

SPINOZA E O INFINITO - A POSIÇÃO DO PROBLEMA

MAURÍCIO ROCHA *

Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável¹.

Aqueles que estão no desregramento dizem aos que estão na ordem que são estes que se afastam da natureza, e que são eles que acreditam seguir a natureza; como aqueles que estão em um navio acreditam que os que estão na margem é que fogem. A linguagem é semelhante de todos os lados. É preciso um ponto fixo para julgar. O porto julga aqueles que estão no navio; mas onde encontraremos um porto na moral?²

Michel Serres nos ensinou que o problema do Infinito engaja todos os saberes da época clássica³, sendo de especial importância na vinculação entre matemática e metafísica. De certo que o tema é sempre retomado: quando se trata da Criação e da Perfeição divinas; dos laços entre infinitude e finitude, visando conceder um lugar que seja próprio às criaturas⁴. Tornou-se problema cosmológico, ao se romperem os quadros finitistas da física geocêntrica, a ideia do Infinito põe em causa os saberes científicos, o discurso teológico, as condutas e o destino humanos, e a própria Natureza. Diante de um universo aberto, eis a vertigem. Segundo a ideia de Universo que se possui, se ele é finito ou infinito, se ele é centrado ou não, são definidas noções e conceitos como realidade, razão, conhecimento, indivíduo, natureza etc. Mas também se define uma visão global do mundo, do

destino do homem e do seu lugar no Universo. Desde que Copérnico propôs um sistema onde a terra natal do homem não era mais a medida e a referência do Mundo, o lugar de onde era preciso ver o Cosmos tornou-se problemático. Para além da cosmologia, uma questão como essa envolvia uma revolução na mentalidade: se o Universo é infinito, como pensar, diante do espetáculo de um mundo aberto e sem limite no tempo e no espaço, de um mundo privado de centro e sentido, “onde o destino é errância e o homem um viajante extraviado que perdeu para sempre seu lugar e sua casa? Ao mundo grego das odisséias circulares, o século XVII vê se opor o universo de extravios sem trégua nem repouso”⁵. Daí o assombro metafísico que atravessa alguns pensadores do período, e a busca de um ponto de apoio onde possa ser ancorado o conhecimento. Assim, a questão do *ponto fixo* é fundamental quando se trata de decidir se o universo é infinito ou finito, centrado ou descentrado. Dependem dessas opções as decisões sobre a configuração, o movimento e o equilíbrio universal, com respectivas consequências em cada um dos saberes envolvidos: geometria, mecânica, astronomia, cosmologia, metafísica, moral etc. Índice mais simples da temática cosmológica, o *ponto fixo* aparece de duas formas: na associação entre finitude e ponto central, nas investigações de Copérnico, Kepler e Tycho Brahé; na associação do descentramento e da finitude, através de vários pensadores, como Giordano Bruno, Pascal, Spinoza, Leibniz. Atravessando todos os saberes do século, ele indica uma subversão geral em curso, mais do que uma simples hipótese (epistemológica) solar ou terrestre. Nesse caso, o debate sobre o heliocentrismo e as concepções físicas nele implicadas seriam a aplicação específica de um tema mais amplo: antes de saber *qual é* o centro, trata-se de saber *se há* um centro, questão prévia e decisiva que condiciona ou não, dá sentido ou não, à possibilidade da celebrada

* Professor da FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA BAIXADA FLUMINENSE - UERJ e COORDENADOR DO CÍRCULO DE LEITURA SPINOZA & A FILOSOFIA.

¹ Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, AT, VII, 24 [*Méditations*, AT, IX, 19]: *Nil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum & immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit & inconcussum.*

² Pascal, *Pensées*, ed. Pléiade, 87, 1112; ed. Lafuma, 706.

³ Cf. Michel Serres, *Leibniz et ses modèles mathématiques*.

⁴ Cf. P. H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, pp. 134, 167-8, 186.

⁵ Michel Serres, *Le système de Leibniz...*, p. 652

revolução copernicana, que o relato histórico filosófico hegemônico consagra.

Serres indaga se não caberia a Kepler o papel de epônimo do acontecimento a celebrar. Por ter privilegiado a investigação sobre a existência ou não de um centro, como problema prévio à decisão e à designação de um centro. Por romper com a perfeição das órbitas circulares gregas, expandindo a imagem do cosmos, mas ao mesmo tempo preservando a idéia de finitude. Kepler, dada a necessidade de conceber leis harmônicas para as trajetórias elípticas, irá reativar a inspiração antiga da geometria do cone⁶; afirmando a excentricidade do sistema planetário, pensando uma nova ordem para o Universo, passará da problemática do ponto fixo para a do ponto de vista: pois se a natureza da órbita é elíptica, quaisquer que sejam suas aparências, será preciso transferir o ponto privilegiado do *centro* da configuração ao *ponto de vista* sob o qual se vê a configuração. Concebendo a Via Láctea como fim do mundo, ela pode ser imaginada como o limite circular, ou elíptico, da esfera das estrelas fixas, segundo a situação do observador: se ele estiver posicionado no plano da Via láctea, na vizinhança de seu centro, ele a perceberá como um segmento desigual, enorme de um lado, estreito de outro. Mas se o observador perdeu o privilégio da centralidade local, frente à esfera das estrelas fixas, no entanto o sistema que ele habita não. O raciocínio de Kepler passa pelo ponto de vista para demonstrar a posição central do sistema, fazendo *vari*ar o ponto de vista, como lugar da perspectiva, como foco da produção do sentido daquilo que se vê e se pensa, se experimenta e se concebe⁷.

