



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MÁRCIO ROBERTO SOARES BEZERRA**

**O CONCEITO DE INFINITO EM SPINOZA**

**JOÃO PESSOA**

**2014**

MÁRCIO ROBERTO SOARES BEZERRA

## O CONCEITO DE INFINITO EM SPINOZA

Dissertação apresentada à Universidade Federal da  
Paraíba para a obtenção do título de Mestre em  
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Persch

JOÃO PESSOA

2014

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao professor e amigo Heleno Cesarino (*in memoriam*) a quem devo minha iniciação nos estudos spinozanos.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, Alzira Bezerra de Souza e José Soares de Lima, causa eficiente de minha existência material e de minhas virtudes espirituais, e demais familiares.

Ao Prof. Sérgio Persch, pela paciência e generosidade com que me ajudou na elaboração deste trabalho.

À Professora Adelva Sobreira, minha eterna mestra da Língua Portuguesa.

Ao professor André Leclerc, meu mestre da ciência.

Aos meus amigos, em especial, Hallan Pereira e Társia Santos, Luciano Silva, minhas eternas três companheiras Maria Érika, Alexsandra Lucas e Vanderleia Araújo, minha brasiñhola predileta Ketry Monteiro, os irmãos nota mil Jean Charles e Oona Kalina, Carlos Bezerra, Matheus Arthur, André Egito, o casal vinte Virgulino Alves e Evânia Paiva, a dupla dinâmica Ana Cláudia e Débora Pontes, os meus anjos do sertão Elizabete Bezerra e Maria de Fátima Pereira, as irmãs Gerlane Batista (mestra dos meus primeiros passos) e Rosângela Batista (amiga de todas as horas), professor e amigo Marco Colonnelli, o casal Cícero e Elisabete Cartaxo, amigos de longa data, colegas de Letras Clássicas, incentivadores sempre fiéis, Rodrigo Lacet, Camila Santiago, Anne Abrantes, Luciano Silva, Juliana Beatriz, Danniele Nascimento, Solange, Ana Sabrina, Deyse Kellis, Maiana Carvalho, André Marques, Mestre William Correia, Dacília Maria Nóbrega de Oliveira, Eliane Pereira de Lima, Professor Diógenes Marques, Adriana Pereira Martins (rubro-negra fiel), Handerson Vescelau, Tomaz Passamani, Siméia Rego, Angelina Oliveira.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram para que este trabalho fosse possível.

*E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza toda é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro.*

(Spinoza, *Ética*, parte II, proposição XIII, lema 7, escólio)

## RESUMO

Esta dissertação tem o objetivo de discorrer sobre o conceito de infinito em Baruch Spinoza, tomando como referencial teórico principal duas de suas obras, *Os Pensamentos Metafísicos* e a *Carta 12*. A tarefa aqui é mostrar que o conceito de infinito representa uma ideia chave para o sistema de Spinoza, sobre o qual estão assentadas as teses da causalidade imanente e do paralelismo psicofísico. O estudo se inicia com uma abordagem histórica acerca da questão do infinito, discutido por uma tradição de pensadores que antecederam Spinoza, desde os gregos até Descartes na modernidade. Em um segundo momento, a análise se volta para questão do infinito entendido por Spinoza que, ao defender a ideia do infinito atual, acaba retomando as teorias de Anaxágoras, Nicolau de Cusa e Giordano Bruno, segundo as quais Deus não está separado de suas criaturas, mas mantém uma relação de imanência com elas. Nesse caso, para Spinoza, afirmar que Deus é infinito significa dizer que Ele abrange todas as coisas e nada pode existir separado Dele, ou melhor, sendo substância, Deus não pode ser separado de suas afecções (os modos), o que é explicado pela imanência de sua causalidade, na qual causa (Deus) e o efeito (as afecções) ocorrem conjuntamente. O hábito de separar a substância de suas afecções vem da confusão entre o modo como a mente percebe a substância através dos entes de Razão (tempo, medida, número) e a essência da própria substância. Pelos entes de Razão, a substância é composta de partes e, portanto divisível; todavia, considerando o seu aspecto essencial, ela é indivisível. Isso explica também a tese do paralelismo já que a mente e o corpo, devido à indissociabilidade das afecções, não podem ser consideradas substâncias independentes, mas expressões de uma única e mesma substância, ora concebida pelo atributo pensamento, ora concebida pelo atributo extensão. De acordo com Spinoza, o dualismo proposto pelo seu principal interlocutor, Descartes, surgiu justamente pelo fato deste confundir o aspecto real da substância (atributos indivisíveis) com seu aspecto modal (modos divisíveis).

**Palavras-chave:** Substância. Modos. Infinito atual. Causalidade imanente. Paralelismo psicofísico.

## ABSTRACT

This essay aims to discourse on the concept of infinite in Baruch Spinoza, taking as main theoretical reference two of his works, *the Metaphysical Thoughts* and *The Letter 12*. The objective is to show that the concept of infinite represents a key idea to Spinoza's system, where all his theses concerning immanent causality and psychophysical parallelism are based on. The research begins with a historical approach about the matter of infinite, discussed by a tradition of thinkers who preceded Spinoza, since the Greeks until Descartes in modernity. In a second moment, the analysis turns to the matter of infinite understood by Spinoza who, as he defends the idea of current infinite, ends up retaking the theory of Anaxagoras, Nicolau of Cusa and Giordano Bruno, where, according to them, God is not separated of his creatures, but keeps a relation of immanency with them. In this case, according to Spinoza, to affirm that God is infinite means saying that He comprehends all things and nothing can exist separated from Him, and moreover, being substance, God cannot be separate of his conditions (modes), what is explained by the immanency of his causality, in what cause (God) and effect (modes) occur simultaneously. The habit of separate the substance from his conditions comes from the misunderstanding between the way how the mind understands the substance through the beings of Reason (time, measure, number) and the essence of the own substance. Through the beings of Reason, the substance is composed of parts and, therefore, it is divisible; however, considering its essential aspect, it is indivisible. This explains the thesis of parallelism as well since mind and body, due to inseparability of conditions, cannot be considered independent substances, but expressions of a single and same substance, either conceived by the attribute of thinking, or conceived by the attribute of extension. According to Spinoza, the dualism proposed by his main interlocutor, Descartes, precisely appeared due to the fact of his misunderstanding concerning the real aspect of substance (indivisible attributes) with his modal aspect (divisible modes).

**Keywords:** Substance. Modes. Actual infinity. Immanent causality. Psychophysical parallelism.

## LISTA DE ABREVIATURAS

|      |                                                    |
|------|----------------------------------------------------|
| E    | <i>Ética</i> (EI, <i>Ética</i> parte 1)            |
| BT   | <i>Breve Tratado</i>                               |
| M    | <i>Meditações</i> (MI, <i>Meditação primeira</i> ) |
| PFD  | <i>Princípios de Filosofia de Descartes</i>        |
| PM   | <i>Pensamentos Metafísicos</i>                     |
| TRE  | <i>Tratado da Reforma do Entendimento</i>          |
| ax.  | Axioma                                             |
| cap. | Capítulo                                           |
| col. | Corolário                                          |
| def. | Definição                                          |
| dem. | Demonstração                                       |
| esc. | Escólio                                            |
| exp. | Explicação                                         |
| lem. | Lema                                               |
| P.   | Proposição (P1, proposição 1)                      |

## SUMÁRIO

|                                                                   |           |
|-------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                            | <b>9</b>  |
| <b>1. A QUESTÃO DO INFINITO: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA.....</b>     | <b>11</b> |
| 1.1 OS GREGOS E O PROBLEMA DO INFINITESIMAL.....                  | 13        |
| 1.2 O PERÍODO MEDIEVAL: A INFINITUDE DE DEUS.....                 | 24        |
| 1.3 AS DISCUSSÕES RENASCENTISTAS E MODERNAS SOBRE O INFINITO..... | 31        |
| <b>2. O INFINITO SPINOZANO.....</b>                               | <b>41</b> |
| 2.1 O INFINITO NOS <i>PENSAMENTOS METAFÍSICOS</i> .....           | 48        |
| 2.2 O INFINITO NA <i>CARTA 12</i> .....                           | 54        |
| <b>3. O INFINITO E SUAS CONSEQUÊNCIAS.....</b>                    | <b>61</b> |
| 3.1 A CAUSALIDADE IMANENTE.....                                   | 61        |
| 3.2 O PARALELISMO PSICOFÍSICO.....                                | 68        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                  | <b>79</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>                                           | <b>83</b> |

## INTRODUÇÃO

O meu primeiro contato com o pensamento da Spinoza durante a graduação já foi suficiente para perceber a abrangência de suas ideias, que tratam de temas variados como metafísica, matemática, ética, política e religião. Essas ideias tiveram também forte impacto sobre de filósofos e cientistas que sucederam Spinoza, a exemplo do Idealismo Alemão, do físico Albert Einstein e mais recentemente do neurocientista português Antônio Damásio. Talvez o que tenha despertado o interesse pelo pensamento spinozano, seja o fato de sua filosofia se constituir em um racionalismo cuja finalidade ética é bastante ousada: aplicar o método geométrico aos afetos humanos, do mesmo modo que é aplicado a linhas, superfícies e corpos, com vistas a compreender as leis que regulam a atuação desses afetos sobre a mente. Para Spinoza, é entendendo o processo de formação dos afetos que se pode refreá-los e, assim, obter a felicidade que não é prêmio da virtude, mas a própria virtude.

Não menos importante que a ideia de felicidade é a concepção spinozana de infinito, tema central deste trabalho, que tem como principais obras de referência *Os Pensamentos Metafísicos* e a *Carta 12*. O objetivo da dissertação é discutir a importância do conceito de infinito para as demais ideias do sistema spinozano, especificamente para a causalidade imanente e o paralelismo psicofísico (a relação mente-corpo). O conceito de infinito serve de base para Spinoza sustentar a tese de que Deus é imanente ao mundo, e nada pode existir separado Dele. Neste caso, do mesmo modo que as coisas seguem irremediavelmente unidas a Deus, no homem, que é manifestação finita da causalidade divina, a mente e o corpo não são substâncias independentes, mas aspectos indissociáveis, pois a mente necessita do corpo para pensar, e o corpo depende da mente para se livrar da inércia. Daí, a importância deste estudo que, embora trate de um tema bastante discutido no meio acadêmico, possui a relevância de articular o problema da infinitude com a causalidade imanente e o paralelismo psicofísico, mostrando que estes são sua consequência imediata.

O trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo procura traçar um panorama histórico da questão do infinito debatido por pensadores que antecederam Spinoza e que, possivelmente, tiveram alguma influência sobre ele. O primeiro capítulo está dividido em três subcapítulos: o primeiro trata do problema do infinitesimal no mundo grego, do modo como matemática adquiriu o status de conhecimento *a priori* com a descoberta do número

irracional por parte dos pitagóricos que inseriu de vez o infinito nos debates filosóficos. No segundo subcapítulo, a discussão se volta para o período medieval através de pensadores como Santo Agostinho, Santo Anselmo, São Tomás e Nicolau de Cusa. O que marca os debates desta época é ideia do infinito ser um dos atributos de Deus, mas num sentido negativo, pois, sendo infinito, é mais fácil dizer o que Deus não é do que o que Deus. Exceção feita a Nicolau de Cusa que termina adotando um conceito de infinito mais positivo, que não separa Deus, mas o integra ao mundo. No último subcapítulo, o estudo se concentra nos períodos renascentista e moderno, com destaque para concepção infinitista de Giordano Bruno (bastante influenciada por Nicolau de Cusa) que integraliza Deus ao mundo, e o infinito transcendente de Descartes que definitivamente cria um abismo ontológico entre Deus e suas criaturas.

Ao segundo capítulo, está reservada a explicação acerca do conceito spinozano de infinito. Este capítulo também está dividido em dois subcapítulo: o primeiro discorre sobre a noção de infinito apresentada nos *Pensamentos Metafísicos*. Neste texto, Spinoza defende a ideia de que a natureza infinita de Deus não é passível de uma divisão como aquela realizada em um corpo extenso qualquer. Se isso parece ocorrer, é porque se costuma confundir as coisas mesmas (entes reais) com a maneira que estas coisas são representadas na mente pelos entes de razão. No segundo subcapítulo, o texto analisado é a *Carta 12*, o principal documento de Spinoza sobre a questão do infinito. Nele, é defendida a tese de que não há múltiplos, mas um único infinito. Afinal, quando se imagina a existência de vários infinitos, cai-se no erro de tomar a substância (Deus) que é eterna e invisível, pelos modos (as coisas finitas) que são divisíveis e explicáveis apenas pela duração (uma existência não eterna, mas possível)

O terceiro e último capítulo, seguindo a estrutura do segundo capítulo, se compõe de dois subcapítulos e aborda as consequências imediatas do conceito de infinito em Spinoza: no primeiro, o tema discutido é o da causalidade segundo o qual Deus é a causa imanente e não transitiva de todas as coisas, porque tudo se produz no próprio Deus e Dele nada pode estar separado. Já no último subcapítulo, entra em pauta o problema do paralelismo psicofísico (relação mente e corpo). Em resposta ao dualismo cartesiano, Spinoza entende que a mente e o corpo são aspectos de uma mesma e única substância, ora expressa pelo seu atributo extensão (no caso do corpo) ora expressa pelo seu atributo pensamento (no caso da mente).



