



## DEFINIÇÃO DE DEUS NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso \*

### RESUMO

O estudo da definição 6 da Parte I da *Ética* de Benedictus de Spinoza, ou a definição de Deus como coisa absolutamente infinita, e a justificativa spinozista para a demonstração desta definição, envolve a exposição e demonstração do percurso spinozista que vai do pluralismo substancial ao monismo substancial e deste para o monismo absoluto, bem como a consideração da existência de uma única substância na natureza (monismo) e não duas ou mais (pluralismo), e conclui com a afirmativa spinozista de que apenas a substância única existe, como a própria Natureza mesma, e tudo o mais que existe, existe como afecções desta substância única (monismo absoluto).

**PALAVRAS-CHAVE:** Benedictus de Spinoza. *Ética*. Deus. Pluralismo. Monismo.

### ABSTRACT

The study of the 6<sup>th</sup> definition of part I, from Spinoza's *Ethics*, or a definition of God as an infinite thing and spinoza's justificative for such definition includes the exposition and demonstration of spinoza's path which goes from substantial pluralism to substantial monism, as well as a consideration of the existence of an only substance in nature (monism) instead of a couple more (pluralism) and it is closed with Spinoza's affirmation that only the unique substance exists as nature itself and all that's exist as affections of this substance (absolute monism).

**KEY-WORDS:** Spinoza. *Ethics*. God. Pluralism. Monism.

---

\* Doutor em Filosofia pela *Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ*, Professor de Filosofia na Graduação e no Mestrado Acadêmico em Filosofia da *Universidade Estadual do Ceará - UECE*, Coordenador do Projeto de Pesquisa *A Questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza* e Coordenador do *GT Benedictus de Spinoza*.



Benedictus de Spinoza inicia a Parte I<sup>1</sup> da *Ética* com oito definições. São elas, a definição de *causa sui*, a de coisa finita em seu gênero, a de substância, a de atributo, a de modo, a de Deus, a de coisa livre e a de eternidade, respectivamente. Dentre as definições, sete foram escritas como *notae per se*, isto é, princípios universalmente aceitos, evidentes e indemonstráveis que podem ser considerados como base de nosso raciocínio, e como tais, não necessitam de demonstração. Destas sete definições *notae per se*, três definem os critérios da substancialidade (E1Def3), do atributo (E1Def4) e do modo (E1Def5); as quatro restantes deste grupo, definem as propriedades: *causa sui* (E1Def1), finitude em seu gênero (E1Def2), eternidade (E1Def8) e liberdade (E1Def7).

---

<sup>1</sup> Para a citação das obras de Spinoza, utilizamos as traduções para o português citadas nas *Referências Bibliográficas*, textualmente ou com as alterações que julgamos necessárias. Para as obras que não possuem tradução em português, utilizamos as traduções em espanhol ou francês, em particular as de Atilano Domínguez e Bernard Pautrat, respectivamente, fazendo as devidas traduções para o português. No entanto, não fizemos nenhuma indicação explícita da obra utilizada ou das alterações efetuadas, exceto no caso das passagens que poderiam suscitar polêmicas no que tange aos termos empregados, ao sentido dos mesmos ou ainda à tradução. Utilizaremos as seguintes siglas para as citações internas da *Ética*: indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), demonstração da proposição (d), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndice (Ap), com seus respectivos números. Como referência para consulta ao texto original, sempre que citarmos em latim ou que a tradução da passagem referida possa suscitar dúvidas quanto ao sentido original, mencionaremos também o número da página na qual se encontra o texto em referência na edição de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, cuja sigla será SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico.

Somente a sexta, a definição de Deus, necessita de provas e será demonstrada nas proposições seguintes da Parte I. Entretanto, a necessidade de demonstrá-la não implica na sua exclusão das *notions communes*; o motivo citado por Spinoza para esta necessidade é devido à falta de atenção dos homens que não atentam na natureza da substância e somente por isto hesitam em considerá-la como axioma ou noção comum (E1P8S2) ou a preconceitos (E2P40S1), que fazem com que eles não atentem na natureza da substância, hesitando em considerá-la como axioma ou noção comum.

A definição 6, ou a definição de Deus, tem a seguinte redação:

Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime a essência eterna e infinita (E1Def6)<sup>2</sup>.

