

SUBSTÂNCIA EM SPINOZA E WITTGENSTEIN

José Fernando da Silva¹

RESUMO: Este artigo mostra o significado de “substância” em Spinoza e Wittgenstein. Primeiro, ele apresenta o significado do conceito na *Ética* de Spinoza: seu uso como sinônimo de “Deus”, como a noção de causa de si permite conhecer suas propriedades gerais, e o que são seus atributos. Segundo, ele mostra o significado do termo na ontologia tractatiana: seu vínculo interno com as relações de coisas (*Sachverhalten*), e sua relação tautológica com a facticidade absoluta do mundo. Na conclusão, o artigo indica a existência de afinidades entre os projetos filosóficos de Spinoza e Wittgenstein.

PALAVRAS-CHAVE: Substância; Deus; Objeto; Forma Lógica.

ABSTRACT: This article shows the meaning of “substance” in Spinoza and Wittgenstein. Firstly, it presents the meaning of the concept in Spinoza’s *Ethics*: its use as “God” synonymous, it shows as the notion of cause of itself allows to know its general properties, and what are its attributes. Secondly, it shows the meaning of substance’s concept in the tractatian ontology: its internal connection with the relations of things (*Sachverhalten*), and its tautological relationship with the

absolute factuality of the world. In the conclusion, the article indicates the existence of affinities between the philosophical projects of Spinoza and Wittgenstein.

KEYWORDS: Substance; God; Object; Logical Form.

Esse artigo mostra o significado que o termo “substância” possui na *Ética* de Spinoza e no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Procura, ao fazê-lo, indicar a presença de afinidades entre os dois projetos, as quais já se mostram no significado que esta noção possui nas duas obras. Com o intuito de indicar essa afinidade de espírito, esse artigo segue ao seguinte roteiro: primeiro apresento o que Spinoza entende pelo termo “substância”. Mostro que o termo remete a um ser que consiste de infinitos atributos ou atividades essenciais, trespassadas e ancoradas por algumas propriedades gerais, e que essas atividades (os atributos) se exprimem de infinitas maneiras por meio da produção de infinitos modos finitos. Em seguida, apresento a concepção wittgenteiniana de “substância”. Em Wittgenstein, do mesmo modo que em Spinoza, o termo “substância” é usado para designar o absoluto, o *que*² determina tudo *que* existe. Nessa parte do artigo, mostro que a substância tractatiana é a substância do mundo, ou seja, a totalidade dos objetos, que engendra o domínio dos fatos, conseqüentemente, a esfera do pensamento e da linguagem. Nas considerações finais mostro que há uma afinidade no significado que ambos atribuem a essa noção.

1

Spinoza usa a noção de substância essencialmente no *De Deo*, a primeira parte da *Ética*³. Nele, os termos “substância” e “causa de si” se entrelaçam numa relação interna que traz à tona tudo o que Deus é e faz. Da identificação das noções de substância e causa de si se segue uma concepção de Deus que,

mais do que levar seu autor à excomunhão⁴, esvazia as bases que ancoram a metafísica judaico-cristã: abole a noção de criação divina, e a proposta de uma ontologia constituída por uma pluralidade de substâncias criadas por uma substância criadora; assume Deus como causa imanente (não transitiva) de tudo que existe, rejeitando a transcendência divina e também sua pessoalidade; desconstrói a metafísica do possível, tornando o poder e a potência de Deus uma só coisa, ao mesmo tempo em que desqualifica a suposição corrente em seu tempo que assumia a vontade e o intelecto divinos como atributos de Deus.

O *De Deo* tem como marco oito definições e sete axiomas que põem verdades claras e distintas. Estas são esclarecidas e têm sua dimensão expandida ao longo de trinta e seis proposições, com demonstrações, escólios e corolários. As trinta e seis proposições se desenvolvem em três movimentos⁵: o primeiro abrange as proposições 1 a 20, e é consagrado a esmiuçar o que é Deus, Sua essência e Suas propriedades gerais; o segundo, contido nas proposições de 21 a 30, apresenta o que a potência de Deus produz, ou seja, quais efeitos se seguem necessariamente de Suas infinitas atividades substanciais; o terceiro esclarece o cerne da ordem divina que a tudo determina, mostrando também como esta antecede e determina causalmente o intelecto divino e a vontade divina, e que em Deus, as noções de poder (*potestas*) e potência (*potentia*) são uma só e mesma coisa. Nessa parte do artigo, vou me deter nos dois primeiros movimentos do *De Deo*. Neles, Spinoza assume que “substância” designa um ente único, absoluto, constituído por atributos essenciais e propriedades gerais. Isso que Deus é, infinitos atributos

estruturados com as mesmas propriedades gerais, se expressa como atividade infinita que engendra de modo imanente infinitos efeitos.

Sintética, a *Ética* já concentra nas definições e axiomas todos os aspectos que são explicitados pela via da demonstração proposicional. No caso da parte I, ocorre algo muito especial: duas definições se constituem como ponto central, concentrando tudo o que as proposições trazem à tona a respeito das propriedades que constituem Deus em suas infinitas atividades. Refiro-me às definições 1 e 3, passagens da obra em que Spinoza define as noções de causa de si e substância. Na definição 1, Spinoza afirma: “por causa de si compreendo aquilo cuja essência implica (*involvere*) a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (SPINOZA, 2008, I). Ela define como causa de si a coisa cuja natureza ou essência é existir. A definição incide, portanto, sobre um ente que tem um vínculo absoluto entre sua natureza e sua existência, de tal sorte que essas noções não podem ser separadas. Ser causa de si é necessariamente existir.