Essa transformação do ponto fixo em ponto de vista devolve ao pensamento do séc. XVII alguma segurança diante do Infinito que o lança na inquietude, que lhe arrebatava o solo e o centro, ao desfazer o privilégio cósmico da Terra e do homem. É ela que dá garantias estáveis e fixas à qualquer filosofia, condicionando a determinação da natureza do próprio ponto de vista como subjetivo ou objetivo, pois qualquer que seja o caráter e a qualidade da referência, antes de tudo é preciso saber se ela existe e como encontrá-la. Sem esta *referência*, como estabelecer alguma ordem ou proporção na desordem aparente

⁶ Elaborada inicialmente pelo matemático grego Apollonius de Perga (240-170 a.C.), célebre por sua obra sobre as seções cônicas (*Konika*), que teve grande influência na antiguidade, fornecendo a possibilidade, com suas teorias, para a constituição de uma astronomia matemática que terá seu auge em Ptolomeu (90-168 d. C.).

⁷ Cf. Georges Lochak, *La géométrisation de la physique*, cap. II.

do que se percebe, como definir algo clara e distintamente diante da obscuridade confusa das percepções subjetivas? Sítio mental ou lar do rigor e da harmonia, variando segundo os desejos filosóficos, o *ponto fixo*, transformado em *ponto de vista*, ancora as interrogações e as esperanças dos pensadores do século. Estruturando as criações filosóficas, a busca e o estabelecimento dessa referência tem como contrapartida a sensação de desespero, de ausência de chão, de mergulho numa dúvida sem saída, numa errância sem fim, no caso de não encontrá-lo⁸.

A atividade intelectual implicaria o infinito, pois é justamente o entendimento que possui a faculdade de estabelecer relações. Se o homem não pode mais pensar a si mesmo como estando no centro do universo, que não tem mais centro, o estatuto do fenômeno – daquilo que aparece à consciência – se modifica: vejo o sol ir de um lado a outro do céu, e sei que isso não é uma ilusão dos meus sentidos, no entanto, concebo que ele não gira em torno da terra. Se vejo só o sol se mover é porque não percebo que faço parte de um sistema em movimento, a própria Terra, que apesar de tudo, como disse um sábio italiano, se move, e me leva consigo em seu movimento. Ora, essa distância entre o que eu penso – ou concebo racionalmente – e o que eu vejo, vem do fato de que a visão é relativa a um ponto de vista, um ponto de onde eu vejo. E é a partir do lugar em que me situo que eu apreendo as coisas em torno de mim. Daí os “erros” de percepção que têm por fonte a projeção de meu ponto de vista sobre as coisas. Esse ponto de vista que determina o ângulo de minha percepção é precisamente meu corpo – mais exatamente, o lugar que ele designa ao meu olhar. Para o pensamento moderno, a passagem da visão dos fenômenos à concepção das coisas em si, implica no apagamento do corpo e do caráter parcial e unilateral que ele introduz na visão das coisas.

Daí a verdade estar submetida a duas condições imperativas: a posição de sobrevôo e a exterioridade do sujeito de conhecimento em relação ao objeto a ser conhecido. Em função dessas duas condições o corpo será colocado entre parênteses – e o sujeito de conhecimento estará em nenhuma parte no espaço, ou ainda, fora do campo perceptivo. De direito, ele é incorporeal, sujeito acósmico, ele é o princípio de uma

⁸ Como diz Descartes: [...] e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona [*Meditationes de Prima Philosophia*, AT, VII, 24; *Méditations*, AT, IX, 19].

não participação, de uma retirada, de um afastamento em relação ao mundo. Tal mutação tematiza e orquestra o cartesianismo, que deverá articular dois princípios: a dualidade da alma e do corpo, requisitada pela forma de conceber o conhecimento; e a união de fato entre essas duas substâncias heterogêneas.

Tais princípios induzem a uma atitude ordenada em torno do privilégio da representação, que têm três aspectos. O prefixo *re* indica um presença segunda que sucede a uma primeira forma de relação com o mundo. A representação coincidiria assim com o momento em que se emerge, tomando altura, para considerar de modo exterior e “desinteressado” o mundo. O primeiro aspecto conduz ao segundo, que marca o sentido espetacular da representação, onde o espectador estaria em posição de exterioridade face ao que se desenrola, espetáculo que existe por e para ele, ele que está fisicamente ausente da cena. Seja um cenário ou tela cuja consistência é a que lhe confere o espectador; seja a ordenação dos elementos do quadro em função do olhar do pintor.

Mas se é verdade que a representação consagra a total potência do espectador, isso não produz o risco de subversão da fronteira entre real e aparência? Para solucionar essa dificuldade surgirá o método. É através do método que se conquistam certezas, num processo de reflexão sobre si mesmo e sobre as coisas. Daí o terceiro sentido do termo representação, que designa o conteúdo do pensamento – quando eu represento alguém em sua ausência, eu formo uma simples ficção, que retira sua existência de empréstimo do conteúdo, ou do ato de minha consciência. A articulação dos três aspectos faz com que a exigência de se destacar do mundo para pensar, para ter uma visão de conjunto, conduza o pensamento a retirar o lastro do real – retirar o lastro de tudo o que faz sua “realidade” (peso, consistência, volume, existência), como simples fato de estar ou ser apesar de mim e sem mim. Assim, o pensamento parece reter do real apenas o que ele pode apropriar dele, o que ele pode incorporar à substância pensante – que é a representação. Este modo de pensar domina a filosofia cartesiana. É por isso que os corpos aparecerão reduzidos a sua estrutura geométrica, como pura extensão exposta e desdobrada sob o olhar de um pensamento puro – povoando um espaço neutro, homogêneo, mensurável, sem valores, hierarquias, sem qualidades. Daí a busca de um novo fundamento em Descartes, pois se o mundo só poderá se dar como representação, será sobre si mesmo, sobre o seu próprio poder de conhecer, que o indivíduo deve buscar o

fundamento. A metáfora arquimediana que abre as *Segundas Meditações* não deixa dúvidas: trata-se de encontrar um *ponto fixo*.