A discussão se inicia com os gregos, considerados os primeiros a utilizar o conceito de infinito que surge mediante o desenvolvimento do cálculo infinitesimal<sup>3</sup>, e termina por entrar na pauta de debates dos pensadores medievais que associavam a infinitude diretamente à natureza de Deus. Do Renascimento à Modernidade, a questão do infinito não perde seu vínculo com as discussões teológicas, mas passa a se estender também aos âmbitos da matemática (já tratado pelos gregos) e da astronomia. Como seria inexequível abordar todos os autores que trataram da questão do infinito antes de Spinoza, optou-se por aqueles que direta ou indiretamente tiveram alguma influência sobre ele, com vistas a descrever o *background* filosófico do qual teria se servido o pensador holandês.

O presente capítulo foi dividido então em três seções: a primeira seção discute a questão do infinito entre os gregos, especificamente no período arcaico, no pitagorismo, em Zenão, Anaxágora e Aristóteles. A segunda seção aborda o período medieval e tem como foco os pensadores Santo Anselmo, Santo Agostinho, São Tomaz e Nicolau de Cusa. A terceira e última seção se concentra no período que vai do Renascimento à Modernidade e trabalha as ideias de Galileu Galilei, Giordano Bruno e René Descartes.

De modo geral, o conceito de infinito pode assumir seis acepções<sup>4</sup>: (1) indefinido, por não ter limite nem término; (2) nem definido nem indefinido, por não haver nenhuma referência quanto ao um limite ou término; (3) negativo ou incompleto; (4) positivo ou completo; (5) potencial por estar sempre sendo e nunca chegar a um termo; (6) atual por ser inteiramente dado. Contudo, essas seis acepções podem ser reduzidas aos itens (3) e (4). Nesse caso, o que se chama de conceito positivo de infinito é aquele que se dá completamente, à qual nada pode ser acrescentado nem dela retirado. Coadunam com o item (3) as acepções (2) e (6). O conceito negativo de infinito, por sua vez, representa aquilo que nunca chega a ser realizar completamente, mantendo sempre um estado de indefinição. Concordam com esse conceito as acepções (1) e (5). Tais acepções vão surgindo no decorrer desse trabalho segundo a perspectiva dos pensadores acima relacionados. No que se refere à perspectiva spinozana, objeto central desse estudo, a tese defendida será a do infinito atual, ou seja, do infinito no seu sentido positivo.

---

<sup>3</sup> BECKER, 1965, p.82

<sup>4</sup> MORA, 1964, p.946

## 1.1 OS GREGOS E O PROBLEMA DO INFINITESIMAL

A questão do infinito para os gregos, antes de se constituir em um problema filosófico, foi resultado de um conhecimento matemático já bastante desenvolvido. De fato, com a descoberta do infinito, a matemática grega assumiu a condição de uma ciência ideal, no sentido de seu objeto não depender mais da experiência sensível<sup>5</sup>. É sabido que povos mais antigos que os gregos deram significativas contribuições para o desenvolvimento da matemática. Dentre esses povos, destacam-se os egípcios que utilizavam os conhecimentos matemáticos (o Teorema de Pitágoras, por exemplo, que era utilizado na prática para demarcação do solo) na agricultura ou para estabelecer os limites territoriais de seu império. No entanto, faltava ainda aos egípcios uma sistematização mais formal desses conhecimentos cujo uso se restringia apenas às atividades práticas do cotidiano. Nesse caso, coubera aos gregos, ao observarem a utilização prática que os egípcios faziam da matemática, ou melhor dizendo, da geometria na medição de terrenos, a tarefa de organizar tais conhecimentos geométricos com vistas a um estudo teórico. Os gregos passaram a ver a geometria como uma ciência demonstrativa baseada em princípios *a priori*<sup>6</sup>, uma vez que não se fundamentava mais em entidades empíricas, mas em proposições gerais, indemonstráveis, a partir das quais todo sistema seria deduzido por uma necessidade meramente formal.

O destaque maior nesse processo de sistematização da geometria foi Euclides, cuja obra, *Os Elementos*, posteriormente se constituiria, não só no principal manual de geometria, mas também na ferramenta indispensável para elaboração de um modelo científico<sup>7</sup>. O pioneirismo de Euclides está justamente em estabelecer um sistema de provas para seus princípios, no qual cada conclusão deverá ser deduzida necessariamente das premissas, isto é, o encadeamento das premissas deverá garantir a validade lógica da demonstração. Para tanto, Euclides dividiu essas premissas em dois grupos: o primeiro é constituído por princípios que não necessitam de provas, os chamados postulados, axiomas e definições. Os cinco postulados que fixam o sistema euclidiano são:

---

<sup>5</sup> BECKER, 1965, p. 82

<sup>6</sup> KNEALE, W; KNEALE, M, 2005, p. 5

<sup>7</sup> BARKER, 1969, p. 27

1. Uma linha reta pode ser traçada de um ponto para o outro qualquer.
2. Qualquer segmento finito de reta pode ser prolongado indefinidamente para constituir uma reta.
3. Dados um ponto qualquer e uma distância qualquer, pode-se traçar um círculo de centro naquele ponto e raio igual à dada distância.
4. Todos os ângulos retos são iguais entre si.
5. Se uma reta cortar duas outras retas de modo que a soma dos dois ângulos interiores, de um mesmo lado, seja menor que dois ângulos retos, então as duas outras retas se cruzam, quando suficientemente prolongadas, do lado da primeira reta em que se acham os dois ângulos.

Através de tais postulados, é possível ver o caráter inovador de Euclides, uma vez que suas formulações assumem um teor estritamente abstrato. Os três primeiros postulados, por exemplo, não tratam de aplicações práticas de conhecimentos geométricos. Em condições reais, não se consegue traçar uma reta que passe por dois pontos dados, ou prolongar indefinidamente uma reta, ou traçar um círculo, pois a topografia terrestre se mostra um grande empecilho para esse tipo de desenho<sup>8</sup>. Os axiomas, por sua vez, embora tenham como os postulados características anapodíticas, não tratam especificamente de princípios geométricos, mas de questões mais gerais, as quais podem ser aplicadas em outros ramos de conhecimento. Os axiomas de Euclides são:

1. Duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si.
2. Se parcelas iguais forem adicionadas a quantias iguais, os resultados continuarão sendo iguais.
3. Se quantias iguais forem subtraídas das mesmas quantias, os restos serão iguais.
4. Coisas que coincidem uma com a outra são iguais.
5. O todo é maior que a parte.

Por fim, têm-se as definições cujo objetivo é garantir a clareza e a concisão dos termos fixados no sistema, evitando assim que fossem, no decorrer das demonstrações, definidos de maneira recorrente. Algumas definições do primeiro Livro dos *Elementos* são:

---

<sup>8</sup> BARKER, 1969, p.31

1. Um ponto é aquilo que não tem partes.
2. Uma linha é um comprimento sem largura.
- 5 Uma superfície é aquilo que só tem comprimento e largura.

14. Uma figura é tudo aquilo que fica delimitado por qualquer fronteira ou fronteiras.

23. Retas paralelas são linhas retas que, estando no mesmo plano, prolongadas indefinidamente nos dois sentidos, não se cruzam.

O segundo grupo dessas premissas é constituído pelos teoremas<sup>9</sup>, os quais serão submetidos a demonstração a partir dos postulados. Um exemplo de teorema está na proposição 47 do Livro 1 e diz o seguinte: “Nos triângulos retângulos, o quadrado construído sobre o lado que se opõe ao ângulo reto é igual aos quadrados construídos sobre os lados que delimitam o ângulo reto”. Como bem se observa, a proposição 47 enuncia o famoso teorema de Pitágoras.

Contudo, vale ressaltar que antes da compilação de *Os Elementos*, 300 a.C., a matemática já havia se constituído em um precioso instrumento de investigação científica mesmo que, às vezes, imiscuída de uma prática místico-religiosa. Aliás, é preciso recuar bastante na história grega para entender o quanto essas práticas foram de certa forma as primícias de um conhecimento mais abstrato, o qual alavancaria o desenvolvimento da matemática. No período arcaico, período em que se consolida a compilação da *Ilíada*, entre os séculos IX e VIII a.C., a religião grega não fornecia ainda espaço para concepções de transcendência<sup>10</sup>, ou seja, sua prática religiosa estava arraigada inteiramente àquilo que na realidade tinha de mais concreto. A evolução para concepções mais abstratas só terá seu momento decisivo por meio das teorias naturalistas dos filósofos pré-socráticos iniciadas no século VI com os pensadores Jônios, os quais passam a substituir gradativamente as narrativas fantásticas (mythos) pelo discurso científico (logos). Esse aspecto concreto da religião grega fica mais evidente no antropomorfismo de seus deuses, no qual o divino não estava separado da vida dos homens, mas mantinha com eles uma relação de extrema intimidade, pois os deuses eram pessoas, não meras abstrações:

Estas pessoas tal como os poetas as representam são humanas até as últimas consequências. Elas não são de modo algum um espírito puro. Elementos

---

<sup>9</sup> Para um maior esclarecimento acerca dos postulados, axiomas, definições e teoremas, consultar BARKER, 1969, p. 27-46

<sup>10</sup> Pelo menos no sentido que esse termo vai adquirir no platonismo através da postulação de uma realidade supra-sensível, ou em algumas religiões que admitem a ideia de uma vida no além-mundo.

essenciais da corporeidade fazem parte inalienável do seu ser, pois na personalidade o corpóreo e o espiritual são inseparáveis<sup>11</sup>.

O que diferenciava os deuses dos homens eram apenas alguns atributos especiais. A divindade costumava receber o epíteto de bem-aventurados<sup>12</sup> que significava o fato dos deuses serem imortais (athanatos). A imortalidade garantia-lhes uma vida sem cuidados na qual não precisavam trabalhar para conseguir a subsistência. Eram também onividentes e oniscientes porque “os deuses tudo veem e tudo sabem porque tudo deles provém”<sup>13</sup>. Até sua morada, o Olimpo, caracterizava bem essa relação de imanência com os seres humanos: sua localização não estava no além-mundo, ao contrário, era descrito como uma morada concreta que atinge as nuvens, a qual os homens podem ver, mas não podem alcançar. A indissociabilidade dos aspectos corpóreos e espirituais que prefiguram a caracterização dos deuses remete ainda para uma visão do homem na qual a alma não pode ser concebida separadamente do corpo e da qual, após a morte, indo para o Hades<sup>14</sup>, resta apenas um simulacro, um eidolon, “uma imagem pálida e inconsciente, abúlica, destituída de entendimento, sem prêmio nem castigo”<sup>15</sup>.

Mas até que ponto esse concretismo do pensamento helênico, marcado principalmente em sua religião, constituiu um empecilho para uma compreensão intelectual do infinito? Os gregos do período arcaico eram ou não refratários à ideia da infinitude? A discussão é bastante complexa para ser resolvida neste capítulo cuja função se restringe a preparar o *background* necessário para o desenvolvimento do conceito de infinito em Spinoza. Contudo, pode-se afirmar que, no pensamento do grego antigo, embora entremeado de elementos concretos de sua realidade cotidiana e das concepções de limite, harmonia e perfeição, já havia uma disposição para o entendimento acerca do infinito. Se por um lado o grego valorizava o métron, o impulso da harmonia, o cuidado em não ultrapassar os limites, por outro, coexistia também nele a força da desagregação que tende a ampliar as fronteiras de seu pensamento, uma vez que o leva “(...) à desproporção, à incontinência, ao desenfreno das

---

<sup>11</sup> BURKERT, 1993, p.357

<sup>12</sup> Cf. *Ilíada*, XXIV, 23, 99, 422

<sup>13</sup> CAMPOS, 2000, p. 23

<sup>14</sup> Assim como o Olimpo, o Hades, a morada dos mortos, representa também um lugar concreto, só que se estendendo para as profundezas da terra.

<sup>15</sup> BRANDÃO, 2010, p.153

paixões, da violência, que a história grega nos mostra no contínuo surgir de conflitos entre cidades, classes sociais, partidos e facções políticas”<sup>16</sup>.

Na verdade, é nos mistérios que esse impulso de desagregação adquire plena significação. Isso porque, nas práticas místicas, a alma busca romper os seus limites corpóreos em direção ao infinito, seja pela imortalidade individual seja pela subsunção na totalidade do universo. É o caso, por exemplo, das seitas órficas que perseguiam a vida eterna através do rompimento do ciclo dos vários nascimentos. Outro fator que contribuiu para a concepção grega do infinito foi o impulso à navegação que despertou no homem o espírito explorador em busca de novas terras, riquezas de várias espécies, sempre disposto a desafiar os limites impostos pela natureza. Para Mondolfo<sup>17</sup>, esse espírito explorador dos mares provocara no homem grego (1) o gozo estético e o encantamento; (2) a ansiedade aniquilante como no caso dos marinheiros perdidos no meio do oceano a mercê das forças da natureza, ventos e tempestades; (3) o assombro diante da imensidão do mar que parece se estender ao infinito.

Vê-se então que tanto as práticas místico-religiosas como a exploração dos oceanos foram elementos decisivos para a mudança da perspectiva do pensamento grego que, de início, assumia uma visão mais concreta da realidade, circunscrita na ideia de limite e harmonia, para algo que extrapolasse as fronteiras de sua própria experiência sensível. Mas, como foi dito anteriormente, a jornada em direção ao infinito vai atingir seu paroxismo com o desenvolvimento da matemática. Como bem afirmara Becker<sup>18</sup>, a introdução do infinito na matemática fez com que essa ciência se tornasse um conhecimento puro, sem qualquer apoio na experiência, principalmente no momento em que os pitagóricos desenvolveram a teoria do infinitesimal<sup>19</sup>.

