

## DA INDEPENDÊNCIA DOS ATRIBUTOS À ORDENAÇÃO DAS COISAS

LUÍS CÉSAR OLIVA \*

O intuito deste trabalho é comentar, no interior do livro II da *Ética* de Espinosa, a passagem do momento argumentativo constituído pelas proposições II5 e II6, o qual estabelece a total autonomia dos atributos na produção dos seus respectivos modos, ao momento argumentativo seguinte, na proposição II7, que paradoxalmente afirma a existência de uma mesma ordem entre os modos de cada atributo. Digo “paradoxalmente” porque Espinosa não pode apelar para nenhuma instância externa aos atributos para harmonizá-los, visto que isto feriria a independência ontológica dos mesmos. Para fazer tal comentário, limitar-me-ei a acompanhar os passos descritos nas três proposições.

A proposição II5 nos diz: *O ser formal das idéias reconhece como causa Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante, e não enquanto explicado por outro atributo. Isto é, as idéias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, reconhecem como causa eficiente não os próprios ideados, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus enquanto coisa pensante*<sup>1</sup>. O enunciado traz elementos que devem ser explicitados: a primeira linha já anuncia que a proposição vai tratar do ser formal das idéias. Apesar da diferença de nomenclatura, Espinosa tem em vista a mesma distinção invocada por Descartes com os termos realidade formal e realidade objetiva, e que o próprio Espinosa já havia usado no *Tratado da Emenda do Intelecto* (daqui por diante, TIE) com os termos essência formal e essência objetiva. Ao referir-se ao ser formal das idéias, Espinosa não tem em vista o conteúdo representativo das idéias, ou seja, o seu objeto manifestado

idealmente. Por ex., Deus ou o triângulo são seres formais, coisas reais que, ao serem manifestados idealmente, são seres objetivos, ou seja, as idéias de Deus e de triângulo. Todavia, tomadas estas idéias, não como representações de algo externo ao intelecto, mas como coisas reais, modos do pensamento, elas também são chamadas seres formais. A proposição diz que o ser formal das idéias é causado por Deus como coisa pensante, e não enquanto explicado por outro atributo. Isto é, “Deus como coisa pensante” é uma referência ao atributo pensamento, constituinte da essência de Deus, e não aos outros constituintes da essência, que são os outros infinitos atributos. É bom lembrar que o termo “explicar” não se refere a um mero esclarecer algo para alguém, mas um desdobrar, explicitar ontologicamente o que estava envolto, dobrado ou complicado em si mesmo. A imanência espinosana é esta produção de efeitos na própria substância, produção que explicita a substância sem fazer nada fora dela. Assim, Deus se explica nos atributos, e estes se explicam nos modos. A primeira parte do enunciado significa isto: as idéias são causadas por Deus apenas enquanto se explica pelo atributo pensamento.

A segunda parte, depois do “isto é”, não é mero esclarecimento sobre a primeira. Ela diz que as idéias não são causadas pelos ideados, mas por Deus enquanto pensante. O próprio Deus não é o produtor da ideia de Deus enquanto é seu objeto ou ideado, e sim enquanto potência pensante que produz todas as idéias. Vejamos a demonstração: *É patente pela prop. 3 desta parte. Pois ali concluíamos que Deus pode formar a idéia de sua essência e de tudo que segue necessariamente dela, a partir somente de que Deus é coisa pensante, e não de que seja objeto de sua idéia. Portanto o ser formal das idéias reconhece como causa Deus enquanto coisa pensante. O apelo a II3 não deve*

\* Professor do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP e bolsista de pós-doutorado da CAPES.

<sup>1</sup> As citações da *Ética* seguirão a tradução, em preparação, do GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS DA USP.