Considerada sob o ponto de vista racional, a necessidade de se demonstrar a definição de Deus deve-se ao fato desta ser uma noção complexa cuja definição genética supõe os elementos mais simples que necessitam ter sua natureza e propriedades definidos previamente. Esta necessidade de definir inicialmente os elementos que a compõem, justifica por sua vez, a ordem da definição de Deus: ela é a sexta definição da Parte I. Deus só pode ser definido após serem deduzidos **o elemento que possibilitará sua construção e as propriedades deste elemento**. Tal elemento é a substância de um só atributo. Por isto as primeiras definições da *Ética*, a *causa sui*, coisa finita em seu

---

<sup>2</sup> Cf. o original: *Per Deum intelligo ens absolute infinitum hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.* (E1Def6, SO2, p. 46).

gênero, substância, atributo e modo expõem as noções que permitirão deduzir as propriedades fundantes e necessárias da substância de um só atributo. É o método *ordine geometrico*: construir o complexo a partir do simples (GUEROULT, 1997, v. 1, p. 37).

O percurso spinozista de comprovação da substância como única, infinita, *causa sui*, eterna e composta de infinitos atributos (ou seja, Deus), inicia-se com a consideração do pluralismo substancial, isto é, Spinoza aceita como hipótese provável a existência de duas ou mais substâncias; deste pluralismo, sua análise evolui até o monismo substancial, pela própria necessidade das premissas anteriormente postas pelo sistema spinozista. Deste monismo substancial, Spinoza evolui até o monismo absoluto, isto é, da consideração da existência de uma única substância na natureza (monismo) e não duas ou mais (pluralismo), Spinoza conclui que apenas a substância única existe, ela é a própria Natureza mesma e tudo o mais que existe são afecções desta substância única (monismo absoluto); ou seja, a afirmação da unidade e da infinitude da Natureza faz com que Spinoza a identifique com Deus [...] *aquele ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza* [...] (E4Pref). Vejamos isto por partes.

Ainda considerando o pluralismo substancial, Spinoza vai expor e demonstrar nas oito primeiras proposições da Parte I da *Ética* a essência de Deus, isto é, as substâncias de um único atributo como sendo *causa sui* (autocausadas) e necessariamente infinitas. As teses fundamentais desta primeira parte são:

I. Na natureza não pode ser dada duas ou mais substâncias com a mesma natureza ou atributo, porque se fossem dadas várias substâncias distintas, a distinção entre elas seria pela

diversidade dos atributos ou pela diversidade das afecções. Se a distinção for feita pela diversidade dos atributos, de fato só existiriam uma substância do mesmo atributo; se forem distintas pela diversidade das afecções, no caso de despojarmos a substância destas, visto a substância ser anterior às afecções, não poderíamos distingui-las entre si. Logo, não pode ocorrer várias substâncias com um mesmo atributo, mas somente uma (E1P5).

II. Uma substância não pode produzir outra substância (E1P6) porque duas ou mais substâncias não têm nada de comum entre si pois têm atributos diversos (E1P2), visto na natureza não poder-se dar duas ou mais substâncias com o mesmo atributo (E1P5). Logo, uma não poderá ser a causa da outra. Ora, um axioma implícito a todo o Racionalismo e citado por Spinoza (E1Ax3) é o de que *todo ser tem causa*. Logo, a substância deve ter uma causa; como não pode ser outra substância, à natureza da substância pertence o existir (E1P7), a substância é *causa sui* ou causa de si mesma.

III. Toda substância é necessariamente infinita (E1P8), visto a substância de um só atributo necessariamente existir como única (E1P5) e a sua natureza pertence o existir (E1P7). Se ela existe como finita ou infinita, será pela sua própria natureza. Ora, ela não pode ser finita, pois deveria ser limitada por outra da mesma natureza; a qual também deveria existir necessariamente (E1P7); sendo assim, ocorreriam duas substâncias do mesmo atributo, o que foi demonstrado ser absurdo (E1P5). Logo, ela existe como infinita.

Da proposição 9 até a proposição 15 da mesma Parte I, Spinoza passa a considerar o monismo substancial, para deste evoluir ao monismo absoluto (proposição 14 e 18); ou

seja, ele vai expor e demonstrar a essência de Deus como substância constituída de infinitos atributos. A tese fundamental desta transição para o monismo substancial encontra-se na proposição 9. Vamos analisá-la mais detidamente.