Através do pitagorismo, o número e a harmonia passaram a ser entendidos como princípio e ordem de todas as coisas. Sua tese fundamental é de que o número como parte imanente às coisas constitui a estrutura aritmética destas últimas. A música seria um exemplo disso: Pitágoras teria verificado a relação proporcional entre os acordes da lira e o comprimento de suas cordas, relação essa que, para produzir harmonia, era baseada no tetractys, os quatro primeiros números naturais através dos quais se podiam obter as razões

---

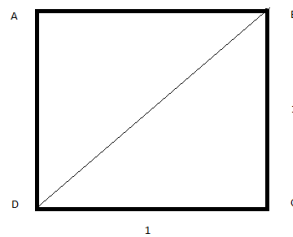
<sup>16</sup> MONDOLFO, 1968, p. 29

<sup>17</sup> MONDOLFO, 1968, p.47

<sup>18</sup> BECKER, 1965, p.82

<sup>19</sup> Vale lembrar que o termo “infinitesimal” empregado neste trabalho não se refere ao que modernamente se conhece como a teoria do Cálculo (limite, derivada, integral, equações diferenciais etc.) desenvolvida por Newton e Leibniz no século XVII.

harmônicas da quarta, quinta e oitava<sup>20</sup>. Contudo, a descoberta do número irracional por essa mesma escola é que praticamente inaugura a ideia do infinitesimal na matemática grega<sup>21</sup>. Atribui-se ao pitagórico Hipaso de Metaponto a divulgação da descoberta do número irracional, fato esse que teria lhe custado a própria vida, por meio da discussão em torno da chamada incomensurabilidade da diagonal do quadrado de lado 1. O processo pode ser demonstrado no esquema abaixo:



No quadrado ABCD, o segmento BD, representando sua diagonal, divide-o em dois triângulos retângulos semelhantes,  $\Delta ABD$  e  $\Delta BCD$ . Tomando como referência o triângulo retângulo  $\Delta BCD$ , o segmento DB é a sua hipotenusa enquanto os segmentos BC e CD são os seus catetos. De acordo com o teorema de Pitágoras, tem-se:

$$DB^2 = BC^2 + CD^2, \text{ logo,}$$

$$DB^2 = 1^2 + 1^2$$

$$DB^2 = 2$$

$$DB = \sqrt{2}$$

Ao se extrair a raiz quadrada de dois tem-se como resultado 1,414213562..., um número com infinitas casas decimais, o qual não pode ser reduzido à forma de razão  $p/q$ , daí sua irracionalidade. Em termos geométricos, o valor  $\sqrt{2}$  representa um tamanho de diagonal que não é passível de uma medição exata. Essa descoberta vai provocar, na escola pitagórica, “uma crise importante e a passagem de uma primeira fase, que conhece somente as

<sup>20</sup> KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, p.242, 2005

<sup>21</sup> MONDOLFO, 1968, p.233

quantidades racionais, o número numerado finito e a divisibilidade limitada (...) a uma segunda fase na qual o irracional exige a infinitude numérica e a divisibilidade infinita”<sup>22</sup>.

A concepção de infinito dá assim sua primeira formulação mais racional, oriunda do fato de que certas quantidades carecem de uma determinação completa haja vista o aspecto discreto do número inteiro não representar bem grandezas com características contínuas. O que se tem, na verdade, em valores do tipo  $\sqrt{2}$ , é a irrupção de certas dicotomias. A sua falta de precisão provoca, a cada passagem de uma casa decimal para outra, a mudança na característica do próprio número. Com feito, dependendo da casa decimal considerada, o número pode ser ímpar ou par, e como é impossível se chegar a uma casa definitiva, uma vez que processo de extração da raiz segue *ad infinitum*, o valor de  $\sqrt{2}$  acaba sendo par e ímpar ao mesmo tempo. Dicotomia essa que pode ser pensada em termos de finito e infinito, pois a diagonal, nesse caso, seria finita pelo fato de estar limitada pelos vértices D e B do quadrado; todavia, o valor de seu comprimento não pode ser representado por um número exato devido à natureza incomensurável e, portanto, infinita, de  $\sqrt{2}$ .

O problema do infinitesimal descoberto pelos pitagóricos será retomado por Zenão de Eléia, especificamente em seus paradoxos<sup>23</sup>. O objetivo desses paradoxos era o de defender a unidade e a imobilidade do ser parmenídeo através do dilema entre a nulidade e a infinitude<sup>24</sup>. Para Zenão, ao se admitir a divisão do uno no múltiplo, as partes oriundas dessa divisão deveriam ser obrigatoriamente adimensionais, já que, se possuísem partes, poderiam ser submetidas a mais divisões. Mas aquilo que não tem dimensão jamais poderia constituir um todo porque, se isso fosse admitido, o uno em sua totalidade seria apenas um agregado de elementos sem grandeza, isto é, sem largura, espessura e comprimento, uma soma de “nadas”. Atribuindo-se, por sua vez, dimensão aos componentes do uno, para que estes não se tornem um nada, mas elementos reais, deve-se admitir uma divisão ininterrupta *ad infinitum*. Uma divisão que não encontra limite e cujas partes resultantes se distingam uma da outra conduzirá inevitavelmente a algo que possui também grandeza zero e que, por conseguinte, não poderá ser produtora de totalidade alguma.

---

<sup>22</sup> MONDOLFO, 1968, p.233

<sup>23</sup> Nesse ponto, vale um esclarecimento sobre a noção de infinito em Zenão. Como bem observa Richard Mckihaham JR. (1999, p.139), o infinito em Zenão tem a ver com a palavra grega ápeiron que nesse contexto representa algo que não tem limite, que carece de um termo, ou que não pode ser percorrido do começo ao fim. Por isso, não pode ser confundido com o infinitesimal matemático, porque em uma sequência numérica do tipo  $1/2, 1/4, 1/8...$ , embora seja infinita, converge para um limite que tende a zero, logo, passível de ser executada. Para Zenão, qualquer coisa que seja ápeiron jamais pode ser executada ou percorrida completamente uma vez que não possui um limite.

<sup>24</sup> MONDOLFO, 1968, p.238

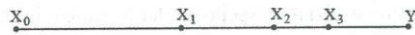
Para uma melhor compreensão do dilema entre a nulidade e a infinitude, é necessário discutir os paradoxos da dicotomia e de Aquiles, classicamente abordados por Aristóteles em sua *Física*<sup>25</sup>. O paradoxo da dicotomia pode ser descrito da seguinte maneira: para percorrer uma distância AB, tem-se que percorrer primeiro a metade dessa distância e antes desta, um quarto da mesma distância e antes desta, um oitavo, seguindo assim um percurso com infinitas subdivisões, as quais parecem impedir que a distância AB pudesse ser percorrida completamente:



$$[AB] = \frac{[AB]}{2} + \frac{[AB]}{4} + \frac{[AB]}{8} + \frac{[AB]}{16} + \dots + \frac{[AB]}{2^n} + \dots$$

$$[AB] = \sum_{n=1}^{\infty} \frac{[AB]}{2^n}$$

O paradoxo de Aquiles refere ao fato deste nunca alcançar uma tartaruga se esta estiver adiantada com relação a ele. Isso porque ao chegar na posição inicial da tartaruga, ela já terá avançado para uma nova posição, e assim de maneira sucessiva:



Onde  $X_0$  representa a posição inicial da Aquiles,  $X_n$  (com  $n$  natural) a posição em que se encontra a tartaruga e  $y$  a posição do possível encontro de ambos. Assim temos:

$$X_1Y = X_1X_2 + X_2X_3 + X_3X_4 + \dots \quad X_1Y = \sum_{n=1}^{\infty} X_nX_{n+1}$$

Enquanto que no paradoxo da dicotomia tem-se uma subdivisão infinita progressiva, no paradoxo de Aquiles essa subdivisão infinita é regressiva. Todavia, em ambos os casos, o processo de subdivisibilidade indefinida do espaço e do tempo torna impossível o movimento

<sup>25</sup> Para uma referência mais precisa acerca dessa obra consultar KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2005, p.281

de um corpo, uma vez que, ao se fixar a posição de um objeto em um determinado instante, este já não estará mais aí<sup>26</sup>. O espaço e o tempo têm, portanto, a estrutura do *ápeiron* zenoniano no sentido de que, ao não possuírem limites nem poderem ser executados completamente, são refratários a qualquer tipo de representação discreta, ou seja, a qualquer tentativa de determinação de estruturas contínuas por meio de grandezas finitas<sup>27</sup>.

Se, por um lado, o processo de divisibilidade infinita na visão zenoniana é fonte de paradoxos quanto ao movimento no espaço e no tempo, por outro lado, na perspectiva de Anaxágoras, a admissão dessa divisibilidade é perfeitamente possível considerando a tese defendida em seu fragmento 11 de que “em todas as coisas há uma porção de tudo” (en *pantí pantós*). Para Anaxágoras, na mistura original do universo, existiam porções iguais do grande e do pequeno, as quais formavam um todo coeso onde todas as coisas tinham “uma parte no todo”<sup>28</sup>. Nesse caso, não há razão para considerar que as parcelas resultantes das divisões assumam tamanho zero (como admitia Zenão), mas grandeza positiva, pois a soma de todos os seus termos é infinitamente grande e pequena.

O infinito considerado equipotencial tanto no grande quanto no pequeno indica que a diversidade das coisas que forma esse todo se dá simplesmente pela passagem em grau infinito de uma coisa para outra, sem, no entanto, alterar a quantidade original de seus componentes<sup>29</sup>. Logo, tem-se um processo sempre aberto de formação do cosmo que se prolonga igualmente no grande e no pequeno e, por isso, “(...) o *ápeiron* não pode achar-se contido no outro e por conseguinte está contido em si mesmo”<sup>30</sup>. O *ápeiron* submete as coisas a um constante e infinito processo de causalidade imanente que as mantém presas a um todo indissociável, ao qual nada pode ser acrescentado nem dele retirado, mas que de maneira incessante modifica-se sobre si mesmo. Através dessa ideia de conceber a infinitude como sendo um processo sempre aberto sem que o cosmo em sua totalidade não seja alterado, Anaxágoras estabelece um conceito positivo de infinito, ou melhor, o infinito atual. Isso porque toda matéria já estava presente na mistura inicial e se manteve constante, garantindo

<sup>26</sup> FREITAS; GONÇALVES; SILVA, 2008, p.25

<sup>27</sup> O estudo dos processos infinitesimais desenvolvido por Zenão e posteriormente por Anaxágoras abrirá espaço para o desenvolvimento da teoria do contínuo, ou seja, de grandezas que são sempre divisíveis em partes divisíveis. O principal trabalho acerca da teoria do contínuo é o do matemático pitagórico Eudoxo que através do conceito de grandezas homogêneas conclui que nunca é possível chegar a uma grandeza mínima, o que na verdade, retoma a teoria infinitesimal de Anaxágoras. Cf. MONDOLFO, 1968, p.250

<sup>28</sup> KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2005, p.385

<sup>29</sup> MONDOLFO, 1968, p. 245

<sup>30</sup> Idem, *Ibidem*, p. 362

que o universo não teve um começo e não terá um fim, e cuja estrutura é isotrópica tanto no infinitamente grande quanto no infinitamente pequeno<sup>31</sup>.

Diferente de Anaxágoras, que defendia a ideia do infinito atual, Aristóteles estava mais propenso a entender o infinito como potencial. A questão do infinito em Aristóteles é tratada mais precisamente no seu livro da *Física*<sup>32</sup> e pode ser discutida sob dois aspectos: (1) o infinito segundo a adição, que nunca se esgota mesmo que mais partes sejam agregadas; (2) o infinito segundo a divisão, que pode ser divisível *ad infinitum*<sup>33</sup>. O número se enquadra no primeiro aspecto, o espaço no segundo e o tempo em ambos. Considerando uma sequência numérica, é sempre possível conceber um número maior que o valor dado e, dessa forma, para Aristóteles, se torna difícil numerar e percorrer a infinidade de números que potencialmente poderão se agregar a essa sequência. É, portanto, um processo sempre em aberto, no qual a infinidade não pode ser pensada como um número concreto que tenha por base a realidade, mas como algo que seja estritamente inteligido apenas no âmbito das sequências numéricas, ou melhor, aritméticas<sup>34</sup>.