Componente da prova ontológica, a noção de Infinito desempenha no cartesianismo um papel decisivo, articulando-se ao tema da criação, pois nos escapa à compreensão a natureza dos decretos e da vontade divina, por sermos finitos. E o vocábulo compreensão – *comprehensio* – é um ponto crítico entre Descartes e Spinoza. A argumentação cartesiana lança mão desse vocábulo de forma estratégica, quando se trata de provar a existência divina: como haveria em um ser finito a ideia de uma substância eterna, independente e onipotente, se tal substância infinita e perfeita não tivesse posto no ser finito essa ideia? Apoiando-se nessa ideia real e positiva, será possível um conhecimento verdadeiro de Deus e de sua existência. Constatando a presença dessa ideia, o ser finito “toca” o Infinito, ainda que não tenha dele um conhecimento exaustivo: pois esse ser, inefável e inconhecível é também o que há de mais conhecível. Descartes dizia que o infinito pode ser concebido, mas não compreendido, já que ele é incompreensível – então é possível conceber clara e distintamente, mas não compreender. Assim, há uma *ratio cognoscendi* do infinito que é distinta da *ratio essendi*, pois se somos capazes de compreender a *razão de conhecer*, não somos capazes de captar a *razão de ser* do infinito. Como nosso entendimento é apenas finito, só podemos *conceber* o infinito clara e distintamente. Temos portanto vários termos distintos: conceber (*concupire*), entender (*intelligere*) e compreender (*comprehendere*), que implicam modos diferentes de apreensão da substância infinitamente perfeita. As matemáticas o sugerem, sem dúvida: diante de uma operação aritmética qualquer, poderemos “entendê-la”, ou seja, saber que é necessário realizá-la para obter um resultado, representando-a virtualmente; poderemos “concebê-la”, ou efetuar a operação e obter o resultado; e ainda, podemos “compreender” não só a necessidade da operação e seu resultado, como considerá-la sob ambos os aspectos, perspectivas e relações. Assim, “compreender” seria envolver o objeto sob vários pontos de vista; “entender” seria tocá-lo de modo limitado, incompleto. É nesse último registro que se coloca o ser finito face à infinitude: sabemos o que queremos dizer quando pronunciamos o nome de Deus e o chamamos de Ser mais perfeito: aplicando tais distinções ao conhecimento de Deus, qualquer afirmação sobre Ele terá de ser feita a partir das perfeições observadas nos seres finitos.

supondo que elas se amplificam de forma ilimitada Nele. A indicação dessas perfeições e qualidades, devido à incapacidade do entendimento finito, será feita da mesma maneira como concebemos o espaço e os números, isto é, ampliando-os indefinidamente. No entanto, se em Deus tais qualidades são infinitas, não as “concebemos” nem as “compreendemos”, mas apenas as “entendemos”⁹. Preso à linha divisória entre o finito e o Infinito, o entendimento finito só poderá ter um conhecimento de Deus baseado em noções abstratas, relativas ao seu ponto de vista inexato, acomodando o saber à estreita capacidade de alcance desse olhar – expediente de um espírito ao qual faltam forças para transpor seus limites, fraqueza que bloqueia o acesso ao que está “para além” da razão.

A questão do Infinito sempre pareceu difícil para todos, até mesmo inextricável, porque não distinguiram entre aquilo que é Infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição (*id quod sua natura, sive vi suae definitionis sequitur esse Infinitum*); e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa (*id quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae sed vi sua causae*). E também porque também não distinguiram entre aquilo que é dito infinito porque não tem fim (*quod infinitum dicitur, quia nullos fines habet*), e aquilo cujas partes, embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número (*id cujus partes, quamvis ejus maximum et minimum habeamus, nullo tamen numero adaequare et explicare possumus*). Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que só pode ser inteligido, mas não imaginado (*id quod solummodo intellegere, non vero imaginari*) e aquilo que podemos também imaginar (*id quod etiam imaginari possumus*).¹⁰