A proposição 9 ao afirmar que *Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios*, possibilita a Spinoza fazer a transição do pluralismo substancial para o monismo substancial através da relação desta proposição com a definição de Deus citada acima: se um ente ou uma substância possui infinitos atributos e se na natureza não pode ser dada duas ou mais substâncias com a mesma natureza ou atributo, necessariamente vamos concluir que só existe uma substância; ou seja, as substâncias de um único atributo analisadas por Spinoza nas oito primeiras proposições da Parte I da *Ética* são na realidade uma única substância por absoluta necessidade lógica do sistema.

A transição do monismo substancialista para o monismo absoluto, isto é, a doutrina spinozista de Deus, segundo Delbos, é eminentemente representado (dentre outras) por duas proposições na Parte I da *Ética*: a proposição 14 e a proposição 18. A primeira afirma Deus como a única substância que existe e que pode ser concebida; a segunda afirma Deus como a causa imanente de todas as coisas que existem (1987, p. 14).

### **Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância (E1P14).**

A proposição 14 é fundamentada pela existência necessária da substância única ou Deus e na incompatibilidade da existência e até mesmo de se conceber duas substâncias

com o mesmo atributo. A demonstração spinozista da existência necessária de Deus baseia-se em:

a. A definição de Deus (E1P6) afirma-o como o ser absolutamente infinito que se opõe quanto à finitude aos atributos que são apenas infinitos em seu gênero e do qual não pode ser negado qualquer atributo que exprima a essência da substância; ou seja, segue-se desta definição que Deus não pode ser limitado em seu gênero, pois ele é substância única (tese I e II da primeira parte exposta acima);

b. Deus tem existência necessária pela aplicação do argumento ontológico em sua expressão positiva ou quarta prova da existência de Deus (E1P11S): quanto mais realidade é própria da natureza de alguma coisa tanto mais potencialidade ela tem em si mesma para existir. Ora, Deus é o ente absolutamente infinito do qual não pode ser negado qualquer atributo que exprima a essência da substância; logo, Deus tem em si mesmo o poder absolutamente infinito de existir.

A demonstração de Spinoza da incompatibilidade da existência e impossibilidade de se conceber duas substâncias com o mesmo atributo fundamentam-se em:

a'. Se existisse qualquer outra substância, afora Deus, ela deveria ser explicada por algum atributo de Deus e assim existiriam duas substâncias do mesmo atributo. Ora, Spinoza demonstrou o absurdo desta afirmativa (tese I da primeira parte exposta acima).

b'. Se pudesse ser concebida qualquer outra substância, afora Deus, ela necessariamente existiria e deveria necessariamente ser explicada por algum atributo de Deus (pela própria definição de substância e pelo argumento ontológico



apresentado na tese **b** desta parte exposta acima). Ora, isto foi interdito pela demonstração spinozista da impossibilidade da existência de duas ou mais substâncias compartilhando o mesmo atributo.

**Deus é a causa imanente, não [causa] transitiva, de todas as coisas (E1P18).**

A proposição 18 é fundamentada na afirmação de que Deus é a causa pela qual é concebido e existe tudo o que nele existe e na impossibilidade de existir qualquer outra coisa afora Deus.

A primeira afirmação que demonstra esta proposição fundamenta-se na proposição 14 de forma indireta (Deus é causa da concepção e da existência de tudo o que nele existe) com o seguinte encaminhamento:

a<sup>o</sup>. A afirmação de que *Tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode existir nem ser concebido* (E1P15). Se *afora Deus não pode ser dada e nem ser concebida nenhuma substância* (E1P14) ou *uma coisa que é em si e por si concebida* (E1P3), os modos que não podem existir e nem ser concebidos sem uma substância (E1Def5) devem à substância divina sua existência e concepção. Ao subordinar os modos à substância divina, Spinoza está subordinando toda a realidade, pois *fora das substâncias e dos modos nada é dado* (E1Ax1).

b<sup>o</sup>. A afirmação de que *Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob um intelecto divino* (E1P16C1). Se da definição dada de uma coisa qualquer o intelecto conclui várias propriedades, que são efetivamente seqüência necessária da mesma definição ou essência da coisa e conclui tanto mais quanto à essência da coisa envolva mais realidade; se a

Natureza divina possui absolutamente infinitos atributos, cada um dos quais exprime a essência infinita no seu gênero, segue-se que da necessidade do ser absolutamente infinito resultam necessariamente infinitas coisas de infinitos modos ou tudo o que pode cair sob um intelecto infinito.