Na definição 3, lemos: “por substância entendo aquilo que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido” (SPINOZA, 2008, Id3). “Substância” designa o absoluto: ela é em si, isto é, nada interfere ou determina o ser de uma substância, ou seja, que nenhum ente, ideia ou conceito externo intervêm naquilo que ela é; e ela é por si mesma concebida, ou seja, é agente daquilo que ela é. Dito de outro modo: uma substância é causa de si. Portanto, com o termo “substância”, Spinoza designa o que existe pela necessidade ou natureza de seu ser, isto é, cuja existência mantém um vínculo interno com sua

essência. Essa identidade entre as noções de substância e causa de si é explicitamente afirmada por Spinoza na proposição 7: “à natureza de uma substância pertence o existir” (SPINOZA, 2008).

Da identidade das noções de causa de si e substância se segue uma série de propriedades imanentes e gerais. Elas trespassam todas as incontáveis atividades que a substância promove. São elas:

- i) *Eternidade* — expressa a necessidade da existência que constitui o que é eterno. “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como algo que se segue, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna” (SPINOZA, 2008, Id8). Para Spinoza, uma coisa eterna tem uma existência distinta da existência de um ser que existe *no* tempo, ou seja, de uma coisa que possui uma duração. O tempo nada mais é que o conjunto de medidas com as quais balizamos a duração (indefinida) de um ser finito. Ainda que sua existência se apresente como ilimitada (no sentido de se mostrar imprevisível seu término), o ente tem uma duração. Já o que é causa de si possui uma existência absolutamente alheia ao tempo. Por isso, da substância não se pode dizer que tenha um marco ou que sua existência se extinguirá no futuro; sequer se pode dizer que possui uma duração ilimitada. Ela é eterna, ou seja, tem uma existência absoluta.
- ii) *Ser infinita* — propriedade que designa o traço incondicionado da substância, no sentido dela possuir uma existência plena. Partindo da anterioridade da substância em relação às suas afecções (SPINOZA, 2008, Ip1) e da ideia dos atributos de uma substância

como aquilo que exprime sua essência (SPINOZA, 2008, Id4), Spinoza deduz que existe tão somente uma única substância (SPINOZA, 2008, Ip5). Como? Não se diferenciando por suas afecções, duas ou mais substâncias apenas poderiam se diferenciar por seus atributos. No entanto, se elas tivessem o mesmo atributo seriam a *mesma* substância (toda distinção numérica se coloca como algo externo à essência da substância); por outro lado, se tivessem atributos diferentes, nada teriam em comum, e não poderiam ter nenhuma relação causal, sob pena de contrariar a definição de “substância” (SPINOZA, 2008, Ip3). Sendo em si e por si mesma concebida, não podendo seu ser e suas afecções serem produto de outra (substância) que não ela mesma (ela é causa de si), a substância possui plenitude ou traço incondicional que é seu traço infinito. Essa concepção de infinito difere profundamente da concepção extensional que delinea o termo como produto da impossibilidade de se fechar uma dada série numérica. “Nem o número, a medida ou o tempo, uma vez que tão somente são auxiliares da imaginação, podem ser infinitos” (SPINOZA, 2010, carta 12).

- iii) *Liberdade* — propriedade decorre da necessidade que envolve a existência da substância. Em carta a Schuller, Spinoza expressou essa ideia de modo contundente: “eu não faço a liberdade consistir em um decreto divino, mas numa livre necessidade” (SPINOZA, 2010, carta 58). Na definição 7 do *De Deo*, o filósofo holandês contrasta dois tipos de existência: livre ou coagida. Spinoza atribui liberdade à “coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza, e que por si só é determinada a agir” (SPINOZA, 2008, Id7). Portanto,

ser causa de si é o que caracteriza algo como livre, ou seja, como algo que possui uma existência determinada exclusivamente por sua própria natureza. O vínculo interno, inalienável entre existência e essência salienta que a liberdade é expressão da determinação interna que faz com que algo seja aquilo que ele é. Por isso, a coisa coagida ou determinada por uma rede causal externa ao seu ser é definida como “determinada por outra a existir, e a operar de maneira definida e determinada” (SPINOZA, 2008, Id7). A coisa constrangida ou coagida não tem sua existência determinada pela natureza de seu ser, mas sim possui uma existência determinada por *outra* coisa: dela não se diz que age (*agere*), mas sim que é determinada a operar (*determinatur ad operandum*).

iv) *Perfeição* — como Spinoza não distingue realidade e perfeição, designando a mesma coisa com estas duas noções (SPINOZA, 2008, IId6), a saber, a própria essência de uma coisa enquanto potência de agir, segue-se que “quanto mais (uma coisa) age, tanto mais ela é perfeita” (SPINOZA, 2008, Vpr40). Assim, perfeição mantém uma relação de direta proporcionalidade com a noção de potência: se é tanto mais perfeito quanto mais se é ativo. Sendo eterna, infinita e livre por sua necessidade, uma substância é dotada de ilimitada potência de agir, e é, portanto, absolutamente perfeita em seu ser.