De fato, o processo infinito por adição sugere sempre um aumento contínuo de grandeza enquanto a realidade, ao contrário, é formada por objetos de grandeza limitada, finita, os quais se aumentados ou divididos perdem a sua “identidade”. Nisso está a razão por que o processo infinito por adição não poder ser aplicado ao espaço ou às grandezas extensas. Para estas últimas, Aristóteles aplica o processo infinito por divisão, a partir do qual o contínuo (τό συνέκhes) – o que é divisível em partes sempre divisíveis – é estabelecido<sup>35</sup>. O contínuo fornece a ideia do infinitesimal, da divisão progressiva *ad infinitum* que nunca atinge um termo, um limite mínimo que chegue a exaurir a unidade finita. Por isso o número, devido a sua natureza discreta, não pode servir de representação para as grandezas especiais, pois “(...) numeram os objetos reais (indivíduos), que não podem ser decompostos sem perder sua realidade, a qual é união (sínolo) de matéria e forma. O homem dividido em partes não chega a ser uma pluralidade de homens, mas perde sua própria realidade de homem”<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> O isotropismo do universo pode ser melhor compreendido pela tese das homeomerias, “as coisas com partes semelhantes”. Segundo Anaxágoras, os mesmos elementos que compuseram a mistura original se mantêm até o nível microscópico infinitamente, ratificando a tese do fragmento 11 “em todas as coisas há uma porção de tudo”, podendo variar apenas a quantidade desses elementos. Cf. GRAHAM, 1999, p.164

<sup>32</sup> Para uma referência mais precisa das passagens da *Física* Cf. MONDOLFO, 1968, p.219-227 e ROSS, s.d., p.102-103

<sup>33</sup> ROSS, s.d., 102

<sup>34</sup> MONDOLFO, 1968, p.220

<sup>35</sup> MONDOLFO, 1968, p.220

<sup>36</sup> Idem, ibidem, p.224

Aristóteles mantém, portanto, sua concepção de infinitude condicionada a sua teoria hilemórfica<sup>37</sup>, segundo a qual a realidade é composta apenas por indivíduos cujas partes estão unidas de maneira indissociável. Nesse ponto, a infinitude tanto na adição quanto na divisão se apresenta em sua forma “virtual”, pois é certo, como bem afirma Ross<sup>38</sup>, que a magnitude espacial<sup>39</sup> só é infinita com relação a sua divisibilidade, não podendo ser realmente dividida em um processo ininterrupto, uma vez que essa divisibilidade não chega a se atualizar. De acordo com Aristóteles, o mundo físico (diferente do metafísico, no qual é possível pensar no infinito atual) é o reino dos elementos discretos, limitados espacialmente e, por conseguinte, não sujeitos à divisão ou ao aumento infinitos. Ademais, faltou a Aristóteles, segundo Mondolfo<sup>40</sup>, ver nesses processos de adição e divisão aparentemente antitéticos, a oportunidade de unificação dos dois infinitos com vistas à elaboração de um conceito mais geral de grandeza matemática no qual ambos os processos têm por limite a unidade:

$$1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 + 1/64 \dots$$

Observa-se nessa progressão que há um aumento constante de uma parcela com relação à parcela anterior, seguindo um processo divisório que é infinito. Contudo, a soma da quantidade infinita de parcelas não ultrapassa o limite imposto pela unidade, da qual os dois processos derivam. Aristóteles deixou de reconhecer, portanto, que os dois infinitos são complementares entre si. No que se refere ao tempo, Aristóteles admite a unificação dos dois infinitos, pois no processo temporal a unidade é o limite e a mediação entre os instantes antecedente e sucessivo. Nesse caso, há sempre uma parcela de tempo que se segue a anterior (e que é o seu limite) e que, tomada em si mesma, é finita e constantemente superada por novas parcelas. Assim, nenhuma parcela permanece, mas é seguida sempre por uma

---

<sup>37</sup> Embora admita a existência de formas puras, a epistemologia aristotélica toma como ponto de partida as “substâncias individuais” da realidade sensível, a partir das quais pretende atingir as “formas imateriais” (o caminho do mais sensível até o mais inteligível). Isso influenciou de maneira decisiva a sua teoria hilemórfica que tem por base a ideia de que a alma necessita de um suporte material para desempenhar suas funções (Cf. *De anima*, 403b16, 412a6, 412a28, 412b10, 414a14). A alma é a fonte de toda atividade orgânica que, embora se diferencie do corpo, depende dele para subsistir. Logo, todas as coisas individuais, assim como a alma que é a forma do corpo, tem um caráter de sínolo, a união inquebrantável de matéria e forma.

<sup>38</sup> s.d., p.102

<sup>39</sup> O mesmo ocorre com relação ao número cujo aumento só é possível no domínio da sequência numérica, já que, na realidade, nenhum objeto pode ser aumentado infinitamente.

<sup>40</sup> 1968, p.224

infinidade de outras parcelas. O tempo, desse modo, que é divisível infinitamente, não pode ser dado como todo infinito devido a não coexistência de suas parcelas<sup>41</sup>.

## 1.2 O PERÍODO MEDIEVAL: A INFINITUDE DE DEUS

O que mais caracterizou o pensamento europeu no período medieval, principalmente no tocante à história da filosofia, foi a tensão entre a tradição filosófica grega (chamada de sabedoria pagã) e o cristianismo. Segundo Etienne Gilson<sup>42</sup>, isso teve início no Século II no momento em que alguns padres da Igreja tomaram posição com relação à filosofia helênica seja para rejeitá-la, seja para utilizá-la como fundamento de sua apologética. De modo geral, o pensador medieval via na sabedoria pagã um importante instrumento na busca de verdades as quais o intelecto humano podia, por si só, apreender. Não obstante, havia verdades que a razão não podia atingir, pois se constituíam em verdades de fé, registradas na Bíblia, e cujo acesso se dava pela revelação divina e não por um processo especulativo.

Mas, trazendo a discussão para o tema desse trabalho, vale notar que, para os pensadores medievais, a ideia de infinito está associada diretamente a Deus, como também sua consequência necessária, a ideia de existência-própria<sup>43</sup>. Tal atributo está baseado na passagem bíblica na qual Deus responde a Moisés, “Eu sou o que sou”<sup>44</sup>. Expressão essa que evidencia a suprema essência divina justificada no respaldo ontológico de que, em Deus, a essência e a existência coincidem. Essa supremacia ontológica do divino (sua asseidade, ou seja, o ser por si mesmo) está no fato de Deus não dever a sua existência a qualquer outro princípio senão a sua própria essência, pois representa “aquilo que é, numa infinita riqueza e plenitude de ser como suprema e incondicional realidade que a todos subordina”<sup>45</sup>. Por tudo isso, convém dizer ainda que Deus é autocausado (*causa sui*), ser necessário e causa primeira<sup>46</sup>. Autocausado porque existe não de maneira contingente, mas na dependência exclusiva de sua própria natureza, condição última para que todos os demais seres possam existir. Com efeito, aquilo que só depende de si mesmo para existir torna-se um ser

---

<sup>41</sup> ROSS, s.d., p.103

<sup>42</sup> 1998, p. 1-2

<sup>43</sup> HICK, 1970, p.18-19

<sup>44</sup> Êxodo, 3 : 14

<sup>45</sup> HICK, 1970, p.19

<sup>46</sup> TAYLOR, s. d., p.129-130

necessário, incorruptível, sem princípio, sem fim e, portanto, eterno. A atemporalidade de Deus o põe na condição de causa primeira, a origem primordial do mundo.

Assim, a infinitude de deus pode ser resumida em três atributos: necessário, imutável e eterno. Necessárias, imutáveis e eternas devem ser também as verdades que dele se originam como marca inequívoca de sua essencialidade. O caminho para essas verdades não está na realidade dos objetos sensíveis cuja existência é bastante instável, mas repousa unicamente na intimidade de cada homem. E é para essa direção que converge o pensamento de Santo Agostinho (354-430), ao privilegiar um método filosófico que parte da realidade exterior ao mais interior da alma com vistas a encontrar “(...) algo que exceda o homem. Já que é verdade, esse algo é uma realidade puramente inteligível, necessária, imutável, eterna. É precisamente o que chamamos de Deus”<sup>47</sup>. O platonismo imanente a sua filosofia, fará Agostinho entender que a matemática representa o conhecimento preparatório para se chegar até essa verdade que tem como máximo fundamento a ideia de infinito.

Em seu artigo, *Beyond infinity: Augustine and Cantor* (Para além do infinito: Agostinho e Cantor), Adam Drozdek<sup>48</sup> discute três importantes aspectos da ideia de infinito em Agostinho: (1) o infinito é um conceito inato que garante a possibilidade de outros conhecimentos; (2) a ideia de infinito pode ser obtida através da pureza das formas matemáticas e, por isso, a matemática é a melhor ferramenta para se chegar ao conhecimento de Deus; (3) Deus não pode ser considerado nem finito nem infinito, pois sua grandeza supera a própria ideia de infinitude. Com relação ao primeiro aspecto, tem-se o fato da razão não poder por si mesma engendrar verdades imutáveis, uma vez que a alma, da qual faz parte, é perecível. Por conseguinte, tais verdades só podem ter sua origem em deus, que as gravou de maneira indelével na alma, a fim de que o homem conheça realidades além do domínio dos objetos sensíveis. Nesse caso, o que melhor define a ascese de cada cristão será sempre um voltar-se para dentro de si mesmo em busca das verdades que o levam a Deus, pois o caminho que o homem realiza para dentro do seu interior não deixa de ser também o caminho para dentro do interior de Deus. Contudo, a jornada para Deus requer um conhecimento preparatório que tenha por base elementos semelhantes aos atributos divinos. De acordo com o segundo aspecto, os entes matemáticos possuem características análogas à essência de Deus. Na visão de Agostinho, os números possuem um status divino, constituindo um instrumento fundamental no momento da criação do universo. Isso porque os números são formados por

---

<sup>47</sup> GILSON, 1998, p.147

<sup>48</sup> 1995, p.127-140

leis imutáveis, as quais prescindem da realidade sensível, embora possam ser perfeitamente aplicados a diversos setores da vida cotidiana como a música, a arquitetura, dança e arte. O próprio Agostinho afirmara: “O que pode ser mais eterno do que a ideia de círculo?”<sup>49</sup>

Mas, em meio à natureza incontável dos números (no sentido de que sempre se pode pensar um número maior do que um número dado), e à possibilidade de se traçarem linhas e círculo indefinidamente, o infinito termina por se associar à ideia de Deus. Assim, o infinito matemático através da incomensurabilidade de seus números e linhas rompe a barreira daquilo que, na realidade sensível, é visto sempre como limitado ou expresso por uma quantidade determinada. O infinito então aparece, e com ele, aparece também a possibilidade do homem compreender a transcendência de Deus por intermédio de um processo cognitivo no qual o infinito precede o finito:

A completude do processo cognitivo só é possível porque a ideia de infinito, em seus aspectos temporal e espacial, é dada a nós antes mesmo do processo começar. O infinito não é desenvolvido através desse processo cognitivo, é esse processo que se desenvolve a partir do infinito. Então, a obtenção de algum conhecimento acerca do mundo finito e mutável não seria possível sem um ser dotado da ideia de infinito<sup>50</sup>.

A ideia de infinito presente na razão vem primeiro na ordem cognitiva porque vem primeiro na ordem ontológica. Ela é indicadora de que a realidade mundana, repleta tão-somente de seres perecíveis circunscritos nas cadeias de espaço e tempo, provém de um ser superior fora da esfera espaço-temporal, cuja infinitude está além da ideia de infinito fornecida pela matemática. Neste ponto, entra o terceiro aspecto da discussão: Deus marca, para Agostinho, uma infinitude negativa, uma vez que não é finito nem infinito. Aliás, o infinito matemático se comparado à grandeza de Deus se torna finito, e é por isso que o conhecimento da matemática só analogamente aproxima o homem da essência divina.

Para outros pensadores medievais, o infinito estará também vinculado à grandeza inefável de Deus, base formadora de uma teologia negativa concentrada no princípio de que seria mais fácil dizer o que Deus não é do que o que Deus é. Grandeza que não está associada à ideia de espaço, mas à de perfeição, pois, sendo infinito, não seria possível pensar que Deus careça de algum atributo. Seguindo essa mesma linha de pensamento, Santo Anselmo (1033-

---

<sup>49</sup> AGOSTINHO apud DROZDEK, 195, p. 131

<sup>50</sup> DROZDEK, 1995, p.131. “The entire cognitive process is possible only because the concept of infinity, in spatial and temporal, is given to us before the process even starts. Infinity is not developed through the cognitive process, it is this process which develops through the concept of infinity. Even gaining some knowledge about the finite and mutable world would not be possible without being endowed with the concept of infinity”. (tradução nossa)

1109) irá dizer no seu *Proslógio*<sup>51</sup> que Deus “é o ser do qual não é possível pensar nada maior”. Com Anselmo, tem-se pela primeira vez a formulação do argumento ontológico cujo teor central é justificar a existência de Deus a partir da ideia que se tem dele na inteligência. Existir na inteligência, com relação à ideia de Deus, segundo a concepção anselmiana, implica também existir na realidade:

Se, portanto, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade<sup>52</sup>.

É fato que a existência de algo na inteligência não garante necessariamente a sua existência fora dela, mas, para Anselmo, movido pelo seu círculo hermenêutico de “crer para compreender”<sup>53</sup>, o “ser do qual não se pode pensar nada maior” constitui um dado de fé. A tarefa, nesse caso, será desenvolver uma argumentação que “vai da fé à razão e volta a seu ponto de partida, concluindo que o que é proposto pela fé é imediatamente inteligível”<sup>54</sup>. A inteligibilidade do argumento está na proposta de mostrar que Deus na qualidade de ser “o maior possível” não pode ser aleijado de atributo algum, por isso é perfeito no sentido próprio da palavra, *perfectum*, o que se encontra completo; não uma completude qualquer, mas uma completude que não conhece limites e que põe Deus integralmente em todos os lugares: “Com efeito, limitado é aquele ser que, em se encontrando completo num lugar, não pode contemporaneamente encontrar-se em outro; o que é próprio dos corpos. Ilimitado, ao invés, é aquele ser que contemporaneamente, encontra-se completo, por toda parte; e isto é próprio de ti”<sup>55</sup>.