A segunda afirmação que demonstra esta proposição (a impossibilidade de existir qualquer outra coisa afora Deus) recorre diretamente à proposição 14: a afirmação de que fora de Deus não pode haver substância alguma (E1P14), isto é, nenhuma coisa que seja em si e por si concebida (E1Def3).

Demonstrada a definição 6, Spinoza vai demonstrar Deus como causa, ou como Natureza Naturante. Esta é definida no escólio da proposição 24 da Parte I da *Ética*, como [...] *o que existe em si e é concebido por si, ou dito de outra forma, aqueles atributos da substância que exprimem a essência eterna e infinita, ou ainda, Deus enquanto é considerado como causa livre*. Ou seja, Natureza Naturante é Deus ou a Natureza considerada em seu aspecto dinâmico causal. Como vimos acima, Deus é a única substância que existe e que pode ser concebida, é causa de si mesmo e causa imanente de todas as coisas que existem. Vimos também que tudo o que existe, existe em Deus e afora Deus nada pode ser dado. Portanto, a Natureza Naturante é Deus enquanto causa imanente de si mesmo e de todas as coisas que existem e podem ser concebidas.

Deleuze interpreta a Natureza Naturante (substância e causa) e Natureza Naturada (modo e efeito), como compartilhando uma imanência (a causa permanece em si mesma para produzir e o efeito permanece na causa) e como unívocos em três níveis: a univocidade da causa, da modalidade e dos atributos. Interpretar a causalidade como unívoca entre

a Natureza Naturante e a Natureza Naturada significa dizer que Deus produz exatamente como existe; ou ainda, ele é a causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si (E1P25S), isto é, Deus é dito *causa de si mesmo* como gênese da Natureza Naturante no mesmo sentido em que ele é dito *causa de todas as coisas* como gênese da Natureza Naturada. Quanto à univocidade da modalidade, se a *existência, seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e definição, ou de uma dada causa eficiente [...]* (E1P 33S1), segue-se que o necessário é a única modalidade daquilo que existe: tudo o que existe é necessário, seja devido à si mesmo como causa ou devido à sua causa eficiente. Deleuze interpreta a necessidade como a univocidade da modalidade porque é o necessário que qualifica a organização da Natureza Naturante e a ordem da natureza Naturada. Quanto aos atributos, porque constituem sob uma mesma forma a essência de Deus como Natureza Naturante e contém as essências de modos como Natureza Naturada, são também afirmados como unívocos (1970, p. 102-103)<sup>3</sup>.

Entretanto, algumas questões se impõem, tais como: em qual sentido é dito que os atributos “constituem sob uma mesma forma a essência de Deus”? Ou, qual o princípio que nos autoriza conceber a essência da substância absoluta como constituída por “atributos” (no plural); ou mais precisamente, por “infinitos atributos”? E neste caso, não serão os atributos que constituem a essência de Deus, substâncias eles mesmos; e qual a distinção dos atributos entre si; e por que, dos infinitos atributos que constituem a essência de Deus, só podemos conhecer dois: o atributo extensão e o atributo pensamento?

<sup>3</sup> Relativo à univocidade da causa, ver também do mesmo autor, *Spinoza et le problème de l'expression*.

Ou ainda, no caso de ser lícita esta “constituição”, sob qual estatuto ela pode ser subsumida, isto é, qual a relação dos atributos com a substância única? E neste caso, qual é a situação dos atributos considerados isoladamente, em sua “constituição” da Natureza Naturante, perdem eles sua heterogeneidade, isto é, os atributos se mesclam, se agregam ou permanecem heterogêneos na substância única?

Estas questões são clássicas no spinozismo e desde há muito vêm suscitando várias respostas e interpretações por parte dos intérpretes de Spinoza. Neste estudo, não temos a pretensão de responder em definitivo a todas estas questões, ou até mesmo a expor todas as interpretações. Todavia, do conjunto de interpretações analisadas e sem nenhuma pretensão de esgotarmos o assunto, vamos expor aquelas que forem mais pertinentes com o nosso tema e que nos pareça mais coerente com o texto de Spinoza.