v) *Positividade* — propriedade que resulta diretamente da definição de causa de si. Da constatação da substância ser eterna, infinita e absolutamente livre pela necessidade que rege sua existência, *não* se segue que ela não possua uma determinação. Sua necessidade a condiciona, fixando uma ordem *interna* que engendra

e conduz sua infinita atividade. Assim, diferentemente do que supunha Hegel, Spinoza jamais concebeu que toda determinação é negação: no caso da existência modal (existência em outra coisa), a negação é determinação (*omnis negatio est determinatio*) e, no que tange à substância, internamente determinada de modo absoluto, a plena potência de seu ser expressa uma positividade absoluta, ou seja, sua existência é eterna e pura afirmação de seu ser.⁶

- vi) *Indivisibilidade* — a substância não pode ser dividida ou composta por atributos, pois esses não podem ser *partes* da substância. Definidos como expressão da essência de uma substância (SPINOZA, 2008, d4), se se considerar os atributos partes da substância e tendo em comum a mesma natureza, então todos seriam infinitos e causa de si mesmos, “portanto, a partir de uma única substância se poderia construir várias substâncias, o que (pela prop. 6) é absurdo” (SPINOZA, 2008, Ipr12dem). Além disso, sendo infinitas, cada parte seria absolutamente independente das outras partes e também do todo, o que faria com que as partes não conservassem a natureza da substância, de tal sorte que, “quando a substância inteira fosse dividida em partes iguais, ela perderia a natureza da substância e deixaria de existir, o que (pela prop. 7) é absurdo” (SPINOZA, 2008, Ipr12dem). Em outras palavras: ou a divisão resultaria numa infinidade de substâncias causadas pela substância, ferindo a definição de substância que a define como em si e por si mesma concebida, ou ocorreria a desaparecimento da substância em decorrência do traço infinito atribuído às suas partes. Como a natureza de uma substância é necessariamente infinita,

e como a noção de parte remete a algo de natureza finita, segue-se que “uma substância absolutamente infinita é indivisível” (SPINOZA, 2008, Ipr13).

vii) *Unicidade* — não existe além da substância absolutamente infinita e eterna nenhuma outra substância. Em outras palavras: “Deus é único” (SPINOZA, 2008, Ipr14 cor1). O traço absolutamente positivo de Deus não permite que se negue qualquer atributo à Sua essência infinita (SPINOZA, 2008, Id6), por isso, se houvesse *outra* substância, esta deveria ser explicada por algum atributo divino, assumindo-se a existência de duas ou mais substâncias com o mesmo atributo, ideia que expressa um contrassenso (SPINOZA, 2008, Ipr5). Do mesmo modo que a propriedade de infinito é definida intencionalmente, também a propriedade da unicidade divina prescinde de qualquer aspecto numérico. A substância não é o oposto de uma pluralidade de indivíduos: “colocar esta unidade no contexto de uma série, lhe retiraria seu caráter absoluto” (MACHEREY, 1998, p. 120). Assim como a eternidade divina não se contrasta com a gama de conceitos temporais, também o traço único da substância não alude a qualquer aspecto numérico.

viii) *Globalidade* — “Tudo que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir ou ser concebido” (SPINOZA, 2008, Ip15). A substância absolutamente eterna, infinitamente infinita e perfeitíssima em sua plena liberdade e positividade determina e subsome em si tudo que existe. Dado que “tudo o que existe, existe em si mesmo ou existe em outra coisa” (SPINOZA, 2008, Iax1), há duas formas de existência: *substancial*, ou seja, uma que se aplica ao que existe em si mesmo e é

por si mesmo condicionado, e *modal*, que se aplica “ao que existe em outra coisa por meio do qual é também concebido” (SPINOZA, 2008, Id5). Centopeias, orangotangos, seres humanos, buracos negros, matéria escura, lêmures sifacas, galáxias etc., existem em algo que os concebe e os determina, pertencendo ao rol dos modos finitos. Spinoza horizontaliza a existência modal, submetendo-a à determinação da substância e a definindo como necessariamente interdependente (nenhuma existência modal é em si e por si concebida, mas é sempre causalmente determinada). Já a substância é o princípio absoluto que a tudo engendra e contém, subsumindo-o de modo exclusivo e exaustivo. Causa eficiente de si mesma, ela mantém em si tudo que produz (SPINOZA, 2008, Ip16). Isso se dá pela necessidade que rege sua existência: tudo que ela produz decorre de suas leis, sendo por elas determinados a existir (SPINOZA, 2008, Ip17). Portanto, Deus ou a substância é o único ente cuja existência é absolutamente autônoma (Ele existe em si mesmo e é por si mesmo concebido), e tudo que existe é efeito absolutamente *imanente* e não transitivo de Sua essencial existência (SPINOZA, 2008, Ip18).