Ao conceber um infinito positivo e atual, Spinoza não recua abismado, não cai em desespero, nem supõe a incompreensibilidade desse conceito que define e divide as filosofias do século XVII. Considerando o finito como *habitado* pelo Infinito, Spinoza leva a imanência ao extremo, afirmando a

presença do Infinito no finito. O único texto que aprofunda este conceito de Infinito é um documento de caráter mais refutativo do que demonstrativo, exemplar da indicação direta das concepções do filósofo: a *Epistola de Infinito*¹¹. O estilo da carta obscurece o sentido de suas proposições, feitas em contraponto aos “equivocos” correntes e às negligências usuais de todos os que se deparam com a questão do Infinito¹², além das “imprecisões” sobre essa ideia do Infinito, assim como as causas desses equivocos, permeados de confusões entre modos de pensar e conhecer diversos. A série inicial de distinções é indicativa, *a contrario*, da profunda desorientação que atinge os que querem pensar o Infinito. Spinoza nos dá outros elementos, ainda mais precisos, enunciando os conceitos aos quais devem ser referidas tais distinções. O intento do filósofo é apontar, pela posição e definição de cada conceito – substância e modo – e propriedade – eternidade e duração, qual o tipo de Infinito que lhes corresponde e que lhes é correlato. Assim, no próprio texto da carta, o filósofo deduzirá cada elemento, articulando-os internamente e tornando evidente que o infinito é uma propriedade que decorre da definição da substância, de sua natureza, correlata à fruição infinita da existência – eternidade –, donde sua unicidade e necessidade. Trata-se do exercício do método sintético e construtivo demolindo o bloqueio “analítico” e superando a questão: como construir intuitivamente o infinito a partir das evidências de uma razão finita? Ora, só por atribuição de perfeições ao infinito, por tradução e analogia, será possível designá-lo, tocá-lo, sem jamais “compreendê-lo”¹³. Daí a lembrança, por Spinoza, dessas definições ao correspondente:

Eis o que se deve considerar acerca da substância: primeiro, que a existência pertence à sua essência, isto é, que sua existência decorre de sua essência apenas e de sua definição [...]; segundo, e como consequência do anterior, que não existem múltiplas substâncias de mesma natureza, mas que a substância só pode ser compreendida como infinita.¹⁴

⁹ Descartes, AT, V, p. 154, colóquio com Burman (16/04/1648): “*Dei perfectionis et attributa non concipimus sed intelligimus; ut autem concipiamus, concipimus illa tanquam indefinita; dicitis: ex eo quod in nobis sit aliquid sapientiae, potentiae, quantitatis etc., nos formare ideam infinitae vel saltem indefinatae sapientiae, potentiae, bonitatis, et aliarum perfectionum quae Deo tribuuntur, ut etiam infinitae quantitatis.*” Cf. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 288-296.

¹⁰ Carta XII, de Spinoza a Lodewijk Meijer, em 20 de abril de 1663.

¹¹ Carta XII.

¹² George Friedmann assinala a acolhida de Leibniz às idéias de Spinoza sobre o Infinito; cf. *Leibniz et Spinoza*, p. 83.

¹³ Descartes, AT, III, p. 293, Carta a Mersenne (28/01/1641): *Jamais tratei do Infinito senão para me submeter a ele, e de modo algum para determinar aquilo que ele é, ou o que ele não é.* Cf. Martial Gueroult, *Spinoza I*, p. 47.

¹⁴ Carta XII.

A seguir, a definição de modo e suas propriedades, preparando a afirmação de que as afecções da substância são divisíveis, mas sob certo aspecto são infinitas:

Chamo de modo as afecções da substância, e sua definição, na medida em que não é a definição da própria substância, não pode envolver qualquer existência. Por isso, embora os modos existam, podemos concebê-los como não existentes, donde se segue que, quando consideramos apenas a essência dos modos e não a ordem da Natureza toda, não podemos concluir da existência presente deles, que deverão existir, ou não, posteriormente, ou que tivessem existido, ou não, anteriormente. Como se vê, concebemos a existência dos modos como totalmente diversa da existência da substância. Origina-se daí a diferença entre a eternidade e a duração.¹⁵

O modo, ou a afecção da substância, é portanto “aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa”. Instalado na duração, ele começa e cessa de existir, sendo portanto finito. Mas se por um lado não há qualquer restrição interna ao modo que iniba sua existência, por outro, na “ordem da Natureza” que o coloca na duração, ele é divisível e limitado por um começo e um fim. Daí o modo ser aquilo que “não tem fim pela sua causa” – a substância que o produz –, e sim pela “força de sua essência”, pois mesmo esse esforço indefinido por perseverar na existência terá um fim, dependente que é de outras causas externas, que atuam sobre ele, afetando-o. Assim, o modo é em parte indivisível em relação à força que o define e à intensidade desta na duração; e limitado, diante dos outros modos.

Adiante, a carta indica as origens das confusões entre esses dois aspectos do Infinito: o uso de recursos imaginários e auxiliares do entendimento, como a medida, o tempo e o número, que “quantificam” o infinito, e de modos de pensar que separam os efeitos de suas causas:

[...] se perguntares por que estamos propensos por um impulso natural a dividir a substância extensa, responder-te-ei que a quantidade pode ser concebida por nós de duas maneiras: abstrata ou superficialmente, como nos é dada na imaginação com o auxílio dos sentidos; ou como uma substância e, portanto, concebida apenas pelo

intelecto. Por isso, se considerarmos quantidade tal como é na imaginação (o que é mais frequente e fácil), acharemos que é divisível, finita, composta de partes e múltipla. Se, ao contrário, a considerarmos tal como é no intelecto e se percebemos a coisa tal como é em si mesma (o eu é difícilíssimo) então descobrimos que ela é infinita, indivisível e única.¹⁶