Em algumas passagens da *Ética* e em várias de suas Cartas<sup>4</sup>, Spinoza utiliza exatamente os mesmos termos para definir substância e atributos. Como por exemplo, na Carta 9 (a Simon de Vries):

Por substância, eu entendo o que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo, eu entendo exatamente a mesma coisa, com esta só diferença, que o atributo é assim dito por relação ao entendimento que atribui à substância tal natureza definida [grifo nosso] (Carta 9, SO4, p. 46).

A demonstração de Spinoza acerca da significação dos atributos é devido a sua significação substantiva e não

---

<sup>4</sup> Ver também Carta 2, Carta 4 e E1P20, demonstração e corolário II.

qualificativa (distinguindo-se portanto dos próprios ou propriedades), eles constituem a substância ou a essência pela qual a substância é efetivamente uma substância e é reconhecida como tal pelo entendimento. Ora, para Spinoza, a realidade e a inteligibilidade se fundem na substância (E2P7); logo, entre a substância e os atributos não pode haver nenhuma distinção real, mas tão somente uma distinção de razão (DELBOS, 1987, p. 43). Por conseguinte, os atributos constituem a essência da substância no sentido em que eles são a própria substância.

Spinoza afirma expressamente na proposição 9 da Parte I da *Ética* que *quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios*. A demonstração desta proposição remete à definição 4 também da arte I ou a definição dos atributos como *o que o intelecto percebe da substância [ou Deus] como constituindo à sua essência*. Ora, um axioma racionalista muito citado por Descartes e certamente conhecido por Spinoza é o *de que o nada não pode ter atributos*; logo, uma substância absolutamente infinita como Deus deve ter infinitos atributos (DELBOS, 1987, p. 43).

Ainda que nossa análise anterior tenha concluído que a distinção entre os atributos e a substância seja uma distinção de razão, cabe aqui explicitarmos a condição ontológica dos atributos considerados em relação uns com os outros, visto todos os infinitos atributos constituírem a essência da substância única ou Deus. Spinoza afirma os atributos como eternos (E1P19), infinitos em seu gênero (E1P16d e E1P21), *causa sui*, ou concebidos por si (E1P10d). Ora, o critério da distinção real reside na *causa sui*; logo, os atributos são realmente distintos entre si. Mas, cada atributo exprime a

essência infinita da substância única como sua razão formal ou sua quiddidade, isto é, os atributos são razões formais ou quiddidade; segue-se que eles também são distintos entre si quidditativamente ou formalmente (DELEUZE, 1985, p. 56). Portanto, a distinção dos atributos entre si é uma distinção real-formal. Entretanto, por serem distintos realmente e formalmente entre si e possuírem todas as características substanciais (concebidos por si, infinitos, etc.) não devemos considerá-los como ontologicamente separados da substância; ou seja, como substâncias distintas. Sobre isto nos adverte o próprio Spinoza:

[...] embora dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem o contributo do outro, nem por isso se pode concluir que constituam dois entes, isto é, duas substâncias diferentes, por ser da natureza da substância que cada um dos seus atributos seja concebido por si; [...] [grifo nosso] (E1P10S).

Dos infinitos atributos que constituem a essência de Deus, nós só podemos conhecer dois: o atributo pensamento e o atributo extensão. A alma humana, sendo idéia do corpo, só pode ter conhecimento do que envolve a idéia do corpo existente em ato ou do que se pode concluir desta idéia; e como todo atributo é por si concebido, um não pode ser deduzido do outro, donde, dos dois únicos atributos conhecidos, nós não podemos deduzir nenhum outro. Na interpretação de Deleuze e Delbos, para a Parte II da *Ética*:

Apenas conhecemos dois porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvem à nossa essência, o pensamento enquanto somos mente e a extensão enquanto somos corpo (E2P1 e E2P2). (1970, p. 55 e 1987, p. 45-46).