ocultar a verdadeira referência ontológica da demonstração daquela proposição, que é a I 16 (*Da necessidade da natureza divina seguirem infinitas coisas em infinitos modos*). No interior do atributo pensamento, a necessidade da natureza divina produz todas as infinitas ideias, e o faz porque Deus é uma potência pensante infinita, não porque seja o objeto da ideia infinita de Deus. A contraposição inegável é a Descartes, para quem, na *Terceira Meditação*, a existência de Deus é provada enquanto Ele é causa do objeto da ideia de infinito. Segundo o francês, se nós poderíamos ser causa das ideias de coisas finitas, não o poderíamos no caso do infinito, não pela ideia enquanto realidade formal (igual a todas as outras), mas devido à infinitude da realidade objetiva desta ideia, que teve de ser causada por um ser infinito. Como diz Gueroult: *Para Descartes, com efeito, a idéia de Deus é o caso privilegiado em que se pode concluir com certeza que a idéia tem sua causa no objeto que ela representa, e que ela é impressa por este objeto, a partir de fora, no espírito que o concebe. Ação causal bastante inteligível, já que o agente é homogêneo ao paciente.*<sup>2</sup> É isto que Espinosa está explicitamente recusando. Não que Deus não seja o objeto da ideia, mas não é por isso que dizemos que ele a causa. Se assim fosse, a verdade da ideia de Deus se resolveria extrinsecamente, pela relação com o ideado, e não intrinsecamente, ou seja, pela própria força causadora da ideia. A identidade do objeto e da causa, neste caso, não pode ser supervalorizada, até porque ela não é total: a ideia de Deus representa todos os atributos divinos, enquanto que Deus, como causa desta ideia, é apenas pensante. Além disso, o abismo em relação a Descartes se aprofunda por outra razão fundamental, já presente no enunciado: Espinosa fala do ser formal das ideias, não da realidade objetiva delas, como em Descartes. Ou seja, Deus é causa necessária das ideias naquilo que é comum a todas, sua realidade ontológica de modo do pensamento. Por isso a prova espinosana não precisa privilegiar a ideia de Deus, valendo para toda e qualquer ideia, tenha ela objeto finito ou infinito. Como modos de pensar, são todas causadas por

Deus enquanto pensante. Não é por acaso que Espinosa não está mais falando em ideia de Deus ou ideias que Deus tem sobre o que segue de sua essência. O filósofo quer falar puramente de ideias, sem menção ao intelecto divino, que, neste sentido, não se contrapõe ao intelecto humano. Todas as ideias, em Deus ou em nós (que também somos em Deus), sejam elas sobre Deus ou sobre o que quer que seja, são efeitos do atributo pensamento. Extrinsecamente falando, todas convêm com seus ideados, mas isto nada tem a ver com sua produção.

O texto apresenta uma segunda demonstração: *o ser formal das idéias é modo de pensar (como é conhecido por si), isto é (pelo corol. da prop. 25 da parte I), modo que exprime de maneira certa a natureza de Deus enquanto coisa pensante, e por isso (pela prop. 10 da parte I) não envolve o conceito de nenhum outro atributo de Deus, e conseqüentemente (pelo ax. 4 da parte I) não é efeito de nenhum outro atributo senão o pensamento; por isso o ser formal das idéias reconhece como causa Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante etc.* A segunda demonstração parte não de Deus, mas das ideias como modos de pensar. Como mostra o corolário de I 25, as coisas particulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira determinada. No caso, isto significa que as ideias são modos pelos quais o atributo pensamento (o que é sinônimo da natureza de Deus enquanto coisa pensante) se exprime. Mas poderíamos dizer que estas expressões particulares do pensamento são também expressões dos outros atributos? Não, porque sabemos, por I 10, que cada atributo deve ser concebido por si. Isto significa que um modo do pensamento, como efeito do atributo pensamento, não pode depender de outro atributo. Ou seja, se as ideias tivessem como causa os ideados, necessariamente implicariam outros atributos, o que traria problemas para a tese de que os atributos são concebíveis por si. Assim sendo, o ser formal das ideias é causado por Deus como atributo pensamento, e não pelos ideados, que envolveriam outros atributos.

Vamos nos poupar de analisar a prop. II 6, visto que ela é apenas uma generalização do que fora dito na proposição anterior, aplicando-a para os modos de qualquer atributo. O aspecto

<sup>2</sup> Gueroult, M. *Spinoza*. II. L'âme. Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pág. 58.

relevante, porém, aparece no corolário: *Donde segue que o ser formal das coisas que não são modos de pensar não segue da natureza divina por esta ter conhecido antes as coisas; ao contrário, as coisas ideadas seguem e se concluem de seus atributos da mesma maneira e com a mesma necessidade com que mostramos que as idéias seguem do atributo Pensamento.* Se a proposição mostrou que a autonomia ontológica e lógica dos atributos implica uma autonomia causal de cada atributo, o corolário mostra de que maneira isso serve como uma nova refutação da ideia de entendimento criador. Enquanto a prop. 5 prova que os ideados não podem causar as ideias, o corolário da prop. 6 deixa claro que, pelas mesmas razões (a autonomia causal dos atributos), as ideias não podem causar os ideados, nem mesmo no sentido de que Deus teria conhecido antes as ideias em seu intelecto, para depois criar as coisas conforme a elas. Ao contrário, todo modo segue da autonomia causal do seu respectivo atributo, e segue simultaneamente, da mesma maneira e com a mesma necessidade. Gueroult sintetiza bem as consequências do corolário: *a) já que todas as coisas são causadas por seu atributo próprio independentemente dos outros atributos, Deus não produz as coisas a partir das idéias ou dos arquétipos que teria previamente das coisas, mas ele produz simultaneamente as coisas e as idéias destas coisas a partir dos atributos que lhe são próprios. b) As coisas, objetos das idéias, seguem de seus respectivos atributos com a mesma necessidade e da mesma maneira, isto é, segundo a mesma espontaneidade e autonomia, que as idéias destas coisas seguem do atributo pensamento.*<sup>3</sup>