Portanto, a razão informa que a existência é o atributo que não pode faltar a um ser perfeito. A explicação disso está no entendimento de que o não existente possui um grau de

---

<sup>51</sup> 1998, cap.II

<sup>52</sup> ANSELMO, 1998, cap. II. No decorrer da história da filosofia, o argumento ontológico de Santo Anselmo suscitou várias críticas. Duas das críticas mais conhecidas são as de Kant e Russell. Para Kant, a quem se deve a expressão “argumento ontológico” (*Crítica da Razão Pura*, dialética transcendental, cap. III, seção 4), não se pode atribuir analiticamente a existência atual de um objeto ao seu conceito, o que só é possível através de juízos sintéticos. Na análise de Russell (*Introdução à filosofia da matemática*), a palavra “existe” desempenha logicamente um sentido diferente de seu sentido gramatical. Nesse caso, dizer que “algo existe” não significa atribuir certa qualidade (isto é, a existência) a esse algo, mas apenas asseverar haver objetos no mundo aos quais se aplique a descrição desse algo. Por outro lado, filósofos como Descartes e Spinoza utilizaram o argumento ontológico para provar a existência de Deus, sendo que, o primeiro, termina por transformar esse argumento em uma prova *a posteriori* (argumento cosmológico); o segundo, por sua vez, aderiu completamente à forma original do argumento, que é uma prova *a priori*.

<sup>53</sup> ANSELMO 1988, cap. I

<sup>54</sup> GILSON, 1998, p.297

<sup>55</sup> ANSELMO, 1998, cap. XIII

perfeição inferior ao existente, o que leva Anselmo a conceber que a existência é um atributo necessário de Deus porque “se se admitisse ser pensado como não existente, ele mesmo que é “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, não seria “o ser do qual não é possível pensar nada maior”<sup>56</sup>. Tomás de Aquino (1224/5 – 1274) irá rejeitar a forma apriorística do argumento ontológico, isto é, a tentativa de inferir a existência de Deus através de conceitos, por não ver contradição em se admitir a não existência de Deus<sup>57</sup>. Ele não acredita que o homem possa ter um conhecimento direto e imediato de Deus. Afinal, tudo que o homem conhece vem primeiramente de sua percepção sensível e é com base nela que a apreensão de uma realidade superior se mostra viável. Então, só é possível saber que Deus existe porque o mundo em que vive o homem não pode ser explicado por si mesmo<sup>58</sup>.

Tomando os dados sensíveis como ponto de apoio, Aquino adota uma postura que privilegia a prova da existência de Deus de modo *a posteriori*<sup>59</sup>, já que a infinitude divina, inapreensível para o intelecto humano finito, só pode ser conhecida através de seus efeitos. Em sua *Suma Teológica*<sup>60</sup>, as provas da existência de Deus, chamadas de Os Cinco Caminhos, estão fundamentadas em dois elementos: “a constatação de uma realidade sensível que requer uma explicação e a afirmação de uma série causal de que essa realidade é a base e Deus o topo”<sup>61</sup>. Ora, o efeito, embora em menor grau, deve ter tanta realidade quanto a causa, por isso a meta agora é direcionar a razão para aquilo com que o homem tem mais intimidade e que aponta para uma causa primeira, a saber, a realidade mundana. Os conteúdos da segunda e terceira provas se ajustam bem a essa ideia. Em síntese, a segunda prova afirma que os fatos do mundo estão em uma série de causa e efeito que explica a origem de todos eles. Série esta que não pode seguir *ad infinitum*, mas encontra seu limite em algo que deve ser causa de si mesma (o primeiro motor da primeira prova), a causa primeira. A terceira prova, conhecida como argumento cosmológico, se baseia na relação entre o possível e o necessário: aquilo que é necessário não necessita de causa alguma para existir; o possível, pelo contrário, não tem uma existência necessária e deve o seu ser a uma causa exterior. Nesse caso, se só houvesse o

---

<sup>56</sup> ANSELMO, 1998, cap. III

<sup>57</sup> *Suma teológica*, parte I, questão 2, artigo 1

<sup>58</sup> OP DAVIES, 1998, p.244

<sup>59</sup> Spinoza no *Breve Tratado* (Primeira parte, cap.1, § 10), contradiz São Tomás ao defender a primazia da prova *a priori*. Ele afirma que a prova *a priori* é melhor “Porque as coisas que [não] se demonstram assim, deve-se prová-las por suas causas externas, o que constitui para elas uma imperfeição manifesta, porque não podem dar-se a conhecer a si mesmas por si mesmas, mas somente através de causas exteriores”.

<sup>60</sup> Parte I, questões 2, 3

<sup>61</sup> GILSON, 1998, p.658

possível, nada mais existiria nem poderia ser explicado<sup>62</sup>. Novamente aqui, as noções de causa primeira e ser necessário surgem como consequência da ideia de infinito. O ideal de São Tomás, ao estabelecer essa relação, é mostrar que só pode coincidir com o ser absoluto, puro existir, suporte ontológico que é condição para que qualquer criatura possa existir. Na verdade, a opção de São Tomás por uma prova *a posteriori* corrobora com a tradição da teologia negativa que vê, na complexidade da infinitude divina, a possibilidade de se ter em grau bem reduzido um conhecimento indireto de Deus. A saída então é conhecer Deus pelos seus efeitos, as coisas do mundo, os quais participam de seu ser mesmo que de maneira limitada e finita.

A dificuldade de se descrever o infinito, apanágio principal da essência de Deus, encontra em Nicolau de Cusa (1401 – 1464) uma discussão inovadora e pormenorizada que tem na matemática sua base de explicação. Considerado o primeiro a atribuir a infinitude ao universo<sup>63</sup>, desenvolve em sua obra principal, *A douta ignorância (De docta ignorantia)*, um conceito de infinito capaz de integrar Deus ao mundo, numa imanência que vislumbra uma realidade universal contínua, mas em constante causalidade sobre si mesma. Para Nicolau de Cusa, Deus ou o infinito, é maximidade absoluta. Como tal, não é passível de qualquer medida ou proporção porque é unidade máxima e tudo está nela. Com efeito, o máximo absoluto representa o ato de todo ser possível, o infinito em todas as direções por não admitir os dualismos excedente-excedido, mínimo-máximo, já que, na maximidade absoluta, as oposições coincidem, sendo este absoluto o termo para todas as coisas e não limitado por nenhuma delas:

As concepções metafísicas e epistemológicas de Nicolau de Cusa, sua ideia de coincidência dos opostos no absoluto que os transcendem (...) seguem e desenvolvem o modelo dos paradoxos matemáticos envolvidos na infinitização de certas relações válidas para objetos finitos. Assim, por exemplo, não há nada mais oposto na geometria do “reto” e “curvo”; e, no entanto, no círculo infinitamente grande, a circunferência coincide com a tangente, e, no infinitamente pequeno, com o diâmetro<sup>64</sup>.

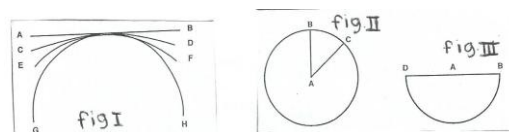
---

<sup>62</sup> Vale ressaltar que a segunda e terceira provas apresentam dificuldades. De acordo com Hick (1970, p.35), no caso da segunda prova, não há como garantir que o processo de causalidade culmine em uma causa primeira, interrompendo assim a série *ad infinitum*. Por outro lado, não é óbvio que haja uma conexão necessária entre a causa primeira e a possibilidade de o universo ser explicável, uma vez que este último pode ser apenas “um simples fato bruto completamente ininteligível”. O argumento cosmológico da terceira prova cai no mesmo problema quando associa o ser necessário à inteligibilidade do universo, pois a existência do ser necessário não elimina o fato do universo ser ininteligível.

<sup>63</sup> KOYRÉ, 2006, p.10

<sup>64</sup> KOYRÉ, 2006, p.12

A dificuldade do intelecto em explicar a natureza da maximidade absoluta surge da impossibilidade de se enquadrar a infinitude em alguma determinação, pois determinar o infinito significa limitá-lo, dar um termo a sua potência infinita. Nenhuma figura ou representação é capaz de exaurir tal maximidade, senão um intelecto levado ao infinito, o que é impossível para a razão humana. Não obstante, de acordo com Nicolau de Cusa, uma maneira aproximada de se atingir a natureza da maximidade é através da matemática. Ele mostra com três exemplos<sup>65</sup> como a linha infinita contém a reta, o triângulo, o círculo e a esfera.



Na fig. I, à medida que a curva GH se torna infinita, ela acaba coincidindo com a retitude AB. Por outro lado, na fig. II, se a linha AB rodasse, tendo o ponto A imóvel até atingir C, formaria um triângulo ABC; retornando ao ponto de partida, formaria um círculo. Do mesmo modo, permanecendo A imóvel e fazendo B girar até o ponto oposto de onde partiu, formaria, com as linhas AB e AD, o diâmetro de um semicírculo, fig. III. Da rotação desse semicírculo, surgiria uma esfera. Para Nicolau de Cusa, assim como a linha infinita é a unidade de todas as figuras, a maximidade absoluta é a unidade de todas as oposições. Por isso, “Deus é o que complica tudo pelo fato de que tudo está nele. E é o que tudo explica pelo fato de que está em tudo”<sup>66</sup>. Deus é, pois, complicação porque todas as coisas estão nele e são ele próprio; é explicação, uma vez que, em todas elas, é aquilo que elas são. A realidade de cada coisa é a essência absoluta de Deus contraída, e “a contração significa relativamente a uma coisa ser isto ou aquilo”<sup>67</sup>. Assim, para que cada coisa exista, isto é, seja uma singularidade em ato, o universo, a partir do máximo absoluto, tem que passar por sucessivos graus de contração. Isso porque Deus se revela no universo de maneira contraída como o universo se revela de maneira contraída em todas as coisas<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> CUSA, 2003, § 21

<sup>66</sup> CUSA, 2003, § 107

<sup>67</sup> Idem, ibidem, § 116

<sup>68</sup> Os termos latinos para complicação e explicação são *complicatio* e *explicatio* que significam respectivamente “ação de dobrar” e “ação de desdobrar”. Dessa forma, todas as coisas estão complicadas em Deus porque nele formam uma unidade indissociável. No entanto, todas as coisas estão também explicadas em Deus já que, em sua singularidade, são o próprio Deus só que de modo contraído. Da mesma forma, a linha infinita é a complicação de todas as figuras e cada figura é a própria linha contraída. Ademais, a ideia do todo participando em cada parte remete ao fragmento 11 de Anaxágoras “em todas as coisas há uma porção de tudo”. Na visão de Nicolau de Cusa, o todo está presente nas partes contraidamente.

A necessidade de contração do máximo absoluto dá-se pelo fato da matéria não ser extensível ao infinito, ou seja, de cada coisa não poder ser em ato todas as coisas. Só Deus em sua potência infinita é interminável, pois abarca desde o infinitamente grande até o infinitamente pequeno. O universo, que é contração de Deus, se expressa materialmente através da diversidade das coisas constituindo assim um infinito privativo: embora não tenha termo, o universo não é finito nem infinito, porque se fosse finito não seria muitas coisas; se fosse infinito, abrangeria de uma só vez todas elas. Koyré<sup>69</sup> chama a atenção para o fato de Nicolau de Cusa se referir ao universo não como *infinitum*, mas como *interminatum*, já que não está terminado em seus constituintes nem encontra limites em um invólucro exterior (infinitude negativa). Do ponto de vista da maximidade, há uma infinitude positiva, pois Deus é completude máxima à qual nada pode ser acrescentado ou retirado dela. Os sucessivos graus de contração do universo levarão o universo então até o indivíduo em ato:

Máximo Absoluto → Gênero → Espécie → Indivíduo em Ato

Do máximo absoluto, resultam infinitos gêneros (animal); dos gêneros, resultam infinitas espécies (homem) e, das espécies, resulta a diversidade dos indivíduos (Pedro, Maria, etc.). Essas contrações do máximo absoluto se encadeiam num processo de causalidade imanente no qual todas as coisas estão conexas e tudo está em tudo: “E porque o universo é contraído, não se encontra senão explicado nos gêneros e os gêneros não se encontram senão nas espécies. As coisas individuais são, no entanto, em ato, e nelas são, de modo contraído todas as coisas”<sup>70</sup>.

### 1.3 AS DISCUSSÕES RENASCENTISTAS E MODERNAS SOBRE O INFINITO

O próprio termo “renascimento” informa sobre as origens das ideias que povoaram o imaginário dos pensadores nesse período. Como foi visto na primeira seção deste capítulo, o espírito grego, sempre inclinado a tudo que significasse medida, harmonia, limite, não impediu que essa mesma cultura abrisse os olhos para a questão da infinitude. Segundo

<sup>69</sup> 2006, p.10

<sup>70</sup> CUSA, 2003, § 124. Cabe notar aqui que, para Nicolau de Cusa, os universais (gêneros, espécies) não são meros entes da razão. Eles constituem a própria estrutura do universo, mas contraídos no indivíduo em ato. O intelecto é que tem a propensão de imaginar os universais fora das coisas.

Mondolfo<sup>71</sup>, os gregos tinham “espírito poliédrico: aberto e pronto à compreensão do infinito, não menos que à compreensão da medida e do limite”. Sendo assim, é fácil verificar a presença de elementos da filosofia grega nas discussões de autores renascentistas, principalmente no tocante ao infinito. Basta citar, por exemplo, Giordano Bruno que, embora sofra influência mais direta de Nicolau de Cusa (o que será discutido adiante), retoma do epicurismo, para aplicar na sua teoria da multiplicidade dos mundos, a ideia de que o universo se dá completamente em ato, variando de modo infinito numa pluralidade de mundos e indivíduos<sup>72</sup>. Contudo, a influência dos gregos já se fazia perceber também no período medieval. Agostinho, com sua filosofia direcionada para o interior da alma com vistas a compreender a infinitude divina que ultrapassa o padrão humano de infinito, mostra então a influência da teoria eidética de Platão, na qual o mundo das formas só pode ser entendido através da matemática analogamente. Em Nicolau de Cusa, por sua vez, o fragmento 11 de Anaxágoras (em todas as coisas há uma porção de tudo) não deixa de ser a fonte para sua tese de que o todo está presente nas partes, só que de maneira contraída.