Vimos que a distinção entre a substância e os atributos é de razão e que a distinção dos atributos entre si é real/formal; resta-nos analisar a relação dos atributos considerados em sua infinidade com a substância única e absolutamente infinita; ou seja, a multiplicidade realmente e formalmente distinta entre si dos atributos, ainda que não separada ontologicamente da substância absoluta, com a unidade absoluta de Deus; bem como a situação de cada atributo isoladamente nesta “unidade absoluta”.

Em Spinoza, a distinção entre o entendimento humano e o entendimento infinito ocorre apenas no aspecto quantitativo, não havendo distinções no aspecto qualitativo; como ocorre, por exemplo, no sistema cartesianismo. Esta semelhança qualitativa entre os entendimentos é devida às diferentes considerações acerca da natureza da causa: Deus é transcendente na Filosofia de Descartes e imanente na Filosofia de Spinoza. Por ser a causa imanente, no spinozismo o entendimento humano é uma parte do entendimento divino, ainda que se mantenha a distinção quantitativa entre os entendimentos: o entendimento divino (que tudo entende) tudo conhece e o entendimento humano (que recai apenas sobre as coisas e os eventos que lhe são dados) não pode e nunca poderá conhecer tudo o que Deus conhece; ou seja, a distinção no aspecto quantitativo é apenas na capacidade de possuir idéias adequadas, que é limitada no homem e infinita em Deus. Se consideramos o entendimento infinito *enquanto se explica* [explicatur] *pela natureza da alma humana* (E2P11C e E2P43d), o entendimento humano (enquanto percebe as coisas verdadeiramente) é uma parte do entendimento infinito de Deus, sendo idêntico a ele e conhecendo as coisas como Deus as conhece, ou seja, o entendimento finito é uma parte

do entendimento infinito que seria o todo (GUEROULT, 1997, p. 32).

Esta relação entre o todo e as partes, permite que o entendimento finito conheça as coisas como Deus as conhece, tendo como única distinção entre eles a extensão: o entendimento finito não conhece todas as coisas que Deus, enquanto entendimento infinito conhece. Esta relação entre os entendimentos pode nos sugerir um modelo para a relação entre a substância e seus atributos; e de fato, alguns intérpretes caminharam nesta linha.

Porém, ao compararmos os elementos que compõem as duas relações, notamos que as características dos elementos envolvidos são distintas: por um lado, o entendimento finito não tem uma identidade própria, no sentido de uma distinção real, isto é, ele não se distingue realmente em nada do entendimento infinito a não ser na extensão. Além disto, o entendimento finito, considerado em sua natureza, é um só e não infinitos. Por outro lado, os atributos são por natureza infinitos e são realmente distintos entre si; são também formalmente distintos entre si; não se contradizem e nem se limitam; podemos mesmo afirmar que os atributos mantêm sua heterogeneidade na unidade absoluta. Ademais, Spinoza afirma a impossibilidade de se conceber qualquer atributo que possa ocasionar a divisão da substância absolutamente infinita. A demonstração spinozista intenta mostrar que caso fosse concebido tal atributo, ou ele conservaria a natureza da substância ou não a conservaria. No primeiro caso, de uma única substância poderiam constituir-se várias substâncias; no segundo caso, quando toda a substância estivesse dividida em partes, ela perderia sua natureza substancial e deixaria de



existir (E1P12d). Portanto, a relação todo/parte não é o que tem em mente Spinoza ao conceber a relação substância/atributos.

A identidade desta relação tampouco pode ser buscada numa mescla dos elementos que a compõem, pois neste caso os atributos perderiam suas condições substanciais (*causa sui*, infinitude, etc.), deixando de serem atributos no sentido spinozista; e a substância se tornaria uma fusão de alguma coisa, seja do que for, mas muito certamente não seria de atributos no sentido spinozista do termo.

A identidade da relação substância-atributo também não pode ser buscada num mero agregamento de atributos; pois neste caso, da mesma maneira que eles se agregaram, realizando a operação inversa eles podem se desagregar, donde a substância seria divisível; isto Spinoza interditou ao afirmar a total indivisibilidade da substância absolutamente infinita, com uma demonstração similar à da proposição 12 da Parte I da *Ética* (E1P13).