Depois do que foi apresentado nas prop. 5 e 6, tenderíamos a crer que a ontologia espinosana levou a independência entre os atributos a seu grau máximo, grau esse que sequer permitiria falar de um universo só, já que cada atributo operaria produzindo seus modos como um mundo à parte, desvinculado dos outros. Ora, não há um deus transcendente de estilo leibniziano, que venha garantir a harmonia entre estes mundos independentes, como ocorre entre as mônadas leibnizianas, sem portas nem janelas, que são independentes mas exprimem,

por força da ação divina, umas às outras. Sem esta harmonização, a natureza espinosana deveria ser pura desordem, o que seria tanto mais grave quanto mais lembrássemos que estes atributos não são criações de Deus, mas constituintes da essência divina. Como evitar o absurdo de que Deus tenha a desordem dos atributos inscrita em seu próprio seio? Cabe à proposição 7 superar este absurdo e mostrar como o próximo passo (ontologicamente problemático) pode ser dado, comprovando-se que a natureza é ordenada.

A plena autonomia dos atributos na produção de seus modos não significa a total desordem do universo porque, segundo a proposição 7, *A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas.* A demonstração é das mais sucintas: *É patente pelo ax. 4 da parte I. Pois a idéia de qualquer causado depende do conhecimento da causa de que ele é feito.* As duas proposições anteriores já haviam invocado I ax. 4 para garantir a série causal produtora da coisa, contudo o axioma tem um alcance diferente nesta proposição. Nas anteriores, ele vinculava substância e modos, ligando uma ideia ou corpo particular a Deus sob o respectivo atributo. Aqui, o axioma vincula as ideias e as coisas a suas respectivas séries causais de ideias e coisas, ou seja, as ideias referindo-se a outras ideias que as causaram, e os corpos referindo-se a outros corpos que os causaram. Neste sentido, como diz Gueroult, *sem destruir o que a prop. 6 concede aos atributos, a prop. 7 precisa em que sentido se deve entendê-lo; de um lado, reconhecer-se-á em cada um uma espontaneidade interna de produção absolutamente exclusiva de toda ação de um sobre o outro (p. 6), de outro, excluir-se-á, não menos rigorosamente, a possibilidade de que sejam dispartes os encadeamentos de causas produzidos por cada um deles, e se colocará em evidência não somente a analogia, mas a identidade absoluta da sua ação. Enfim, se a prop. 7 completa a prop. 6, precisando o sentido da autonomia conferida aos atributos, ela completa igualmente a prop. 5, deduzindo dela não mais somente que as idéias têm como causa Deus enquanto coisa pensante, mas que elas também têm como causa outras idéias das quais, por isso mesmo, elas dependem.*<sup>4</sup> Mas embora isto

<sup>3</sup> Gueroult, op. cit., pág. 61.

<sup>4</sup> Gueroult, op. cit., pág. 65.

seja importante, ainda não é este o foco central da proposição. Se assim fosse, Espinosa teria invocado I 28 para demonstrá-la. O foco é que ambas as séries constituem **a mesma** ordem causal.