O filósofo, rememorando ao correspondente as definições, dirá que só por “brincadeira ou por insanidade” pode-se considerar a substância extensa como composta de partes, pois se ela existe necessariamente, pela força de sua definição, ela é afirmação absoluta, sem divisões nem partes, e o que vale para o tempo também vale para o espaço. Se pela duração só podemos explicar a existência dos modos, só pela eternidade a substância se explica, considerada como “fruição eterna do ser” (*infinitam essendi fruitionem*). Com isso, Spinoza põe em questão não apenas um modelo matemático, mas a física decorrente desse modelo. Ele recusa a idéia de um movimento que viria como que “de fora”, reunindo-se à matéria inerte, sob a forma de uma quantidade a ser conservada na proporção direta do impulso inicial. Na *Carta 81*, a Tschirnhaus, Spinoza faz uma afirmação que o separa da concepção, dominante no século XVII, de uma matéria inerte¹⁷:

[...] quanto à extensão cartesiana, concebida como uma massa inerte, não somente é difícil, mas totalmente impossível dela deduzir a existência dos corpos [...] Com efeito, a matéria em repouso perseverará em repouso [...] ela não será posta em movimento senão por uma causa exterior mais potente; por isso não hesitei em afirmar que os princípios cartesianos são inúteis, para não dizer absurdos.

Tais proposições descartam a distinção numérica e temporal aplicada ao conceito de substância, o que implicaria em sua divisão e multiplicação e, mais que tudo, na “destruição” do próprio conceito de substância. Concebendo o modo na interioridade da causa que o “produz e conserva”, sustentando-o internamente, a potência de existir do modo enraíza-se nele como afirmação ilimitada da existência,

¹⁶ Carta XII.

¹⁷ Cf. A. Lécirvain, “Spinoza et la physique cartésienne”, *Cahiers Spinoza*, 1-2. Paris, 1978, e Roberto Brandão, “Um mapa do múltiplo: Física, Ética e Política na filosofia de Spinoza”, dissertação de Mestrado/Depto de Filosofia da PUC-Rio, 1990.

¹⁵ Carta XII.

tendência indefinida e indivisível. Tal é ponto de vista que obtemos sobre o modo, a partir de sua causa.

Mas, segundo sua essência, enquanto potência que o faz existir, ou seja, enquanto essência *na* existência, a duração do modo é contingenciada pela exterioridade – a ordem da Natureza. O que se conclui dessas determinações é que a indivisibilidade e a infinitude são propriedades internas ao modo, se compreendemos que essa tendência definida de existir é *causada* nele, imediatamente, pela potência eterna e infinita da substância – da qual o modo é uma afecção. Assim, qualquer divisão só pode ser extrínseca. O avesso dessa compreensão seria o “desatino”, no qual incorrem aqueles que separam – abstraem – o modo de sua causa, desconsiderando a indivisibilidade de sua força interna, que se imagina como limitada. Os modos têm sua existência determinada pelos outros modos finitos, e essa limitação, ou divisão espacial, só diz respeito aos modos. Por isso os operadores relativos ao tempo e à medida são postos em questão, recondicionados como *modus cogitandi*:

A origem do tempo e da medida decorre de que podemos determinar à vontade a duração e a quantidade, quando concebemos esta abstraída da substância e aquela separada da maneira como flui das coisas eternas. O tempo serve para delimitar a quantidade, de tal sorte que podemos imaginá-las facilmente tanto quanto seja possível. O número surge depois que separamos as afecções da substância e as repartimos em classes para podermos imaginá-las facilmente, e o número serve para que as determinemos. Vê-se claramente que a medida, o tempo e o número são apenas modos de pensar, ou melhor, de imaginar. Por isso, não é de espantar que todos aqueles que se esforçam para compreender a marcha (*progressum*) da Natureza com o auxílio de tais noções, elas também mal compreendidas, se embaraçam em dificuldades inextrincáveis, de onde só puderam sair destruindo tudo e admitindo absurdos ainda maiores. Com efeito, como há muitas coisas que só podemos alcançar pelo intelecto e não pela imaginação, como por exemplo a substância, a eternidade, aqueles que se esforçam para explicá-las por meio de tais noções auxiliares da imaginação só podem desatinar [...]”¹⁸.

Confundir a relação essência-existência no modo – que é finito, mas ilimitado enquanto efeito – com a mesma relação na substância – infinita e eterna

enquanto causa – é o foco do “desatino”. Pondo o Infinito como aquilo cujo limite não pode alcançar, a imaginação percebe o “sem limite” ou o que não pode ser explicado e representado por números, como Infinito. A incapacidade para alcançar o que está além dos limites mensuráveis, produz o efeito subjetivo que traduz o finito como Infinito. Por isso a diferença entre entendimento – que opera com definições, conhece essências, compreende as coisas pela suas causas – e a imaginação, que conhece os seres existentes, mas não suas essências – operando com abstrações, ideias parciais, incompletas, que só indicam a presença exterior da coisa que afeta um indivíduo determinado. Restrita aos limites do corpo, a imaginação não só separa os modos da ordem contínua, infinita da Natureza, como termina por “substancializá-los”. Incapaz de apreender a diferença entre modo e substância, confundindo suas naturezas, introduz na substância a divisão numérica (só atribuível aos modos, mesmo assim externamente), multiplicando-as, ao mesmo tempo que as fragmenta no tempo e no espaço, finitizando-as.¹⁹

Quando Spinoza considera a prática dos matemáticos, ele os critica por aliamem ao rigor racional uma mistura de razão e imaginação, justamente por se ocuparem de *números*. Ora, os números têm sua gênese a partir das classes, que são para o filósofo como os “universais” da escolástica, isto é, etiquetas, “nomes”, que mostram apenas uma impotência imaginativa característica. Usando de abstrações, a matemática ordinária fragmenta artificialmente a realidade, separando as afecções da própria substância, como “quando separamos a duração e a quantidade do modo, com a primeira fluindo das coisas eternas e consideramos a segunda como abstraída da substância, então surgem as noções de tempo e medida”²⁰. Esta prática, fundada nas facilidades da imaginação, e as noções que daí derivam, leva a compor a duração com instantes, a extensão com indivisíveis e o infinito com átomos. Podemos compreender como a *mathesis*, agora