Eternidade, infinitude, liberdade, perfeição, positividade, indivisibilidade, unicidade e globalidade constituem as propriedades gerais da substância. Elas se fazem presentes em todas as infinitas atividades que constituem a existência divina, e mostram que ela possui uma potência absoluta. Dado que “quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, mais atributos lhe competem” (SPINOZA, 2008, Ip9), segue-

se que Deus possui infinitos atributos. Em carta a Simon de Vries, Spinoza argumentou que “quanto mais admito ou concebo atributos em um ser, mais sou obrigado a conceder-lhe existência, quer dizer, a concebê-lo como verdade” (SPINOZA, 2010, carta 9). Assim, conquanto Spinoza mencione apenas os atributos Pensamento e Extensão, não se segue que estes sejam os únicos atributos da substância, mas tão somente que eles são os únicos que o intelecto humano é capaz de perceber.

Dessa limitação epistemológica (sermos aptos a conhecer apenas dois dos infinitos atributos divinos), não se segue que o ser divino seja incognoscível ao homem. No início da parte II, Spinoza mostra que sendo Deus uma coisa pensante (SPINOZA, IIp1) e uma coisa extensa (SPINOZA, 2008, IIp2), a ordem e a conexão de suas ideias e das coisas extensas engendradas na Extensão obedecem à mesma determinação (SPINOZA, IIp7). Em outras palavras: a existência divina se exprime sob a mesma ordem ou determinação, numa infinidade de coisas engendradas de infinitas maneiras. Em outras palavras: dado que essa existência é plenamente envolvida por Sua essência, todas as atividades que nela são realizadas obedecem ao mesmo norte. Além disso, as atividades essenciais que a substância realiza são absolutamente autônomas, isto é, cada um dos infinitos atributos divinos são infinitos em seu gênero (SPINOZA, 2008, Ip10): como possuem todas as propriedades da substância, um deles é absolutamente livre e incondicionado. Assim, os atributos divinos *não* são partes da substância, mas sim aspectos que obedecem à mesma determinação e que expressam diferentes traços de uma essência.

Em número infinito e infinitos em seu gênero, os atributos da substância mantêm com ela uma relação de identidade: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um infinito em seu gênero, existe necessariamente” (SPINOZA, 2008, Ip11). Os atributos não são partes da substância, nem tampouco são emanações hierarquicamente inferiores à ela, mas sim, em sua totalidade, a própria substância em sua efetividade. Em outra passagem que procura reforçar o traço eterno da substância e seus atributos, Spinoza reafirma o vínculo lógico ou interno que subsiste entre a substância e seus atributos: “Deus, isto é (*sive*), todos os atributos de Deus, são eternos” (SPINOZA, 2008, I). A substância, único ser cuja essência envolve sua existência, possui uma potência absoluta que expressa uma realidade infinita, ou seja, é constituída de infinitos atributos, diferentes e autônomas atividades que exprimem aspectos de sua essência. Esses atributos, como exprimem a essência divina, são imutáveis (SPINOZA, 2008, Ip20 cor2), no entanto, cada um deles, plenos em si mesmos, exprimem sua infinita potência numa infinidade de modos infinitos e finitos.

Da natureza absoluta da substância seguem-se efeitos eternos e infinitos (SPINOZA, 2008, Ip21), ou seja, modos infinitos imediatos. Eles são a primeira expressão da contínua e infinita autoprodução de Deus. Spinoza dá como exemplo destes modos as noções de movimento e repouso, no que tange ao atributo Extensão, e o intelecto absolutamente infinito, relativamente ao atributo Pensamento (SPINOZA 2010, carta 64). Estes modos produzem efeitos infinitos (incondicionados) e mediatizados, isso é, modos infinitos

mediatos (SPINOZA, 2008, Ip23). Na carta 64, Spinoza fornece um único exemplo deles, a saber, a fisionomia de todo o universo (*Facies Totius Universi*). Portanto, cada atributo gera efeitos imediatos que, por seu turno, geram efeitos infinitos mediatizados: o universo como um todo, conquanto infinito (pleno em si mesmo), é efeito do movimento e do repouso, sendo passível de inserção nos conceitos temporais que aferem a duração modal. A atividade dos modos infinitos mediatos gera uma infinidade de entes finitos (seres necessariamente interdependentes, e cuja essência não envolve sua existência) e com uma duração indefinida (necessariamente subsistem no tempo), a saber, toda existência modal que pertence ao universo.

2

O *Tractatus* começa com a exposição de uma ontologia absolutamente formal que mostra ao leitor *como* o mundo é. Ela anuncia que quaisquer que sejam os contornos que o pensamento atribua ao mundo, este será sempre constituído por acontecimentos (*Tatsachen*). Em outras palavras, com o termo “mundo” Wittgenstein tem em mente o conjunto de todos os acontecimentos que atualmente ocorrem ou são o caso (WITTGENSTEIN, 2001, 1). Não importa como o vejamos, sintamos, interpretemos ou representemos, o mundo é a totalidade dos fatos, ou seja, de tudo que ocorre nesse momento⁷. Essa ontologia se adequa tanto a uma perspectiva minguada que (ainda) concebe o mundo como tendo sido criado há seis mil anos e assume a Terra como

centro do universo, quanto à possibilidade da existência de incontáveis multiversos paralelos. O termo “fato” é capaz de abranger desde uma gama infinita (no sentido numérico) de acontecimentos efetivos até toda a complexa teia de possibilidades vislumbrada pela esfera do pensamento. Saliente-se que pensamentos também são fatos, ou seja, também se inserem naquilo que ocorre ou que é o caso! Por mais insólito que seja o mundo que o pensamento é capaz de produzir, não saímos da esfera do que é o caso. Por isso, necessariamente, o mundo “se decompõe em fatos” (WITTGENSTEIN, 2001, 1.2).

