nada mais é do que sua causa.

Em outras palavras, por um lado, a Concupiscência questiona a noção de *todo* exposta pela Razão, observando que o *todo* carece propriamente de um estatuto ontológico, visto que não é nada, além ou fora de suas partes, e que, assim, ao tempo em que depende delas para ser, nada mais é do que um ente de razão, que não corresponde a nenhuma coisa, com existência real, na Natureza. Por outro lado, a Concupiscência denuncia que a Razão, ao referir-se ao *todo* que o pensamento forma com os modos que dele dependem, confunde o *todo* com a causa, visto que, conforme seu argumento anterior, o *todo* é quem depende de suas partes, e não o contrário, do que se segue que o pensamento não compreende um *todo* com seus modos, mas que é apenas a causa destes.

Encerrando o diálogo, a Razão contesta à Concupiscência, como se segue:

Vejo certamente como tu incitas contra mim todos os teus amigos, e o que não lograste fazer com teus falsos raciocínios, intentas fazê-lo agora com ambiguidade de palavras, exercício a que costumam se dedicar aqueles que se opõem à verdade. Porém, com este recurso não conseguirás trazer o Amor a tua causa. O que dizes, então, é: *a causa (considerando que é uma produtora de efeitos) deve estar fora deles*. E o dizes porque tão somente conheces a *causa transitiva* e não a *imaneente*, a qual não produz em absoluto algo fora dela. Por exemplo, o intelecto é a causa de seus conceitos e, por isso, também eu o chamo de *causa* (na medida dos, ou em relação a seus conceitos, que dependem dele); e, por outro lado, o chamo *todo*, enquanto consiste em seus conceitos. Portanto, tampouco Deus é, *em relação a seus efeitos ou criaturas, outra coisa que uma causa imaneente, e, ademais, no que diz respeito à segunda consideração, é um todo*. (KV I, dial. 1 [12])

A Razão recorre à noção de imanência, e, assim, concilia as noções de causa e *todo*. Embora os argumentos não se detenham a explicar de forma pormenorizada o que é uma causa imaneente (isso será objeto do segundo diálogo do *Breve tratado*), fazem notar que esta, ao contrário da causa transitiva, é a que contém os efeitos que produz. Em outras palavras, enquanto a causa transitiva (à que se refere a Concupiscência para forjar os seus argumentos) é

aquela cujos efeitos passam a existir fora dela, a causa imanente produz os seus efeitos, e, na medida em que estes permanecem unidos a ela, forma com eles um todo. Desta maneira, a Razão pode justificar que Deus seja a causa das coisas, e, também, um todo, sem que isso signifique que dependa das coisas para existir, enquanto mera noção segunda de totalidade, que apenas existe no intelecto humano, e que não corresponde a alguma coisa com existência real na Natureza.

\*\*\*

Por meio do diálogo que acima analisamos, Espinosa parece ter a pretensão de resolver a questão da unicidade divina, recorrendo à noção de imanência. Com efeito, segundo a Concupiscência, Deus, ou, em outras palavras, uma terceira substância, em relação à pensante e à extensa, deveria estar fora delas, o qual implicaria em que não tivesse seus mesmos atributos, e, portanto, que não pudesse produzi-las nem fazê-las conhecer. Na voz da Razão, Espinosa replica esse argumento, observando que o mesmo se funda na noção de causa transitiva, pela qual, certamente, uma coisa não poderia produzir outra, sem compartilhar com esta a sua natureza. No entanto, Espinosa afirma que, assim como os atributos são causa imanente de seus modos, Deus é causa imanente dos atributos, o que significa que, longe de os modos, em relação aos atributos, e estes, em relação a Deus, passarem a existir fora de suas respectivas causas, passam a existir em elas, o qual, por sua vez, permite afirmar um *todo*: cada atributo forma um todo em relação a seus modos, e Deus forma um todo maior em relação aos atributos.

O argumento de Espinosa, com efeito, fundamenta o estabelecimento de um todo, na medida em que combate a transitividade entre a causa e o efeito; contudo, como acima observamos, para tanto, entre Deus e seus atributos, estabelece a mesma relação que existe entre estes e seus modos. Ora, enquanto os modos são coisas finitas, e, assim, coisas com evidente dependência ontológica e epistemológica (apenas existem e são explicados por suas causas), os atributos, conforme Espinosa demonstra de forma pormenorizada na abordagem dos quatro pontos (tanto no segundo capítulo como no apêndice) são coisas infinitamente perfeitas. Desta maneira, mais uma vez, questionamos: sob que princípio é possível afirmar a produção de uma coisa infinitamente perfeita, ainda que seja produzida por uma causa imanente?

### **Considerações finais**

Com base na exegese e análise que assumimos neste artigo, e, especificamente, nos inquéritos que formulamos a respeito do estatuto ontológico de Deus, pensamos estar em

condições de sustentar que, no *Breve tratado*, ao conceder aos atributos o tratamento explícito de substâncias, o jovem Espinosa não consegue superar a autonomia ontológica destes, uma vez que se vê obrigado a articular seus argumentos no âmbito do infinitamente perfeito em gênero, impondo-lhe a difícil tarefa de alcançar o âmbito do absoluto, inerente a Deus. Desta maneira, a obra configura sua ontologia em termos de um real paralelismo substancial, na medida em que apenas consegue estabelecer a existência necessária de múltiplos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero, restando-lhe a Deus o mero estatuto de totalidade, enquanto noção segunda de conjunto, que não coincide com nenhuma coisa com existência real. A despeito do que presume Espinosa, assim, pensamos que o *Breve tratado*, longe de compreender um tratado acerca de Deus, compreende um tratado acerca da substancialidade, isto é, de tudo aquilo que possa ser dito substância.

Por sua vez, pensamos que, com vistas à superação desse entrave ontológico, Espinosa configura uma nova disposição da sua filosofia madura, conforme exposta na *Ética*, na qual, logo de início, longe de definir atributo como sendo uma substância, o define como sendo aquilo que constitui a essência substancial, o que, no decorrer das demonstrações da obra, permite-lhe consolidar a unicidade divina, já não mais como junção de múltiplos atributos, mas como conciliação, numa mesma e única substância, de uma diversidade infinita de gêneros.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes primárias:

SPINOZA, Baruch de. *Complete Works*. Translation by Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 2002.

ESPINOSA, Baruch de. *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis Cesar Guimarães Oliva. São Paulo: Autêntica, 2012.

SPINOZA, Baruch de. *Tratado breve*. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

### Fontes secundárias:

CHAUÍ, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa (Volume I e seu livro de notas)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena de Souza. A definição real na abertura da *Ética* I de Espinosa. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 11, 2001: 07-28.

CURLEY, Edwin M. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard U. P., 1969.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducción de Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores, 1996.

FERREIRA, Giorgio G. *De sensatio a affectus: a genealogia do pensamento de Espinosa sob a ótica da relação corpo-mente*. Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas, 2015.

GUEROULT, Martial. *Spinoza I: Dieu (Ethique, I)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

MIGNINI, Filippo. Introduzione, edizione, traduzione e commento. In: ESPINOSA, Baruch. *Korte Verhandeling, Van God, de Mensch, en deszelvs Welstand – Breve Trattato su Dio, l'uomo, e il suo bene*. Roma-L'Aquila: L.U. Japadre Editore, 1986.

SALINAS, Ignacio Falgueras. El establecimiento de la existencia de Dios en el *Tractatus Brevis* de Espinosa. En: *Anuário Filosófico* 2007: 99-151.