¹⁹ Marilena Chauí, *A Nervura do Real*: vol II, p. 44: “[...] de sorte que o Infinito só pode surgir como reiteração ou multiplicação do finito, como se tais operações produzissem miraculosamente um salto qualitativo do finito ao Infinito, isto é, a imagem da Criação. Que, depois de todas essas confusões, a imaginação só possa conceber o Infinito como virtual, *immensum*, sem fim, germinação, espelhamento, multiplicação de entradas e saídas, analogias e traduções, é inevitável”.

²⁰ Carta XII: *ex eò, quòd durationem et quantitatem pro libitu determinare possumus, ubi scilicet banc à substantiâ abstractam concipimus, et illam à modo, quo à rebus aeternis fluit, separamus, oritur tempus e mensura.*

¹⁸ Carta XII.

corrigida pela *emendatio intellectus*, suprime da racionalidade matemática, e também da filosofia, o *mau infinito*, ou o *infinito potencial*²¹. Esta é a condição para que a *mathesis* compreenda o infinito atual e intensivo, capte o movimento pelo qual “Deus deve ser dito causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é dito causa de si”²². Mas só no fim da carta Spinoza enuncia de qual propriedade se deduzirá esse conceito de Infinito:

Gostaria, entretanto, de observar, ainda, que julgo que os peripatéticos mas recentes compreenderam mal uma demonstração dada pelos mais antigos para tentar mostrar a existência de Deus. É assim que a encontro num judeu chamado Chasdai Crescas: se houver um progresso ao infinito das causas, tudo o que é será causado, mas nenhuma coisa causada pode existir necessariamente pela força de sua natureza; logo, nada há na Natureza a cuja essência pertença a existência necessária. Mas isto é absurdo; logo a premissa também o é. A força do argumento não se situa em que seja impossível haver um infinito em ato ou um progresso se causas ao infinito, mas apenas em que se supõe que as coisas, que não existem necessariamente, não são determinadas a existir por uma coisa que existe necessariamente por sua natureza.²³

O que importa aqui é a falsidade de um raciocínio que afirma a inexistência de uma causa “que exista em virtude de sua própria natureza”. Já que mesmo tal cadeia infinita de causas deverá ter, por sua vez, uma causa. As filosofias que se caracterizam pelo hábito de perguntar *por que alguma coisa existe e não o nada?*, como se o nada fosse mais inteligível do que aquilo que existe, só podem mesmo repudiar o infinito positivo. Mas o nada, enquanto tal, *não é* inteligível. A inexistência total de tudo seria totalmente ininteligível, e mesmo a inexistência de tal ou tal coisa o é parcialmente. Porque para que alguma coisa exista é preciso que haja uma razão especial pela qual ela existe; e é preciso *que existam* razões assinaláveis, internas ou externas para que ela não exista; se não há, ela existe. O infinito, sendo pensado como positivo e atual, não envolve nenhuma negação. A *causa sui* é a propriedade que deriva da infinitude, como plena

²¹ Stanislas Breton, “Hegel ou Spinoza” (resenha do livro de Pierre Macherey): “Numa palavra, a matemática dos modernos deveria se definir pela cordial ignorância da *causa sui*. [...] *A matemática nada mais é do que o esquecimento ou desconhecimento e uma “ontogenia” radical.*”

²² *Ética*, Parte I, Prop. 25, escólio: *et, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est.*

²³ Carta XII.

perfeição *de essência*, mas também funda a infinitude, como afirmação absoluta *de existência*, como potência infinitamente infinita pela qual a substância, causando necessariamente a si mesma, põe absolutamente sua existência em toda extensão e plenitude²⁴.

O final da carta 12 nos leva à abertura da Parte I da *Ética*. E isto porque o movimento inteligível, que se desenvolve na identidade da essência e da existência, não é assimilável a uma instantaneidade imóvel, mas se define como aquilo que implica *necessariamente* a existência. Trata-se de um *movimento de gênese*, não de uma gênese do movimento²⁵. E na “lógica” de Spinoza, a presença da definição de *causa sui* na abertura da *Ética* nos situa nesse movimento de imediato: pensamos *no interior do infinito*, pensamos *nele*, ao definirmos a propriedade da autoconstituição eterna daquilo cuja essência envolve a existência. Como propriedade principal, a *causa sui* permite o entrelaçamento da construção genética com a dedução das propriedades da substância, porque a *gênese da coisa* (a substância) será obtida pelo conhecimento dessa propriedade que dá razão de sua existência. E isso que vale para a *causa de si* também vale para todas as outras propriedades: eternidade, infinitude, indivisibilidade, unicidade etc., visto que estas são a própria *causa sui*, enquadrada de diferentes pontos de vista.

A *causa sui* tem uma longa história, envolvendo um domínio que não é apenas teológico e metafísico, mas jurídico e político²⁶. O modo como o

²⁴ Cf. Martial Gueroult, *Spinoza I*, p. 191-193; p. 204 e p. 487.

²⁵ Cf. Jean Bernhardt, “Infini, substance et attributs”.