A ideia de paralelismo, largamente difundida entre os comentadores, com destaque para o próprio Gueroult, vem desta proposição e propõe, na sua versão mais extremada, uma correspondência biunívoca entre todas as coisas extensas e suas respectivas ideias, e destas ideias, por sua vez, com suas respectivas ideias, isto é, ideias das ideias. A dificuldade desta interpretação começa a surgir quando analisamos mais de perto o corolário: *Donde segue que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir. Isto é, o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da idéia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão.* Em uma primeira leitura, diríamos que a potência de pensar, ou seja, o atributo pensamento, é igual à potência de agir, ou seja, o atributo extensão. Mas o pensar não é passivo, como Espinosa reforça em vários pontos da obra, portanto deveria estar incluído na potência divina de agir. De fato, foi esta atividade que Espinosa expôs na prop. 5, em que Deus é dito a causa pensante do ser formal das ideias. Se virmos a explicação que segue ao “isto é”, porém, a contradição se diluirá. Espinosa diz que o que segue formalmente da natureza infinita de Deus, entenda-se, dos atributos, aí incluso o atributo pensamento com suas decorrências necessárias, as ideias no seu ser formal, como modos de pensar, enfim, tudo que segue formalmente da natureza de Deus, segue objetivamente da ideia de Deus. Espinosa, portanto, com esta proposição, não se limita ao formal, mas alcança o conteúdo representativo das ideias, ou, em outras palavras, o ser objetivo das coisas, as coisas enquanto pensadas. O corolário deixa claro que a proposição 7 é não só ontológica, mas também gnosiológica. Como explica Gueroult, *a potência de pensar, com efeito, não é aqui considerada simplesmente enquanto potência de agir, pois ela é referida não ao que segue formalmente da natureza infinita de Deus, mas ao que segue em Deus objetivamente da idéia de Deus. Enquanto potência de agir, o pensamento, como todos os outros atributos, é a potência pela qual a natureza infinita de Deus produz realidades*

*formais que são seus modos; mas, enquanto é potência de pensar, estas realidades formais se definem quanto a seu conteúdo por realidades objetivas e se distinguem assim intrinsecamente das realidades formais que constituem os modos dos outros atributos. Com toda evidência, a distinção da realidade formal e da realidade objetiva só aparece com as idéias, portanto com a ideia de Deus, que as condiciona todas. Em conseqüência, a potência de pensar deve definir-se como a potência de produzir realidades objetivas a partir da realidade objetiva da idéia de Deus.*<sup>5</sup> É claro que o objetivo não exclui o formal: as ideias de todas as coisas são, também elas, coisas, mas Espinosa quer mostrar que esta produção pensante não é cega como as produções dos outros atributos, e traz, junto com os efeitos ontológicos, também efeitos cognitivos, a saber, a ideia de Deus (descrita na prop. 4), da qual decorrem as ideias de tudo mais.

Até este ponto do livro, Espinosa havia falado em ideias e coisas, e em ideias como coisas, mas não em **ideias de coisas**, com exceção da ideia de Deus. Agora fala-se em ideias **de**. Nem por isso, porém, há causalidade entre atributos. O ser objetivo não segue do ser formal da coisa, mas de outro ser objetivo, a ideia de Deus, com a mesma ordem e conexão com que as coisas seguem dos atributos. Mas desde aí já se compromete o paralelismo radical: as ideias, enquanto conteúdos representativos, seguem da ideia de Deus, que é um modo infinito, enquanto as coisas seguem dos atributos. Ademais, a potência de pensar, ao igualar a potência de agir, coloca o atributo pensamento em vantagem em relação aos outros pois, enquanto um atributo entre os outros, ele tem a mesma abrangência dos outros, mas enquanto pensa os outros, abrange a totalidade deles e, inclusive, a si mesmo enquanto produtor do ser formal das ideias, visto que tem capacidade reflexiva<sup>6</sup>. Esta desproporção, por si só, já implode o paralelismo. Gueroult ensaia várias soluções para o problema, que ele apresenta como meras conjecturas (pág. 80 a 84 do seu livro). No entanto, o problema só existirá se mantivermos o paralelismo radical, que é um termo de inspiração leibniziana, que

<sup>5</sup> Gueroult, op. cit., pág. 76.

<sup>6</sup> Sobre isso, ver Chauí, M. *A Nervura do Real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pág. 736.

pressupõe os atributos como mônadas, mundos fechados que, como dissemos, se entre-exprimem porque Deus garante a harmonia entre eles. Espinosa não diz nada disso e a identidade de ordem entre as produções de cada atributo não decorre de harmonia ou entre-expressão. E o que torna possível esta identidade da ordem, frequentemente interpretada como paralelismo? Novamente o corolário nos dá a resposta.