Concebido como a totalidade dos fatos, o mundo traz imanente a ele um amplo domínio que subsume tudo o que ele não é. Em outras palavras: o que ocorre determina também um amplo conjunto que perfaz o domínio daquilo que não ocorre. Se neste momento em que escrevo está chovendo na região de São Paulo em que moro, exclui-se a possibilidade de agora não estar chovendo nessa região da cidade. Quando se determina o que momentaneamente é o caso, automaticamente também se exclui uma complexa teia de acontecimentos que não estão se precipitando. Esse vínculo interno entre o que ocorre e o que não ocorre é assim sintetizado por Wittgenstein (2001, 2): “o que é o caso, o fato, é a subsistência (*das Bestehen*) das relações de coisas (*Sachverhalten*)”⁸. O termo “relação de coisas” designa um fato enquanto possibilidade lógica. Quando uma relação de coisas ocorre, ela se torna um fato. *Tatsache* (fato) denota o âmbito da contingência, do aspecto fortuito daquilo que ocorre; *Sachverhalt* (relação de coisas) designa o domínio da possibilidade factual, aqueles “acontecimentos” circunscritos

no âmbito da lógica. Fatos são fortuitos; relações de coisas, conquanto meras possibilidades, são logicamente ordenadas ou determinadas (sua configuração de elementos não é aleatória). Uma relação de coisas antecede e determina (enquanto possibilidade) o fato. A totalidade das relações de coisas forma o espaço lógico de possibilidades que perfazem o campo de tudo o que pode ser o caso. O espaço lógico que contém a totalidade das relações de coisas subsome a efetividade do mundo. Nele, residem os objetos (*die Gegenstände*).

“Objeto” designa o que é absolutamente simples (WITTGENSTEIN, 2001, 2.02): sua simplicidade *lógica* consiste na impossibilidade de serem (logicamente) analisados. A análise lógica é uma aplicação da lógica e, enquanto tal, incide sobre o âmbito dos fatos (as proposições que formam a linguagem são também fatos que pertencem ao mundo). Falar dos objetos é tratar daquilo que ancora e determina a existência do mundo. Por isso, conquanto logicamente não analisáveis, eles possuem uma complexidade interna. Faz parte da essência de um objeto se conectar com outros objetos formando uma relação de coisas (WITTGENSTEIN, 2001, 2.01). Essa ocorrência se dá de um modo determinado. Não apenas os objetos não podem existir fora dessa ligação, mas também essa ligação nunca é fortuita. Ela sempre obedece a uma determinação interna constitutiva da essência dos objetos. Não há acaso ou contingência na maneira como se estabelece esse vínculo. A noção de contingência é algo que não se aplica aos objetos e ao domínio de suas relações⁹. A determinação que vincula os objetos dentro de certa relação de coisas é

algo que expressa uma propriedade interna a eles, a saber, não é possível pensá-los fora desse vínculo. “Se uma coisa pode ocorrer numa relação de coisas, isto já deve pertencer a ela” (WITTGENSTEIN, 2001, 2.0121). É propriedade essencial de um objeto a prescrição de todas as relações de coisas em que ele pode se vincular com outros objetos. Por isso, conhecer um objeto é conhecer todas as possibilidades factuais de que ele possa participar com outros objetos (WITTGENSTEIN, 2001, 2.0123). Esta é uma propriedade interna que determina o conjunto de todas as possibilidades de conexões de um objeto. Esta propriedade constitui a forma de um objeto (WITTGENSTEIN, 2001, 2.0141).

Se a forma de cada objeto estabelece todas as relações de coisas em que ele participa, então a totalidade dos objetos delinea *uma* forma que antevê e determina *todas* as possibilidades factuais do mundo. Essa forma fixa é o que Wittgenstein chama de “substância do mundo”: “os objetos formam a substância do mundo” (WITTGENSTEIN, 2001, 2.021). Não importa *como* pensemos o mundo, a forma fixa está presente nesse pensamento (WITTGENSTEIN, 2001, 2.022). A substância do mundo é alheia ao fluxo dos acontecimentos, ou seja, “ela é o que persiste, independentemente do que é o caso” (WITTGENSTEIN, 2001, 2.024). A esfera dos fatos, ou seja, do que é o caso, mostra *como* o mundo está configurado. Ela expressa-se como mutável, instável e contingente. Diferentemente deste domínio, o âmbito dos objetos ou da substância do mundo é o domínio do fixo, do inalterável ou daquilo *que* persiste. A facticidade (absoluta) que expressa o *que* o mundo é coincide com aquilo que Wittgenstein chama de “substância

do mundo”. Nos objetos reside o traço absoluto do mundo, o marco *que* garante e afirma ininterruptamente *que* ele existe, independentemente de quais configurações sejam atualmente o caso.