²⁶ Cf. Stanislas Breton, “Hegel ou Spinoza. Réflexion sur l’enjeu d’une alternative”: “A fórmula latina *causa sui* traduziu de início o *antes heneken* de Aristóteles [*Met.* A 982 b 25 (e seq.)], quando diz que a filosofia, porque é livre, é “em vista de si” e “por si”. Tomás de Aquino [*Met. lib. 1, c. 2; Commentaire de l’Evangile de Jean (XV, 15)*], comentando o texto, o explicitará por um jogo de preposições significativo: o ser livre é aquele que opera *causa sui* enquanto “causa motriz e causa final de sua obra”; ele opera “por si” (*a se*) e “para si” (*propter se*). O escravo, por outro lado, não opera nem “por si” nem “para si”, mas sob o movimento de uma certa “coação”, a saber a vontade do mestre. Além da origem social dos conceitos, implicitamente evocada, o texto nos apresenta a fórmula desenvolvida da *causa sui*, conjugando eficiência e finalidade. Por outro lado, ainda que ele afirme a identidade em Deus da essência e da existência (mais exatamente, do *esse*), Tomás de Aquino se abstém de toda transposição teológica da expressão. Em Plotino (*Ennéade VI, 8, 14, 37-43*) encontramos, aplicado ao Um, a expressão, mais especificamente causal, *Aition eautou*, com uma reserva todavia, que dela bemoliza por um *como se* o abrupto realismo. Ela está em Descartes *Premières Reponses*, e se integrará à idéia de uma toda-potência que faz de Deus causa de si mesmo, como se ele estivesse submetido ao princípio de causalidade.”

cartesianismo compreende a ação divina envolve uma rejeição das causas finais que não é ontológica, mas apenas metodológica, pois Descartes desembaraça a finalidade do antropomorfismo reducionista, mas não recusa a ideia de que há uma finalidade da qual Deus é o sujeito e o objeto. No entanto, estamos impedidos de conhecer esta finalidade dada a imperfeição e a finitude de nosso entendimento. Enfim, a não utilização das causas finais em física tem um duplo aspecto, metodológico e moral: a pesquisa das causas finais, por não nos levar a lugar nenhum, é contrária ao método, que se apresenta como economia de esforço, como boa organização do pensar; além disso, essa rejeição se apóia no apelo a uma modéstia necessária, visando pôr o homem no seu lugar²⁷.

Spinoza recusa essa herança: *isso cuja essência envolve a existência* não remete à finalidade sem fim sobre a qual insistia Aristóteles; nem à demiurgia cartesiana da onipotência, que confunde a potência de Deus com um poder incompreensível que não pode ser alcançado pelo entendimento finito. A *causa sui* determina o modo como Spinoza concebe a potência divina, impedindo que ela possua uma independência, ou uma autonomia em relação à essência da substância, isto é, em relação aos atributos. A potência, a *causa sui*, é somente uma propriedade, que dá a razão da existência. Ao diferenciar a propriedade e a essência, Spinoza concebe que a substância não é única sem a potência, mas não é pela potência que ela é única, e sim pela sua essência, ou pelos seus infinitos atributos, porque a substância goza das propriedades daquilo que constitui sua essência.

Portanto, a essência de Deus não é potência, mas esta potência é a propriedade inseparável da essência, exprimindo ao mesmo tempo como a essência é causa da existência da substância e causa das outras coisas que daí derivam. É este vínculo entre a essência e a potência que impede que as essências sejam como possibilidades lógicas em um entendimento criador, e que a potência seja concebida como um vontade criadora aplicada sobre possíveis. Em Spinoza, a *causa sui* nada mais tem a ver com a eficiência tradicional, além de excluir deliberadamente toda teleologia interna, desviando-se das representações costumeiras da eficiência e da finalidade que a tradição lhe havia associado. A *causa sui* é o ato pelo qual a substância se

afirma absolutamente em uma afecção singular na qual e pela qual ela se autoproduz. Colocando a afirmação absoluta da existência na raiz do próprio ser, como absolutamente infinito, Spinoza exclui todo arbítrio, e afirma a necessidade eterna de todo existente; o que permite que compreendamos o movimento real pelo qual o ser se autoproduz de modo absolutamente autônomo. Abrindo a *Ética* com a definição de *causa sui*, Spinoza parte de uma posição absoluta do real, como afirmação absoluta, como autonomia. A substância só se compreende por essa prévia, por esse “jato inicial de uma escritura aparentemente paradoxal”²⁸. Ao colocar em operação uma outra *norma veritatis*, que “não se ocupa de fins mas das essências e das propriedades das figuras”²⁹, Spinoza não pensará mais a *causa sui* como o lugar da incompreensibilidade divina, mas como o modelo de inteligibilidade integral do real, pois Deus afirma absolutamente sua causa ou sua razão na infinidade infinita de seus efeitos e em cada uma de suas expressões.

A *Epistola de Infinito* demonstra que os *modus cogitandi* e os *modus imaginandi* são insuficientes para se compreender a distinção entre os vários tipos de Infinito, e nela podemos compreender como se dá o acesso à compreensão do Infinito: pelo conhecimento de sua essência, ou por sua causa, porque uma ideia verdadeira exprime a essência da coisa pensada. De posse desta definição, pode-se distinguir as modalidades de relação entre essência e existência (a existência necessária da substância, como causa, e a afirmação relativa da existência do modo, como efeito), integrando cada modalidade ontológica (existência por e em si; existência em outro e por outro) ao tipo de Infinito que lhe corresponde. De fato, as diferenças passam pelo Infinito³⁰ e na *Epistola de Infinito* Spinoza atinge o “ponto de passagem” entre o singular mutável, que dura, e o eterno, que é a sua “razão”. Assim, o método rompe com os limites da “ficção arbitrária de uma causa” e, ao ser aplicado ao Absoluto – ao

²⁸ Cf. Stanislas Breton, “Hegel ou Spinoza. Réflexion sur l’enjeu d’une alternative”.