Deleuze intenta uma solução a partir da consideração dos atributos como razão formal e distintos entre si formalmente: segundo conceituou Duns Scot e Spinoza restaurou (dando-lhe um aspecto que ela não teve em Scot), a distinção formal é uma distinção real não numérica, isto é, não implica em divisão alguma na substância. O estatuto dos atributos, considerados como razão formal é: ontologicamente um, formalmente diversos. Ou como escreve o próprio Deleuze:

É a distinção formal que fornece um conceito absolutamente coerente da unidade da substância e da pluralidade dos atributos, é ela que fornece à distinção real uma nova lógica (1985, p. 56-58).

Nosso estudo não estaria completo se não considerássemos a Natureza Naturada ou Deus como Efeito. Esta é definida no escólio da proposição 24 da Parte I da *Ética*, como

[...] tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou dito de outra forma, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus.

A transição da Natureza Naturante para a Natureza Naturada é afirmada por Spinoza a partir do necessário poder causal da primeira, isto é, Deus necessariamente produz. Donde, a Natureza Naturada se constitui dos efeitos necessários que se seguem do poder causal de Deus.

Podemos destacar dois tipos de relação entre a substância absoluta e os modos: uma relação lógica de inerência e uma relação causal. Quanto à primeira, a relação lógica de inerência vai do todo à parte regendo por um lado, as conexões entre o atributo e o modo, não sob a forma causal, mas de partilha de uma propriedade comum não divisível. Como exemplo podemos citar a extensão enquanto indivisível, que é comum tanto ao atributo quanto aos modos deste atributo, sendo a propriedade comum dos corpos que se encontra tanto no todo quanto nas partes, visto haver sempre extensão, quer de um modo determinado, quer de um modo indeterminado. Por outro lado, regendo as conexões entre os modos infinitos e os modos finitos, sendo aqueles o todo e estes as partes. Como exemplo: Deus é causa das idéias e do entendimento infinito; de Deus às idéias e ao seu entendimento, há uma conexão de causa e efeito; entre

as idéias produzidas e o entendimento também produzido existe uma conexão do todo às partes de tal modo que o entendimento infinito está indivisível em cada idéia, tal como o todo está nas partes e reciprocamente. Quanto à segunda, a relação causal ou de causa e efeito é concebida segundo o modelo matemático essência/propriedades: da essência (ou de uma definição) derivam necessariamente propriedades que são como conseqüências da definição; por exemplo, da própria natureza do círculo segue-se que não existe um círculo quadrado, por envolver expressa contradição (E1P11d2). Esta relação causal introduz no ser uma diferença real de grau de poder ou grau de perfeição, sendo mais perfeito ou com um grau maior de perfeição tudo aquilo que está mais próximo da causa, e menos perfeito ou com um grau menor de perfeição o que está mais afastado (SCHAUB, 1981, p. 152).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DELBOS, Victor. *O Espinosismo*. Tradução de Homero Santiago. Apresentação de Marilena Chauí. São Paulo: Discurso, 2002.

\_\_\_\_\_. *Le Spinozisme*. 5. ed. Paris: J. Vrin, 1987. (Bibliothèque D'Histoire de la Philosophie).

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. *Espinosa e os Signos*. Tradução por Abílio Ferreira. Porto: Rés, 1970. (Coleção Substância).

\_\_\_\_\_. *Spinoza - Philosophie Pratique*. Paris: Minuit, 1981.

\_\_\_\_\_. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Minuit, 1985. (Arguments).

\_\_\_\_\_. *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Traducido del Francés por Horst Vogel. 2. ed. Barcelona: Muchnik, 1999. (Atajos).

GUEROULT, Martial. *Spinoza*. v. 1 (Dieu). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

\_\_\_\_\_. *Spinoza*. v. 2 (L'Âme). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

SCHAUB, Marianne. *Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica*. In: *História da Filosofia*. Organizada por François Châtelet. Tradução por Alexandre Gaspar et al. Lisboa: Dom Quixote, p. 123-154, 1981. 4 v.

SPINOZA, Benedictus de. *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

\_\_\_\_\_. *Ética*. In: *Espinosa*. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 3. ed., 1983. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

\_\_\_\_\_. *Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1990.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Reforma do Entendimento*. Edição Bilíngüe. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).

\_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. 3. ed. Integralmente revista. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

\_\_\_\_\_. *Éthique*. Présenté et traduit par Bernard Pautrat. Bilíngüe Latin/Grec-Français. Paris: Éditions Du Seuil, 1999.