A forma dos objetos *que* determina *como* o mundo se constitui é a lógica. Ela, sendo anterior a todo o domínio dos fatos, atua como uma espécie de andaime que trespassa e organiza tudo o que ocorre (WITTGENSTEIN, 2001, 6.13). A lógica baliza as possibilidades de tudo o que é o caso, destarte “é anterior a toda experiência – de que algo está *assim*. Ela é anterior ao *como* (*wie*), no entanto, ela não é anterior ao *quê*” (WITTGENSTEIN, 2001, 5.552). O *como* equivale à totalidade dos fatos, ou seja, ao conjunto de todos os acontecimentos que, circunstancialmente, estão ocorrendo; o *que* do mundo coincide com sua substância, com a forma (lógica) fixa e determina, de modo absoluto, tudo que pode ser o caso. Friso que, do fato de a lógica preceder ao modo *como* o mundo se dá, não se segue que ela seja anterior à sua existência. *Que* exista o mundo mantém um vínculo interno com a lógica, afinal, “se não fosse assim, como se poderia aplicar a lógica?” (WITTGENSTEIN, 2001, 5.5521). Não subsiste nenhuma relação de anterioridade entre a facticidade absoluta *que* é a existência do mundo e a lógica. A substância do mundo é uma forma que determina possibilidades (todas elas), logo, se a lógica é anterior ao *como*, não se segue que ela seja contingente ao *que*, mas sim que ela pertence ao *que* do mundo, ou seja, ela lhe é imanente. Objetos e sua forma (lógica) formam uma unidade. A lógica é uma propriedade interna ou imanente da facticidade absoluta *que* o mundo é.

Se a lógica determina todas as possibilidades factuais, então ela também fixa tudo que é possível na esfera do pensamento. A lógica é uma propriedade interna do mundo que determina a impossibilidade de se poder pensar um mundo ilógico. Fatos são verdadeiros ou falsos, mas nunca absurdos. Os objetos são os guardiões da existência absoluta do mundo, neles residindo a lógica *que* ordena o domínio dos fatos (*como* o mundo se encontra) e *que* constitui o domínio do pensamento: ele é uma figura lógica dos fatos (WITTGENSTEIN, 2001, 3), e figuras lógicas são fatos (WITTGENSTEIN, 2001, 2.141). *Que* haja uma ordem que instaura o domínio de possibilidades da realidade, e *que* haja algo a ser ordenado são duas faces essenciais ou internas da substância do mundo. Não é no âmbito dos fatos (*Tatsachen*) que a lógica se instaura¹⁰. Ela se encontra na totalidade dos objetos ou substância do mundo.

Além da lógica, propriedade interna dos objetos, a substância do mundo também possui um conteúdo: ela é forma e conteúdo (WITTGENSTEIN, 2001, 2.025). Isto é: a substância do mundo é a forma lógica *que* existe alheia ao fluxo dos fatos, e também se encontra presente no imenso conjunto factual que constitui aquilo que é o caso. Ela é também conteúdo porque todos os fatos que subsistem são a efetivação de relações de coisas. Entretanto, conquanto seja forma e conteúdo, não se segue que os objetos possuam propriedades materiais específicas. Alguns comentadores de Wittgenstein tentaram delimitar o termo “objeto” dentro de contornos materiais¹¹. Quando Wittgenstein afirma que os objetos são incolores (WITTGENSTEIN, 2001, 2.0232), apenas salienta que deles se precipitam (porque lá se

encontram armazenadas) todas as cores e todas as outras propriedades materiais atualmente presentes na “realidade empírica” (espacialidade, temporalidade, sonoridade etc.). Ou seja, as configurações materiais do mundo já se encontram antevistas em sua forma (WITTGENSTEIN, 2001, 2.0251).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Comparando os dois usos do termo, observo uma forte proximidade entre Spinoza e Wittgenstein. Em ambos os filósofos, encontra-se a caracterização da noção de substância como equivalendo ao que é absoluto, ao que engendra e subsome tudo que existe. Uma vez que na forma ou propriedade interna dos objetos se encontram todas as possibilidades lógicas do que pode ocorrer no mundo, não é disparatado comparar a forma lógica dos objetos com o atributo pensamento da substância spinozista, cujos eternos modos, finitos e infinitos, guardam a ideia essencial de tudo que existe ou pode existir no atributo Extensão, e em todos os outros atributos que o entendimento humano não acessa. Em Spinoza e Wittgenstein, Deus e o Mundo, respectivamente, são pensados como uma facticidade que determina tudo que existe, e cuja essência se expressa por intermédio da existência de tudo que é o caso. Em ambos, se mostra a ideia de uma potência absoluta imanente a tudo que existe modalmente, ou que é o caso (de um ponto de vista traçaiano). Uma diferença que subsiste entre os dois autores é que Spinoza concebe infinitos atributos ou atividades a Deus, enquanto a substância wittgensteiniana é essencialmente

forma (que, heurísticamente, estou aproximando do atributo spinozista do pensamento) e conteúdo (a equivalência da totalidade de tudo que é o caso com o atributo spinozista da extensão). Além disso, ambos os projetos filosóficos se mostram terapêuticos, constituindo-se a exposição da noção de substância que cada um apresenta como importante requisito de propostas que visam a conduzir o ser humano a viver uma vida beatífica (Spinoza) ou construir um mundo feliz (Wittgenstein). Ambos os livros se mostram, portanto, orientados por um sentido ético não deontológico e cujas propostas, se efetivadas, produzem um homem que evoca o sábio helenístico e seu visceral vínculo com o cosmos.