²⁹ *Ética*, Parte I, *Apêndice: nisi Mathesis, quæ non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset; et præter Mathesin aliæ etiã adsignari possunt causæ (quas hic enumerare supervacaneum est), a quibus fieri potuit, ut homines communia hæc præjudicia animadvertent, et in veram rerum cognitionem ducerentur.*

³⁰ Como exemplo, cf. as duas provas ontológicas enunciadas na parte I da *Ética*: elas passam do infinitamente perfeito ao Infinitamente Infinito, como posição necessária da existência da substância e da produção do real.

²⁷ Cf. *Principes*, I, § 28; III, 3 e II, § 64; *Carta a Hyperaspiste*, agosto de 1641; *Cartas*: 15/9/1645, a Elizabeth; 6/6/1647, a Chanut; e cf. também Colas Duflo, *La finalité dans la nature de Descartes a Kant.*

Infinitamente Infinito, ao Ser cuja natureza é a existência necessária, atual e positiva – atingirá primeiro a *essência* desse Ser, para daí deduzir as essências e as existências das quais esse Ser é a causa.

Uma das características da “filosofia verdadeira” é não conhecer o negativo, implicado nos procedimentos dos que pensam segundo os gêneros e as diferenças específicas³¹. Se a natureza afirma absolutamente sua causa, ela afirma sua própria potência em cada uma de suas afecções singulares de um *modo certo e determinado*. Se toda determinação é uma negação, isto quer dizer que um corpo é finito porque é limitado por outro maior, ou um pensamento é finito porque um outro o limita. Portanto, uma coisa singular não é em si mesma um negação, só o sendo em relação a uma outra. E toda determinação é, *sub specie aeternitatis*, afirmação absoluta da substância nas suas afecções e a positividade constitutiva desta essência singular atual e produtiva será nomeada, no indivíduo finito, de *conatus*³². Como diz a proposição 6 da Parte III, *cada coisa, tanto quanto está nela, se esforça em afirmar absolutamente sua existência*, em exprimir totalmente sua causa (ou, na ideia adequada, sua razão) pois, *a potência do homem, enquanto se explica por sua essência atual é uma parte da potência infinita, isto é, da essência de Deus [...]*³³. Todas as coisas sendo iguais, todas são expressões do mesmo ser, todas perseveram e se afirmam o quanto podem, limitando-se umas as outras. Algumas nos contrangem, e como não é dado que encadeemos idéias de modo absoluto, isto é, idéias das quais sejamos as causas, nos tornamos ainda mais limitados. *Emendar* o intelecto, formar outras percepções – baseadas em similitudes inteligíveis e não em diferenças sensíveis; definir – conhecer geneticamente, relacionando o que é limitado com sua causa, são atos mentais concomitantes a um aumento de perfeição, de realidade, de verdade; com as demonstrações sendo as lentes de que a mente necessita para “ver”³⁴ e produzir felicidade e verdade.



³¹ Cf. Carta XIX, a Blyenbergh.

³² *Ética*, Parte III, proposição 7.

³³ *Ética*, Parte IV, proposição 4, demonstração.

³⁴ *Ética*, Parte V, proposição 23, escólio: *Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsæ demonstrationes.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELAVAL, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.
- BERNHARDT, Jean. “Infini, substance et attributs sur le spinozisme”. *Cahiers Spinoza*, 2. Paris, Éditions Réplique, 1978.
- BOURBAGE, F. e CHOUCCHAN, N. *Leibniz et l’Infini*. Paris: PUF, 1993.
- BRANDÃO, Roberto. “Um mapa do múltiplo: Física, Ética e Política na filosofia de Spinoza”, [Dep. de Filosofia da PUC-Rio, 1990 - mimeo].
- BRETON, Stanislas. “Hegel ou Spinoza. Réflexion sur l’enjeu d’une alternative”. *Cahiers Spinoza*, 4, Paris, 1983.
- CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do Real*, v. II, p. 44 [FFLCH/USP, 1976 - mimeo].
- DESCARTES, René. *Oeuvres* [ed. Adam/Tannery]. Paris: Vrin, 1996.
- DUFLO, Colas. *La finalité dans la nature de Descartes a Kant*. Paris: PUF, 1996.
- FRIEDMANN, George. *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard. 1962.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza I (Dieu)*. Paris: Aubier, 1968.
- LÉCRIVAIN, André. “Spinoza et la physique cartésienne”. *Cahiers Spinoza*, 1-2. Paris, 1978.
- LOCHAK, Georges. *La géométrisation de la physique*. Paris: Flammarion, 1994.
- MICHEL, P. H. *La cosmologie de Giordano Bruno*. Paris: Hermann, 1962.
- MONNOYEUR, F. [dir.]. *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*. Paris: Belin, 1992.
- SERRES, Michel. *Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF, 1968.
- SPINOZA, Benedictus de. *Carta XII - Epistola de Infinito*. Tradução de M. Chauí. *Os Pensadores*. São Paulo: 1973.
- _____. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