Isto é possível porque a potência produtora tanto das ideias como das coisas é a mesma, a saber, a potência divina, que não se distingue da essência e da existência de Deus. Embora o corolário seja considerado decorrência da proposição, ele é de fato seu fundamento, desde que lembremos não somente do axioma I 4, já mencionado, mas do corolário de I 16, em que se dizia que Deus é a causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto infinito. Única potência causal, seja para as coisas (“infinitos modos”), seja para as ideias (“intelecto infinito”), a potência divina constitui a mesma ordem em todos os atributos. Isto, porém, não significa que os modos de cada atributo sejam análogos uns aos outros, em correspondência biunívoca estrita. Como diz Chantal Jaquet, *a igualdade entre a potência de agir do corpo e a potência de pensar do espírito manifesta em realidade uma igualdade de aptidões a exprimir toda a diversidade contida na natureza de cada um.*<sup>7</sup> É neste sentido que devemos compreender o enunciado da proposição: a mesma ordem não significa nem paralelismo, nem perfeita identidade de termos, mas apenas a identidade da potência divina produzindo seus efeitos segundo as leis de cada um dos atributos, os quais constituem a natureza divina em sua infinita complexidade. Por conseguinte, ao seguir as leis dos respectivos atributos, os modos seguem as leis de produção da potência divina.

E o que nos diz o escólio? Vejamo-lo por partes: *o que quer que possa ser percebido pelo intelecto infinito como constituindo a essência da substância pertence apenas à substância única e, por conseguinte, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob*

*aquele atributo.* A parte I da *Ética* mostrara que só há uma substância e que os atributos, embora realmente distintos, são os constituintes da essência dela. Por isso, aquilo que os adversários chamam de substância extensa e substância pensante reduz-se aos atributos da substância. Corretamente percebidos como naturezas diversas, pensamento e extensão não podem ser inteligidos um pelo outro. São, como a substância, concebidos por si, mas nem por isso cindem a unicidade substancial. Quando Espinosa diz que são uma só substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo, não está reduzindo os atributos a meros pontos de vista, mas sim destacando que só há uma substância, que é inteligida como tal tanto por sua pensabilidade quanto por sua extensibilidade.

Segue o texto: *Assim também um modo da extensão e a idéia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras; o que parecem ter visto certos Hebreus, como que por entre a névoa, ao sustentarem que Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele inteligidas são um só e o mesmo. Por exemplo, um círculo existente na natureza e a idéia do círculo existente, que também está em Deus, são uma só e a mesma coisa, que é explicada por atributos diversos; e portanto, quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sob outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras.* Quando passamos da esfera atributiva para a esfera modal, as dificuldades aumentam. Fica aparentemente mais difícil dizer que a unidade em questão é a substancial e não a modal. Porém o primeiro exemplo (o dos Hebreus) não fala da identidade das coisas e das ideias, mas sim da identidade de Deus, do intelecto e das coisas inteligidas, ou seja, em termos espinosanos, da unidade substancial, que não se perde nos modos infinitos e finitos do pensamento que estão na substância. A dificuldade, todavia, seria menor se, sem temor à redundância, fugíssemos à tradução habitual do início do trecho citado, dizendo: “assim também um modo da extensão e a ideia deste modo são uma e a mesma coisa, expressa todavia de **dois modos**”. Afinal, o corolário de I 25 nos dissera que *as coisas particulares nada são senão*

<sup>7</sup> Jaquet, Ch. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza.* Paris, PUF, 2004, pág. 20.

*afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada.* O reforço à unidade substancial, com a respectiva identidade de ordem e conexão dos atributos, se faz necessário devido à forte afirmação da independência causal dos atributos nas proposições II 5 e II 6. É verdade que eles são independentes entre si, até porque são concebidos por si, mas não são mundos incomunicáveis, visto serem produzidos pela mesma potência substancial. Por isso as coisas que são “em outro”, concebidas pelo respectivo atributo, são todas elos de cadeias causais que, embora autônomas, têm suas leis de produção submetidas aos “códigos” (para usar a expressão do TIE, par. 101) da potência divina. O segundo exemplo (do círculo existente e sua ideia) deve ser entendido da mesma maneira, sob pena de contradizer o par. 33 do TIE: *A idéia verdadeira (pois temos uma idéia verdadeira) é algo diverso do seu ideado, porque uma coisa é o círculo, outra, a idéia do círculo. A idéia do círculo, de fato, não é uma coisa que tem periferia e centro, como o círculo, nem a idéia do corpo é o próprio corpo: e como é algo diverso de seu ideado, será também alguma coisa inteligível por si; isto é, a idéia, quanto à sua essência formal, pode ser objeto de outra essência objetiva, e de novo esta outra essência objetiva será também, vista em si, algo de real e inteligível, e assim indefinidamente*<sup>8</sup>. Como conciliar isto com a afirmação do escólio de que um círculo existente e a ideia do círculo são uma só coisa explicada por atributos diversos? É que, em primeiro lugar, a substância na qual ambos estão é a mesma, e por sua potência produz o mesmo na ordem do pensamento e da extensão. Só que o mesmo na ordem do pensamento e da extensão não significa uma única essência formal. Esta unidade da potência divina faz deles um indivíduo apenas na medida em que o primeiro é necessariamente ideia do segundo, e o segundo necessariamente objeto do primeiro, mas ambos são coisas diversas. Tanto que a ideia, como essência formal, pode ser objeto de outra ideia. Por isso a expressão “uma e a mesma coisa”, também chamada de indivíduo no escólio de II 21, não significa a identidade de dois modos,