Assim, a influência grega sobre os pensadores renascentistas e modernos ocorria mesmo que indiretamente através da filosofia medieval que, ao vislumbrar em Deus uma infinitude acima de qualquer conceituação, rompia com o universo fechado do modelo ptolomaico-aristotélico<sup>73</sup>. O acontecimento que mais marcou esse rompimento sem dúvida foi a teoria de Copérnico que “removendo a Terra do centro do mundo e colocando-a entre os planetas destruiu os próprios alicerces da ordem cósmica tradicional, com sua estrutura hierárquica e sua posição qualitativa entre o domínio celeste do ser imutável e a região terrestre ou sublunar de mudança e corrupção”<sup>74</sup>. Não obstante, a radicalidade do modelo heliocêntrico não deu o passo decisivo de afirmar a infinitude do universo, o que provocaria o completo afastamento do modelo de Ptolomeu e Aristóteles. Para Copérnico, o espaço no qual a Terra, os outros planetas e as estrelas estão inseridos não é infinito, mas imensurável<sup>75</sup>. O ponto de inflexão para a infinitude do universo será dado por Giordano Bruno (1548-1600) em sua obra *O universo infinito e os mundos*. No caudal das ideias de Nicolau de Cusa, segundo as quais o universo é uma das infinitas contrações do máximo absoluto, Bruno concebe um Deus que se revela infinitamente por meio de incontáveis mundos: “É assim que

---

<sup>71</sup> 1968, p.501

<sup>72</sup> MONDOLFO, 1968, p.504

<sup>73</sup> Lembrando que, nesse modelo, o universo é composto por uma série de esferas concêntricas, na qual a terra ocupa o seu centro. A esfera que contém as estrelas (primeiro céu) é finita, correspondendo ao invólucro exterior, isto é, a última fronteira do universo. (Cf. ROSS, s.d., p.117)

<sup>74</sup> KOYRÉ, 2006, p. 28

<sup>75</sup> KOYRÉ, 2006, p.31

a excelência de Deus se exalta e que a grandeza de seu reino se manifesta; Ele é glorificado não em um único, mas em incontáveis sóis; não em uma única Terra, mas em mil, que digo? Em uma infinidade de mundos”<sup>76</sup>.

Universo este que está em movimento, cuja matéria se renova constantemente, influenciada pela potência infinita de Deus que só pode se realizar em um espaço de dimensão infinita. O espaço finito, ao contrário, significaria a limitação da própria ação divina. Por isso, contrariamente ao que afirmara Aristóteles, o mundo não termina na superfície convexa do primeiro céu. Deus ao criar o mundo, o fez de maneira uniforme, em um espaço infinito repleto de inumeráveis astros no qual não é possível se ter uma distinção entre o dentro e o fora: “Assim, o espaço ocupado por nosso mundo e o espaço fora dele serão um só. E se são o mesmo, é impossível que o espaço “de fora” seja tratado por Deus diferente do “de dentro”<sup>77</sup>. Vale lembrar ainda que Bruno também resguarda a diferença entre a infinitude divina e a infinitude do mundo. Deus terá uma infinitude intensiva, uma vez que contém tudo aquilo que possa existir. Porém, a infinitude do mundo é extensiva, pois, embora sua amplitude seja considerável, diante da infinitude de Deus, acaba se tornando um ponto nulo<sup>78</sup>.

Nesse período, outro que se deparou com a questão do infinito foi Galileu Galilei (1564 – 1642). Galileu foi o primeiro a inaugurar a chamada fase experimental da ciência. Utilizando um telescópio que ele mesmo construiu, observou as montanhas da Lua, os satélites de Júpiter, as manchas solares, os anéis de Saturno e as fases de Vênus. Como resultado de suas observações, publicou *Mensageiro das estrelas* (*Sidereus nuncius*), o obra que defendia a teoria de Copérnico e que o levou a comparecer no Tribunal da Inquisição. Mas o problema de Galileu com relação ao infinito aparece em sua obra *Discorsi e dimostrazioni matematiche a due nuove scienze* que tem como personagens Salvati (o próprio Galileu), Simplicio e Sagredo. No diálogo entre esses três personagens, se desenvolve a discussão acerca do paradoxo dos números e dos quadrados perfeitos<sup>79</sup>. O paradoxo se baseia na constatação de que o conjunto dos números naturais (IN) possui a mesma cardinalidade que o seu subconjunto dos quadrados perfeitos (P), ou seja, é possível estabelecer uma correspondência biunívoca entre os elementos desses conjuntos:

<sup>76</sup> BRUNO apud KOYRÉ, 2006, p. 40

<sup>77</sup> KOYRÉ, 2006, p. 45

<sup>78</sup> KOYRÉ, 2006, p.45

<sup>79</sup> FREITAS; GONÇALVES; SILVA, 2008, p. 30

IN 0    1    2    3    4 ...

|    |    |    |    |

P 0    1    4    9    16 ...

Vê-se que por esse diagrama que o conjunto IN e o seu subconjunto P são equipotenciais (possuem a mesma quantidade de elementos), pois para cada número natural, há sempre um quadrado perfeito que lhe corresponda. Essa descoberta não agradou muito a Galileu que ainda estava arraigado ao quinto axioma de Euclides, “o todo é maior que as partes”<sup>80</sup>. Sua atitude foi a de rejeitar o fato de que os conjuntos IN e P tivessem a mesma cardinalidade, pelo simples motivo da nossa compreensão finita não poder apurar o infinito. Afinal, “(...) quando falamos em infinitos e em indivisíveis, os primeiros são incompreensíveis pela sua dimensão e os segundos pela sua pequenez”<sup>81</sup>.

A posição cuidadosa de Galileu com relação ao paradoxo dos conjuntos já consistia nas primícias de que a problemática da infinitude ainda produziria grandes debates principalmente na esfera filosófica. A precisão notável do uso da matemática para explicar os fenômenos naturais, o que pôde ser comprovado através das teorias de Copérnico e Galileu, passava a fornecer o instrumental epistemológico ideal para os propósitos dos pensadores modernos de tendência racionalista. Esses pensadores tinham a intenção de instaurar uma “nova filosofia”, cuja meta precípua era de explicar a realidade em termos quantitativos e, para isso, só poderiam contar com uma única linguagem: a matemática. Dentro desse contexto, René Descartes (1596 – 1650) e Baruch Spinoza (1632 – 1677) viram a possibilidade de compreender o mundo segundo *ordine geometrico*. Para eles, a matemática é uma ferramenta metodológica capaz de ordenar o pensamento, impedindo-o de imaginar a natureza fora de um sistema de conexões causais. Desse modo, com a matemática, a razão pode atualizar sua força explicativa e, mesmo imersa nos dados confusos da experiência sensível, apreender a necessidade imanente ao real. À guisa da geometria euclidiana, Descartes e Spinoza partem em busca de princípios axiomáticos sobre os quais irão desenvolver suas filosofias. O primeiro, baseado na existência do *cogito*, considera a presença

<sup>80</sup>Diferente da hesitação de Galileu em admitir conjuntos com a mesma cardinalidade, no século XIX, os matemáticos Dedekind e Cantor viram nesse paradoxo uma propriedade universal dos conjuntos infinitos. A divergência entre os dois estava no fato de Cantor não admitir que todos os conjuntos infinitos fossem iguais. Ele vai mostrar que o conjunto dos números reais (IR) possui uma cardinalidade maior que o conjunto dos números naturais (IN), o que o levou a conclusão de que há infinitos de diferentes tamanhos. (Cf. MORTARI, 2001, p. 55 ou BOYER, 1974, p. 413)

<sup>81</sup>FREITAS; GONÇALVES; SILVA, 2008, p. 32

da ideia de infinito no pensamento o elemento de prova da existência de Deus e, por conseguinte, da realidade exterior; o segundo, por sua vez, tem como seu axioma fundamental e existência a priori de Deus (*causa sui*), também relacionada à ideia de infinito, uma vez que Deus é uma substância infinita e nada pode existir à parte dele.

No caso de Descartes, este foi o pensador que mais teve influência sobre Spinoza, por isso os próximos parágrafos serão dedicados à concepção cartesiana do infinito, a qual fornece os elementos essenciais para a elaboração do infinito spinozano (assunto do próximo capítulo). Descartes toma o cuidado de diferenciar o infinito do indefinido<sup>82</sup>, alertando para o fato de que certas coisas consideradas infinitas como linhas, números e estrelas, na verdade, são indefinidas, pois, embora se note nelas a propensão de não ter limites, carecem ainda de certas perfeições as quais só podem ser atribuídas à divindade. Nesse caso, o infinito só pode ser atribuído a Deus na medida em que “(...) sua potência supera tudo o que possamos conceber e se estende, em todo gênero, a tudo o que existe, existiu ou pode existir (...)”<sup>83</sup>.

Mas uma melhor compreensão do infinito em Descartes passa inevitavelmente pela prova da existência de Deus, e a primeira etapa em direção a esta prova é a dúvida. Descartes começa pondo em suspeição suas antigas crenças, oriundas da tradição escolástica as quais, na sua visão, atingiam no máximo a verossimilhança do conhecimento verdadeiro. Para tanto, seria preciso, de início, voltar-se para sua própria interioridade: “(...) tomei um dia a decisão de estudar também a mim próprio (...) Isso, parece-me, trouxe-me muito mais resultado, do que se jamais tivesse me afastado do meu país e de meus livros”<sup>84</sup>. Nesse ínterim, qualquer motivo de dúvida que encontrasse em suas crenças, seria o suficiente para rejeitá-las<sup>85</sup>. Nas *Meditações*, a dúvida assume uma progressão que tem início com os sentidos, depois o argumento do sonho, e atinge seu paroxismo com a suposição do gênio maligno. A dúvida sobre os sentidos se baseia no fato de que a qualidade dos objetos fornecidos pela experiência nem sempre é confiável. Prova disso é o sol, cujas dimensões são bem maiores do que as reveladas pela percepção. Já, durante o sonho, temos às vezes percepções tão reais que fica

---

<sup>82</sup> 2007, artigos 24 a 28

<sup>83</sup> BUZON; KAMBOUCHNER, 2010, p. 46

<sup>84</sup> DESCARTES, 1989, p. 38

<sup>85</sup> Para Spinoza, não é a dúvida que instaura a verdade; pelo contrário, só é possível a dúvida porque há de maneira inata no entendimento a presença da verdade que é *index sui* (índice de si mesma): “(...) a verdade não necessita de nenhum sinal, mas basta ter as essências objetivas das coisas, ou, o que dá na mesma, as ideias, a fim de que se tire toda a dúvida, daí se segue que não é o verdadeiro método procurar o sinal da verdade depois de adquirir as ideias, mas que o verdadeiro é o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as ideias (tudo isso quer dizer o mesmo) sejam procuradas na devida ordem.” *Tratado da Correção do Intelecto*, § 36

difícil distingui-lo do estado de vigília: “(...) Vejo tão manifesto que não há indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde possa se distinguir entre o sonho e o estado vigília”<sup>86</sup>. Descartes pretende mostrar através do argumento do sonho que não é só a qualidade das coisas exteriores que está posta em dúvida, mas também a experiência de nosso próprio corpo. A dúvida agora atinge um grau mais elevado passando do conteúdo da experiência sensível para a própria faculdade dos sentidos. Contudo, mesmo durante o sonho, há verdades que se apresentam ao espírito de maneira clara e distinta. É o caso dos entes matemáticos, “(...) pois quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais que quatro lados”<sup>87</sup>. Esta constatação abre espaço para a introdução do argumento do gênio maligno. Porque pode existir um gênio ardiloso que me constranja a errar todas às vezes que eu realize a simples operação de adicionar dois a três, ou crie ilusões acerca da realidade exterior. Dessa forma, “Considerar-me-ei a mim mesmo desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de todas essas coisas”<sup>88</sup>. A dúvida atinge sua plena consecução, pois a ideia do gênio maligno faz lembrar sempre que antigas crenças voltam a ludibriar, e é preciso estar atento para aceitar tão-somente aquelas que sejam verdadeiramente claras e distintas. Assim, não é só o sujeito que é posto em suspeição, mas toda a realidade (dúvida metafísica). Com o gênio maligno, a dúvida acabará revelando algo que é indubitável e que se constituirá no primeiro fundamento em direção ao conhecimento seguro: a existência do pensamento. Por mais poderoso que seja tal gênio, não será capaz de me persuadir de que nada sou; ainda que conceba falsas crenças, não haverá astúcia suficiente que leve a duvidar de que não as concebo, pois o que está posto em dúvida não é o pensamento em si, mas o seu conteúdo representacional. Dirá então Descartes: “verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim.” Eu sou Eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo tempo em que eu penso”<sup>89</sup>. Vemos, então, que a fórmula do *Cogito* aponta para a certeza da existência de um ser em ato no instante exato em que seu pensamento se realize:

É preciso ficar claro, entretanto, que o mais importante para Descartes na descoberta da certeza de sua existência não é a validade formal de um certo raciocínio abstrato, mas sim um ato individual do pensamento: É na

---

<sup>86</sup> M I, § 5

<sup>87</sup> M I, § 8

<sup>88</sup> M I, § 12.