NOTAS

¹Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pós-doutorando pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) — bolsista FAPESP. E-mail: epimeleiaheatou@gmail.com.

²No *Tractatus*, o uso dos termos *como* (*wie*) e *que* (*que*), quando utilizados em associação à noção de mundo, aparecem sempre sublinhados, algo que penso que ocorre visando a salientar as duas perspectivas distintas de concebê-lo que o livro alude. Ao longo do artigo, reproduzo sempre que necessário esse recurso de sublinhar esses advérbios visando a reproduzir e ressaltar o propósito de Wittgenstein.

³O termo é ainda usado seis vezes no início da segunda parte, sendo definitivamente substituído por “Deus”.

⁴A história de vida de Spinoza mostra que já ao final da adolescência ele já desenhava seu autoexílio da comunidade judaica de Amsterdam. Relembrando: com 17 anos, ele abandona os estudos judaicos e passa a auxiliar seu pai no comércio da família. Se esses estudos fossem realmente

importante para o jovem Spinoza, seguramente ele teria conseguido conciliá-los com o trabalho. Isto ocorreu poucos anos mais tarde: aos 21 anos, o vemos se interessar em estudar latim, e não hesitar em conciliar seus estudos na academia de Franciscus van den Enden com o trabalho de administrador do comércio da família (NADLER, 1999, p. 102). Com a morte de seu pai, em 1655, ele abandona o respeito aos sábados e passa a abrir a loja também nesse dia. Além disso, ele também deixa de frequentar a sinagoga (NADLER, 1999, p. 131). Por último, ao final deste ano (1655), deixa de contribuir com pagamentos para a comunidade judaica (NADLER, 1999, pp. 118-119). Esse conjunto de acontecimentos mostra, claramente, que no dia 27 de julho de 1656 (o filósofo tinha então 23 anos), data de sua excomunhão, o jovem Spinoza recebeu um presente, ou seja, a antecipação de algo que ele próprio já estava próximo de realizar, ainda que isto tenha se dado de um modo drástico e com consequências que dificultaram sua trajetória de vida.

⁵Assumo uma divisão das proposições do *De Deo* que se aproxima das divisões propostas por Martial Gueroult e Pierre Macherey. Gueroult divide o texto em três partes: a construção da essência de Deus (1 — 15), a dedução da potência de Deus (16-29), e a identidade da essência e da potência de Deus (30 — 36) (GUEROULT, 1968, p. 19). Pierre Macherey indica também uma ordem de exposição formada por três momentos: o que Deus é e como Ele é (1 — 15) (MACHEREY, 1998, p. 68), a potência divina ou o que Deus faz sendo dado isto que Ele é (16 — 29) (MACHEREY, 1998, p. 163), e a ordem divina (30 - 36), proposições que abordam a necessidade absoluta que norteia as ações divinas (MACHEREY, 1998, p. 185). Minha divergência incide sobre o papel que atribuo à sequência proposicional 16 — 20. Nelas assumo que Spinoza ainda está delineando os atributos como atividade substancial de Deus, portanto, que ele ainda está apresentando os limites daquilo que Deus é, ou seja, daquilo que é em Deus (*in Deo*). O que Deus realiza, tudo o que é produto de sua atividade, ou seja, aquilo que é a partir de Deus (*a Deo*), é abordado pelo pensador holandês a partir da proposição 21.

⁶Em seu livro *Spinoza ou Hegel*, Pierre Macherey (1990) mostra que Hegel não apenas pinça de uma carta a sentença “*omnis determinatio este negatio*”,

expressão *pontualmente* usada por Spinoza para tratar do problema de figuras, e a generaliza a todo o pensamento spinozista visando a rotulá-lo de um modo absolutamente negativo. Macherey mostra, não apenas que a fórmula que Hegel impõe ao pensamento spinozista, no que tange à existência modal, deve ser lida com a devida inversão de seus termos (*Omnis negatio est determinatio*), e também que sua aplicação à noção de Deus se mostra absolutamente destituída de sentido (MACHEREY, 1990, cap. III).

⁷Mesmo a concepção de mundo que o sujeito solipsista alcança, quando se apercebe que subsiste uma identidade entre os limites de sua linguagem e de seu mundo (WITTGENSTEIN, 2001, 5.6), é redutível a esse modelo do mundo como totalidade dos fatos. Essa verdade é alcançada a partir dos limites da linguagem, que é a única que ele pode compreender (WITTGENSTEIN, 2001, 5.62) porque, como toda e qualquer linguagem possível, se constitui como conjunto de fatos edificadas com a função de expressar outros fatos (figuras lógicas ou pensamentos) e demais fatos (WITTGENSTEIN, 2001, 2.1, 2.141, 3, 4). Também o mundo do solipsista é todo travejado, definido e constituído por fatos e a eles reduzidos: o sujeito metafísico descobre seus limites (factuais) por intermédio do fato linguístico.