mas a unidade constituída pelo fato de dois modos estarem no mesmo ponto das respectivas cadeias causais, por sua vez produzidas pela mesma potência. E mais, esta unidade é constituída pelo fato de um modo ser ideia do outro, que, por sua vez, é seu ideado. Não só a unidade é efeito da potência divina enquanto produtora de seres formais, mas também enquanto produtora de seres objetivos, por isso a expressão “uma e a mesma coisa” não se refere a todos os modos correspondentes nos infinitos atributos, mas só aos que têm uma relação de representação. A mente é ideia do corpo, e de nada mais, logo só mente e corpo, como a ideia do círculo e o círculo, formam “uma e a mesma coisa”, mantendo cada elemento sua essência formal própria. É o que nos confirma o fim do escólio: *E por isso quando eu disse que Deus é causa de uma idéia, da de círculo por exemplo, apenas enquanto é coisa pensante, e do círculo apenas enquanto é coisa extensa, não foi senão porque o ser formal da idéia de círculo só pode ser percebido por outro modo de pensar, como causa próxima, e este, por sua vez, por outro, e assim ao infinito, de tal maneira que, enquanto as coisas são consideradas como modos de pensar, devemos explicar a ordem da natureza inteira, ou seja, a conexão das causas, pelo só atributo Pensamento, e enquanto são consideradas como modos da Extensão, também a ordem da natureza inteira deve ser explicada pelo só atributo Extensão; e entendo o mesmo quanto aos outros atributos. Por isso Deus, enquanto consiste em infinitos atributos, é verdadeiramente causa das coisas como são em si; e por ora não posso explicar isso mais claramente.*

Estas palavras finais não contradizem a afirmação de que o círculo e a ideia de círculo são uma e a mesma coisa, mas delimitam seu alcance. O ser formal da ideia é causado pela infinita série de causas que constituem a ordem da natureza inteira pensante, e o ser formal do círculo é causado pela infinita série de causas que constituem a ordem da natureza inteira corpórea. Ambas, porém, são a ordem da natureza inteira, e não partes dela, o que significa que a potência divina está inteira na produção dos modos de cada atributo, sem se dividir entre eles. Por isso a potência divina não só garante a mesma ordem entre os modos de cada atributo,

<sup>8</sup> Espinosa, B. *Tratado da correção do intelecto*. In *Os Pensadores*. São Paulo, Abril, 1973, pág. 57.

formalmente concebidos, como também produz, com a mesma ordem, a infinidade de seres objetivos destes modos, cuja vinculação representativa com os ideados constitui indivíduos que são “uma e a mesma coisa” sob atributos diversos. Daí Espinosa dizer que Deus, enquanto consiste em infinitos atributos, é causa das coisas. A abrangência destas “coisas” vai desde os seres formais das coisas produzidos em cada atributo, incluindo o pensamento, até as coisas constituídas pelos seres objetivos produzidos no atributo pensamento e pelos respectivos objetos ideados contidos em todos os infinitos atributos.

Em conclusão, podemos dizer que a completa autonomia dos atributos na sua produção formal pode perfeitamente conviver com uma inteligibilidade universal baseada na existência da mesma ordem em todos os atributos. Para tanto, porém, não é preciso pagar o preço de um paralelismo radical, entendido como correspondência biunívoca estrita entre todos os modos de todos os atributos, e nem o preço de reduzir a uma coisa só todos os modos correspondentes, o que não deixaria de ser um paralelismo oculto pela diluição da distinção real entre os atributos. Basta, outrossim, entender que a mesma potência divina se aplica integralmente em todos os infinitos atributos, produzindo os modos na mesma ordem, ainda que a legislação própria de cada atributo não permita um perfeito espelhamento dos respectivos modos. Afinal, não são as coisas que são o mesmo; a ordem e a conexão é que são as mesmas.