<sup>89</sup> M II, § 7,

realização desse ato por cada meditador individual que a certeza de sua existência se torna evidente e indubitável<sup>90</sup>.

Uma vez completada a certeza do *Cogito*, Descartes se prepara para a incursão em busca da existência de Deus. Isso porque “(...) O eu exige um ser exterior a si, e tem necessidade desse ser, visto que todas as ideias de que agora é o único suporte ontológico, são remissões para a exterioridade”<sup>91</sup>. A proposta de toda meditação terceira será examinar se há realmente um Deus e se ele pode ser enganador. Para isso, Descartes começa analisando os três gêneros do pensamento, a saber, a imaginação, a vontade e o juízo. Desses três gêneros apenas o juízo pode conduzir ao erro, visto que a atividade do pensamento que realiza a crítica do conteúdo das ideias (sua realidade objetiva), ao julgá-las como verdadeiras ou falsas. É nesse momento que Descartes põe em discussão a problemática da relação entre a ideia e seu ideato: até que ponto as ideias podem ser análogas aos seus conteúdos representacionais? A resposta a essa questão virá da comprovação da existência de Deus via argumento ontológico, já que a verdade no plano das ideias não garante a existência dos seus conteúdos fora pensamento. Isso, por sua vez,

(...) permite a Descartes fazer uma separação entre dois tipos de coisas até então mais ou menos confundidas e cuja estrita distinção vai servir doravante de fio condutor para a análise; a saber, entre as ideias ou os pensamentos que apresentam ao meu espírito e os julgamentos de conformidade de semelhança entre essas ideias e as coisas fora de mim (...) <sup>92</sup>

Essa discussão irá voltar-se para o paralelismo entre a realidade objetiva e a realidade formal. Mas em que consiste tal paralelismo? Consiste na concepção de que o processo de causalidade que se dá na realidade formal deve corresponder ao processo de causalidade na realidade objetiva. Com efeito, quanto mais perfeita for a ideia em sua realidade formal mais realidade objetiva ela terá: “E esta verdade não é somente clara e evidente nos seus efeitos, que possuem essa realidade que os filósofos chamam de atual e formal, mas também nas ideias onde se considera somente a realidade que eles chamam objetiva (...)”<sup>93</sup>. Cabe aqui esclarecer acerca da diferença entre realidade formal e realidade objetiva. Descartes as tomou de empréstimo da tradição escolástica e, no contexto de sua filosofia, assume os seguintes significados: a realidade formal de uma ideia é seu aspecto psicológico, uma certa

<sup>90</sup> COTTINGHAM, 1995, p.38

<sup>91</sup> ALQUIÉ, 1980, p. 83

<sup>92</sup> GUENANCIA, 2001, p.96

<sup>93</sup> M III, § 17

modificação da consciência estritamente de caráter mental; a realidade objetiva, por sua vez, constitui o conteúdo representacional dessa ideia. A realidade formal pode se referir ainda a entidades exteriores ao pensamento e, nesse caso, a realidade objetiva de tais entidades é a presença delas apenas no pensamento como objeto das ideias<sup>94</sup>. Ocorrem então dois planos de causalidade: formal-objetivo de âmbito mental; formal-objetivo que correlaciona as ideias com os objetos exteriores. A tarefa de Descartes será mostrar como é possível passar da realidade do pensamento para realidade extra-mental. Ora, como as ideias têm origens distintas, é preciso saber qual delas remete o espírito a uma causa exterior ao próprio pensamento. Existem ideias que são adventícias cuja presença no entendimento parece provir de objetos exteriores através das sensações. Todavia, seu conteúdo representacional é bastante confuso, não garantindo que tais objetos não tenham sido produzidos ilusoriamente pelo pensamento. Há outras ideias que são ficções, que é o caso quando imagino seres fantásticos como sereias ou hipogrifos. Existem ideias, porém, que, mesmo não conservando sua perfeição original parecem provir de uma causa extra-mental. Dentre elas, existe aquela que pelo seu grau de perfeição não poderia ter sido produzida pelo pensamento, mas colocada nele por um ser exterior, a saber, Deus<sup>95</sup>. Pois se a causa que gerou a pedra tem tanta realidade quanto a pedra, do mesmo modo, a ideia em seu aspecto objetivo (mental) tem tanta realidade quanto a causa formal (extra-mental) que a produziu. Então, qual será a essência dessa ideia? “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipresente e pelo qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas”<sup>96</sup>.

Para Descartes, a ideia de infinito representa o seu axioma basilar. A apreensão dessa ideia não se dá apodidicamente, mas é como uma intuição que revela aos olhos do espírito sua certeza e evidência. Intuir, portanto, é “ver” de maneira imediata a essência de um objeto, pois esta se mostra naturalmente à razão. Todavia, um espírito limitado, finito, não poderia formar a ideia de infinito se esta já não estivesse no pensamento como a marca do criador na criatura. Nesse caso, tudo que está no espírito é apenas uma disposição, uma potência, enquanto no criador todas as perfeições estão em ato<sup>97</sup>. A ideia de finito só é possível porque anterior a ela está a ideia de infinito. Logo,

---

<sup>94</sup> COTTINGHAM, 1995, p.38

<sup>95</sup> M III, § 17

<sup>96</sup> M III, § 17-18

<sup>97</sup> MIII, § 39

O eu que possui uma realidade formal finita, não pode ser a causa de uma ideia com uma realidade objetiva infinita que o ultrapassa. Porque a realidade objetiva supõe sempre alguma decadência relativamente à realidade formal. A realidade formal de uma coisa é sempre superior à realidade objetiva de sua ideia, isto é, à forma como a coisa é em mim; mas não pode haver menos. Portanto, a causa da ideia de Deus não pode deixar de ser Deus<sup>98</sup>.

Na verdade, o que está subjacente à diferenciação entre realidade formal e realidade objetiva é a preparação para o argumento ontológico expresso na meditação quinta. Uma vez que a ideia de perfeição remete à ideia de infinito, Deus como ser perfeitíssimo torna-se o único ser real por excelência (*ens realissimum*). Mas, o finito necessita de um suporte ontológico para que seja algo; e, para sê-lo efetivamente, necessita contar com a existência eterna desse suporte, sem o qual nada seria. Contrário à postura de Santo Anselmo que via na ideia do ser perfeito um dado de fé, Descartes toma como ponto de apoio a realidade psicológica do *cogito* que se expressa formalmente pelos modos de pensar. Esses modos se remetem a uma ideia cuja realidade objetiva não tem no pensamento sua origem. Tal ideia é a ideia de infinito que no pensamento assume apenas a forma de um modo de pensar. A partir daí, passa a ver então a mudança para a prova *a posteriori* que se baseia na relação entre o possível e o necessário: a ideia de infinito suscita no sujeito pensante a constatação de que sua própria existência é o efeito finito de uma sucessão infinita de causas. Se o pensamento e os demais entes existem e não são causa de si mesmos, a razão de sua existência está numa causa que lhes é exterior. Causa esta que não é um nada, mas um fundamento eterno cuja essência coincide com a existência, isto é, Deus. Logo, a existência de Deus parte não de um dado de fé, mas de um dado existencial, a saber, a existência atual do pensamento e, por conseguinte, dos demais objetos exteriores:

É por isso que Descartes rejeita o raciocínio que remonta dos efeitos ou de coisas sensíveis a uma causa invisível, pois pelo fato de que meu espírito não possa conceber causas para o infinito, não fico autorizado a concluir que deve haver uma causa primeira, mais que uma sucessão infinita de causas e efeitos ultrapassa a capacidade de meu espírito finito conhecê-la (...) É melhor partir de efeitos evidentes (...) E reconhecer na ideia de Deus um efeito do qual só Deus pode ser a causa<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> ALQUIÉ, 1980, p.85

<sup>99</sup> GUENANCIA, 2001, p.103

De fato, do infinito, não se pode ter uma apreensão sensível, o que leva Descartes a partir de um efeito evidente, a existência finita do *cogito*, que deve ter tanta realidade quanto a causa (infinita) que lhe deu origem. A prova da existência de Deus se dá, pois, de maneira indireta, pela desproporção entre a finitude e a infinitude (o possível e o necessário respectivamente), na qual a primeira jamais chegaria a existir e restaria apenas o nada se a segunda não fosse uma causa de potência eterna.

## 2. O INFINITO SPINOZANO

O presente capítulo tem como objetivo discutir o conceito de infinito em Spinoza, tomando por base dois de seus escritos, a saber, *Os pensamentos metafísicos* e a *Carta 12*. A tarefa aqui será mostrar, em cada um desses textos, o ideal teórico desenvolvido por Spinoza acerca da infinitude, com vistas a estabelecer um conceito que seja representativo para todo o *corpus*, uma vez que, corroborando com estes dois documentos, estarão outras obras como a *Ética* e o *Breve Tratado*. Contudo, é preciso antes retomar algumas ideias discutidas no primeiro capítulo, as quais ajudarão, no decorrer das próximas seções, a compreender alguns pontos do pensamento spinozano. Perceber-se-á que pelo menos parte dessa tradição filosófica que antecedeu Spinoza teve influência decisiva na sua concepção de infinito, elemento preparatório para as doutrinas da causalidade imanente e do paralelismo psicofísico.

Primeiramente, convém destacar que Spinoza defende de maneira enfática a concepção positiva do infinito, isto é, o infinito em ato. Para ele, “(...) a onipotência de Deus tem existido em ato, desde a eternidade, e assim permanecerá eternamente”<sup>100</sup>. Nesse caso, a visão é de que a infinitude divina dá-se por completo e sua natureza é tal que nada lhe pode ser retirado nem a ela acrescentado, o que não significa que a potência de Deus seja limitada por causa disso, ou melhor, que Deus, uma vez que é ato, deixaria de criar. Pelo contrário, a potência de Deus não pode ser limitada, pois decorrem de sua essência infinitas coisas, de infinitas maneiras<sup>101</sup>, pois no intelecto divino já estão presentes objetivamente todos os seres reais atualizados ou não<sup>102</sup>. Ademais, a infinitude, para Spinoza, não é finita nem indefinida. Mas o que implica tal afirmação? Implica que o infinito atual representa tanto os últimos termos quanto os termos últimos<sup>103</sup>. Logo, é verdadeiro dizer que pelo fato de ser atual a infinitude não é passível de uma análise indefinida, na qual jamais haverá termos últimos. Tais termos existem sim e são tão infinitamente pequenos que não podem ser apreendidos de forma isolada como uma unidade, mas só adquirem sentido ou realidade quando considerados

---

<sup>100</sup> EI, P17, Esc.

<sup>101</sup> EI, P16

<sup>102</sup> A ideia de ser real em Spinoza segue a linha de raciocínio de Francisco Suarez em suas *Disputas metafísicas* (Cf. GARCIA, 2009, p.464). Para Suarez, o ser real inclui o ser existente (essência atualizada) e o ser possível, aquilo que ainda não existe, mas que possui propensão para existir. Suarez faz uma referência também ao ser mental, isto é, aquilo que está presente apenas na mente e que não possui realidade extra-mental. De forma similar, Spinoza, em seu *Pensamentos metafísicos* (Parte I, Cap. 1), define o ser real com o que “existe necessariamente, ou pelo menos, pode existir”.

<sup>103</sup> DELEUZE, 2009, p.208

em seu conjunto. Por isso, esses termos são ditos também evanescentes, aos quais, devido a sua infinita pequenez, não cabe atribuir figura ou grandeza. Eles variam de infinitas maneiras em um constante processo de renovação, sem com isso alterar o aspecto final da natureza inteira<sup>104</sup>. É impossível para eles, se pensados isoladamente, produzir a realidade tal qual ela se apresenta, do mesmo modo que uma única molécula não é suficiente para produzir água (para tanto, seria necessário o número de Avogadro, ou seja,  $6,02 \times 10^{23}$  moléculas de água). Na completude de todos os seus termos constituintes, o todo (Deus ou substância) se mantém indivisível, contínuo e eternamente indissociável de suas partes.

A inseparabilidade das partes com relação ao todo tem como consequência a possibilidade de estabelecer certa comunhão entre o entendimento divino e o entendimento humano. Para Spinoza, já que em Deus todas as coisas são submetidas a um processo de causa imanente, o entendimento humano, que é finito, traz em sua essência as condições epistemológicas para a compreensão, mesmo que de modo parcial, da infinitude divina. Isso porque a mente humana e o intelecto divino só diferem entre si não quanto à natureza, mas quanto ao grau. Daí,

(...) nesta relação todo/parte, a distinção entre o entendimento finito e o entendimento infinito ocorrerá apenas no aspecto quantitativo, não havendo distinções no aspecto qualitativo (...) o entendimento finito (que recai apenas sobre as coisas e eventos que lhe são dados), não pode e nunca poderá conhecer tudo o que o entendimento infinito (que recai sobre tudo) conhece, ou seja, a distinção no aspecto quantitativo é apenas na capacidade de possuir ideias adequadas, que é limitada no homem e ilimitada em Deus<sup>105</sup>.