⁸Em carta a Ogden, Wittgenstein sugeriu a tradução de *Sachverhalt* por *atomic fact*. É muito provável que as inúmeras discussões que ele teve com Russell o inspiraram a dar essa sugestão. Ela se mostra inconveniente por tratar um *Sachverhalt* como um fato. No *Tractatus*, apenas *Tatsache* significa “fato”. Diferentemente de Russell, que dividiu a noção de “fato” em “fatos atômicos”, “fatos complexos”, “fatos positivos” e “fatos negativos”, Wittgenstein restringe o significado de “fato” a “o que é o caso”. O uso de “fato atômico” gera a errônea categorização da ontologia tractatiana. Particularmente, também não gosto da usual tradução de *Sachverhalt* por “estado de coisas”. Essa expressão envolve e subordina os objetos a certa aleatoriedade, denotada pelo termo “estado”. Traduzo *Sachverhalt* por “relação de coisas”. Ela exprime com maior eficácia a necessidade que constitui a substância do mundo e sua capacidade (interna) de subsumir infundáveis estruturas (eventualmente) presentes no mundo.

⁹Há um antagonismo entre a concepção lógico-atomista de Russell e a visão esposada pelo autor do *Tractatus*. Russell pressupunha o logicamente simples

como algo subsistente de forma aleatória ao lado de fatos: “todo particular que existe no mundo não depende logicamente de modo algum de qualquer outro particular” (RUSSELL, 1974, p. 73). Wittgenstein, diferentemente de Russell, assume que o mundo é sempre constituído por fatos, não existindo objetos que existam isoladamente. O simples, os objetos, trazem a chancela da necessidade. O traço de necessidade que caracteriza os objetos mostra que Wittgenstein, diferentemente de Russell, não estava buscando “o tipo correto de entidades (*the right kinds of entities*), mas revelar com clareza o papel lógico daquilo que é anterior” (STROW, 2002, p. 29).

¹⁰Eli Friedlander (2001) procura demonstrar no capítulo “*Logic apart*” de seu livro que a noção de lógica ganha contornos no *Tractatus* apenas no âmbito da linguagem e das estruturas factuais (as configurações do que é o caso). Em sua visão, intuir a noção absoluta de mundo (*que ele exista*) consiste em intuí-lo separado da lógica, destarte, como “uma visão do mundo separado da perspectiva dos fatos” (p. 26). Friedlander não é capaz de ver o traço imanentista absoluto que trespassa o *Tractatus*. *Que exista* o mundo não é algo separado do domínio dos fatos, mas sim algo que impregna e dá sentido ao domínio do que é o caso. Do mesmo modo, a lógica não é algo que se projeta sob a forma de configurações ou estruturas *a partir* da forma dos objetos. Ela é a forma dos objetos, ou seja, a determinação de todas as possibilidades lógicas do que pode subsistir na efetividade do que ocorre no mundo e na esfera do pensamento.

¹¹Diversos comentadores do *Tractatus* tentaram inserir os objetos tractatianos em um viés epistemológico. Listo a seguir alguns exemplos clássicos. Jaako Hintikka e Merrill Hintikka (1994, cap. 3) o fazem identificando-os com os objetos de familiaridade (*acquaintance*) russellianos. Irving Copi os caracteriza como individuais, por oposição à possibilidade de significarem propriedades e relações (COPI; BEARD, 1973, p.184). Stenius (1996, p. 61) os caracteriza como individuais e predicados. Black (1964, p. 57) sustenta que os objetos são o material que constitui as relações de coisas e, enquanto tal, por sua atemporalidade, não podem ser individuais, mas universais e relações. Esse tipo de abordagem se aplica perfeitamente aos objetos de *acquaintance* que alicerçam o atomismo lógico de Bertrand Russell, mas é absolutamente despropositada sua utilização na elucidação dos objetos tractatianos.

REFERÊNCIAS

BLACK, Max. *Companion to Wittgenstein's Tractatus*. New York: Cornell University Press, 1964.

COPI, I.; BEARD, R. (eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. New York: Hafner.

FRIEDLANDER, Eli, 2001. *Sign of sense: Reading Wittgenstein's Tractatus*. London: Harvard University Press, 1973.

GUEROULT, Martial. New York: Georg Olms Verlag, 1968.

MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris: La Découverte, 1990.

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Ethique de Spinoza: la première partie*. Paris: PUF, 1998.

NADLER, Steven. *Spinoza: a Life*. New York: Cambridge, 1999.

HINTIKKA, Jaakko; HINTIKKA, Merrill. *Investigando Wittgenstein*. Campinas: Papirus, 1994.

RUSSELL, Bertrand. *Ensaio escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

(Coleção "Os Pensadores")

SPINOZA, Benedictus de. *Correspondance*. Paris: GF Flammarion, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STENIUS, Erik. *Wittgenstein's Tractatus: a Critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Oxford: Blackwell, 1996.

STROW, Matthew B. *Witgenstein's Tractatus: a Dialectical Interpretation*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Oxford: Blackwell, 2001.

ENVIADO EM: 26/02/2016

APROVADO EM: 20/05/2016