Na medida em que a mente humana faz parte do intelecto de Deus<sup>106</sup>, não seria absurdo para Spinoza admitir que a infinitude divina não seja de todo ininteligível. O limite para apreensão do infinito está no fato do entendimento humano nem sempre raciocinar seguindo a cadeia das ideias adequadas que, na filosofia spinozana, constituem a marca do conhecimento verdadeiro. Portanto, pensar seguindo a cadeia das ideias adequadas significa pensar de acordo com a norma da verdade que passa a considerar todas as coisas não mais como contingentes, mas irremediavelmente circunscritas em uma necessária conexão de causa e efeito<sup>107</sup>. A falsidade, neste caso, seria apenas a privação do conhecimento<sup>108</sup> devido às

---

<sup>104</sup> EII, P13, Esc.

<sup>105</sup> FRAGOSO, 2011, p. 133

<sup>106</sup> EII, P11, Col.

<sup>107</sup> EII, P44

<sup>108</sup> EII, P35

ideias inadequadas que se formam na mente humana (pelo concurso da imaginação que pensa a parte em detrimento do todo) e a levam a perceber as coisas de forma confusa e mutilada. Neste caso, o erro estaria em se confundir a ideia que se tem das coisas com sua imagem, pois se costuma ignorar a verdade do processo imaginativo, que nada explica acerca da essência dos fenômenos sem a intervenção do conhecimento racional.

Logo, a partir do que foi exposto nos parágrafos anteriores, é possível ter em vista dois aspectos preliminares da concepção spinozana de infinito: (1) o infinito é pura positividade, dá-se por completo; (2) embora de maneira parcial, a mente humana tem a capacidade de conhecer adequadamente a essência da infinitude divina. Chega o momento então de verificar quais elementos conceituais presentes nos pensadores que antecederam Spinoza tiveram alguma influência sobre ele. A proposta aqui adota mais a linha de traçar um paralelo do que asseverar conclusivamente a herança na qual Spinoza tenha se baseado para construir o seu sistema.

Começando pelos gregos, não há como negar que a descoberta do infinitesimal pelos pitagóricos, põe em apuros a pretensão desta escola de relacionar o número a qualquer espécie de objeto. Assim, o cálculo da diagonal do quadrado de lado 1 acabou apresentado ao mundo helênico o número irracional. O infinito passava a ser visto então em seu aspecto negativo, pois é característica das grandezas irracionais admitirem sempre uma divisibilidade infinita (prenúncio para a teoria do contínuo). Com Zenão, este aspecto negativo da infinitude foi ainda mais acentuado. Vale lembrar que o ápeiron zenoniano (que não deve ser confundido com o infinitesimal matemático) é o indefinido por natureza e como tal não possui termo ou limite, não podendo ser percorrido ou executado completamente. O objetivo de seus paradoxos era o de mostrar que o espaço e o tempo, por possuírem a estrutura de ápeiron, não admitiam representação através de grandezas discretas. Por isso, considerá-los sob a perspectiva do discretismo numérico acaba produzindo o absurdo contrafactual de que o movimento é impossível. Em última análise, não há como se evitem os paradoxos todas as vezes que o infinito for aplicado ao mundo real. Aristóteles tinha essa visão uma vez que, para ele, o infinito atual só adquire seu verdadeiro sentido no plano ideal (matemático ou metafísico). De acordo com sua teoria hilemórfica, o mundo físico é formado por “indivíduos”, união indissociável de forma e matéria, o qual se aumentado ou dividido infinitamente terminaria perdendo sua identidade, pois os objetos do mundo real, devido a sua finitude, não são passíveis de serem aumentados ou divididos de modo ininterrupto. Nesse caso, seja pela adição seja pela divisão só é possível pensar o infinito potencialmente.

As posições até aqui apresentadas já parecem dar conta de que a ênfase desses pensadores foi em cima do aspecto negativo da infinitude, a saber, o indefinibilidade e os paradoxos que contrariam a própria experiência sensível. Diante disto, caberia agora perguntar qual a explicação de Spinoza para essa noção negativa do infinito. Provavelmente, ele estava bastante inteirado (e a *Carta 12* atesta bem isto<sup>109</sup>) da discussão em torno da dificuldade que os gregos tiveram em lidar com o infinitesimal. É evidente que a resposta a tal questionamento jamais poderá ser peremptória, tamanho seria o esforço exigido. A pretensão desse prelúdio às seções que tratam estritamente dos textos de Spinoza está voltada mais para os pontos de ruptura e interseção entre o pensamento spinozano e a tradição que o antecedeu, a fim de melhor esclarecer os pressupostos subjacentes à questão do infinito. Mas, posicionando Spinoza sobre o problema acima elencado, será suficiente dizer que o infinito é mais “qualidade” que “quantidade” e, por conseguinte, resiste a qualquer tentativa de cálculo através de grandezas discretas. A qualidade é o que revela à razão a essência da natureza naturante (a substância), ou seja, os atributos<sup>110</sup>. Atributos estes que são em número infinito<sup>111</sup> formando um todo de partes indivisíveis<sup>112</sup>, no qual cada uma delas traz em si mesmo e em menor grau aquilo que é a essência da natureza inteira.

O aspecto relevante dessa concepção unitária da natureza é que ela não representa uma inovação do spinozismo. Um precedente para tal teoria pode ser encontrado em Anaxágoras que defendia a equipotencialidade entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno<sup>113</sup>. Para Anaxágoras, o cosmo é um processo sempre em aberto de mudança infinita de uma coisa para outra, sem que o próprio cosmos perca seu tamanho original<sup>114</sup>, pois ele já contém toda a matéria existente, de modo que cada coisa (segundo a teoria das homeomerias), por pequena que seja, carregam em si todos os elementos que compuseram a mistura original. O todo é estabelecido completamente na medida em que o infinito (ápeiron), para Anaxágoras, está contido em si mesmo e nada pode existir fora dele. No isotropismo entre o grande e o

<sup>109</sup> Para tanto, basta se ater à seguinte passagem: “Se se conceber abstratamente a duração, confundindo-a, começa-se a dividi-la em partes e torna-se impossível compreender, por exemplo, como uma hora pode passar. Para que passe, com efeito, é preciso que passe a metade, depois a metade do resto em seguida a metade do novo resto; e se continuarmos retirando infinitamente a metade do resto, nunca poderemos chegar ao fim da hora”. Percebe-se que é o mesmo paradoxo enfrentado pelos gregos (principalmente por Zenão) ao lidar com o infinitesimal.

<sup>110</sup> EI, def. 4

<sup>111</sup> EI, P16

<sup>112</sup> BT, parte I, segundo diálogo, § 9

<sup>113</sup> Lembrando que a ideia de Anaxágoras do “todo participando em cada parte” vai influenciar mais tarde Nicolau de Cusa cuja filosofia tem considerável impacto sobre Descartes e Spinoza.

<sup>114</sup> Bem semelhante ao que diz Spinoza em EII, P13, esc. 2: “(...) a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro”.

pequeno, a parte contém os constituintes do todo só que em menor quantidade, ou seja, o microcosmo é o macrocosmo em escala reduzida<sup>115</sup>.

Com os medievais, a ideia de infinito liga-se diretamente à ideia de perfeição. Perfeição esta que, no âmbito da teologia negativa, está acima de qualquer padrão humano, pois carece de uma referência que consiga exaurir o seu conceito. Por isso, quando se diz que Deus é infinito, afirma-se na verdade que ele carrega em sua natureza os atributos de necessidade, imutabilidade, eternidade, e é dessa natureza que decorrem todos os demais seres, tanto os possíveis quanto os atualizados. Necessidade, imutabilidade e eternidade são a marca daquilo que é real por excelência e, neste caso, perfeição e realidade, no que se refere à essência divina, passam a ser cointensionais, ou seja, Deus é perfeito porque é real, e é real porque é perfeito; sua grandeza é tal que seria contraditório pensar que algum atributo estivesse separado dele<sup>116</sup>.

Contudo, por ser transcendente, a perfeição de Deus termina assumindo um caráter antitético diante da realidade mundana. É por isso que, para Agostinho, a infinitude divina representa a negatividade ao extremo, pois, ao se referir à essência de Deus, não é possível para o homem sequer pensar no dualismo finito-infinito. O próprio infinito se torna finito quando comparado à perfeição de Deus. Anselmo, por sua vez, ao definir Deus em termos do “ser do qual não é possível pensar nada maior” põe para além do alcance da razão a capacidade do homem de compreender positivamente tal perfeição. A inteligência que assevera a existência de algo que supera os limites de seu poder explicativo, o faz apenas pela autoridade da fé que tem precedência sobre a razão. Neste caso, segundo Anselmo, somente a fé na revelação divina é capaz de levar o homem a entender a perfeição de Deus. Está na base de sua hermenêutica do “crer para compreender” que a fé, embora transcenda, mas não invalide o conhecimento humano, é a prova de que a inteligência sozinha jamais conseguiria afirmar qualquer coisa acerca de Deus. Isto mostra que o argumento ontológico de Anselmo só se justifica se tiver como pressupostos os dados fornecidos pela fé. Da mesma forma, para São Tomás, a existência de Deus não pode ser demonstrada já que é um artigo de fé. Demonstrar uma coisa, segundo ele, significa dizer aquilo que é, e sobre Deus, ao contrário,

---

<sup>115</sup> Por isso que “em todas as coisas há uma porção de tudo”. Uma gota de sangue, por exemplo, traz todas as células, glóbulos vermelhos, glóbulos brancos, plaquetas, plasma, presentes na corrente sanguínea inteira. Da mesma forma, segundo Spinoza, a mente humana por fazer parte do intelecto de Deus, pode conhecer, mesmo parcialmente, a essência da infinitude divina.

<sup>116</sup> Seguindo esta perspectiva, Hegel, ao interpretar o “panteísmo” de Spinoza, segundo o qual há uma identificação de Deus com o mundo, dirá que a filosofia deste na verdade é acosmista, uma vez que, diferente do mundo e das coisas finitas, apenas Deus pode ser considerado real. (Cf. ABBAGNANO, 2000, p.16)

só é possível dizer aquilo que ele não é. Por isso, se coubesse uma demonstração, “(...) não seria mais que partir de seus efeitos. Mas seus efeitos não são proporcionais a Ele, posto que os efeitos são finitos e Ele é infinito; e o finito não proporcional ao infinito”<sup>117</sup>.

Nicolau de Cusa, por sua vez, embora reconhecesse a superioridade de Deus diante da finitude do universo, não se viu impedido de aproximar a realidade mundana da realidade divina através das ideias de “complicação” e “explicação”. Segundo a complicação, todas as coisas estão em Deus, uma vez que elas são o próprio Deus; todavia, segundo a explicação, todas as coisas que estão em Deus se manifestam de maneira contraída sem que nada esteja alheia à influência da causalidade divina, por estar indissociavelmente ligado a ela. De outro modo, dentro desta nova perspectiva, não é mais possível afirmar que Deus esteja completamente afastado das coisas do mundo, mas, devido a seu processo de causalidade imanente, parece manter certa relação de intimidade com elas. O Deus imanente de Nicolau de Cusa vai repercutir nas teorias infinitistas de Giordano Bruno. O ponto fulcral da discussão está na percepção de Bruno de que Deus possui uma capacidade infinita de criar incontáveis mundos. E para tal, o espaço do universo deveria ser também infinito, eliminando de vez a noção de “um dentro” e de “um fora”, que separasse Deus dos outros seres.

Dessa forma, o contínuo existente entre Deus e o universo, pressuposto nas ideias de Bruno, não poderia deixar de constituir o conceito-chave para uma filosofia imanentista como a de Spinoza. Porque, no pensamento spinozano, realidade e perfeição são a mesma coisa<sup>118</sup>. Quanto mais perfeita uma coisa for mais atributos em grau infinito carregará em seu ser. Neste caso, se Deus fosse imperfeito, sua natureza seria privada de algum atributo, algo incompatível com a essência divina que deverá ser absolutamente infinita, irreduzível a qualquer tipo de gênero. Portanto, a imanência de Deus com os demais seres indica que apenas Ele possui realidade de fato (*ens realissimum*), uma vez que é o único ser a possuir máxima perfeição, isto é, existência necessária proveniente de seu poder de autoconservação<sup>119</sup>.

Mas, sem dúvida alguma, o maior interlocutor de Spinoza, no que se refere à questão do infinito, foi o cartesianismo. Descartes defendia a ideia de que Deus era transcendente à realidade e, portanto, o entendimento divino (infinito) se distinguia completamente do

<sup>117</sup> *Suma Teológica*, parte I, artigo 2. “(...) no sería más que a partir de sus efectos. Pero sus efectos no son proporcionales a El, em cuanto que los efectos son finitos y El es infinito; y lo finito no es proporcional a lo infinito”. (Tradução nossa)

<sup>118</sup> EII, def. 6

<sup>119</sup> PFD, parte 1, P7, lema 2

entendimento humano (finito)<sup>120</sup>. O imanentismo de Spinoza, ao contrário, punha o homem mais próximo de Deus por considerar que os entendimentos divino e humano se diferenciavam apenas em grau não em natureza. A posição antitética entre esses dois pensadores, na verdade, foi que deu plena consecução às discussões medievais acerca do conceito de infinito associado à ideia de perfeição.

Em Descartes, como bem observa Beyssade<sup>121</sup>, as ideias de perfeição e infinitude estão intimamente relacionadas, havendo, neste caso, uma reciprocidade de ação de uma sobre a outra. O infinito age sobre a perfeição tornando-a incompreensível; a perfeição, por sua vez, age também sobre o infinito só que fazendo com este adquira certa inteligibilidade. A ideia de infinito presente no entendimento é como uma espécie de filtro que retém certas propriedades, demarcando de maneira precisa a diferença entre o finito e o infinito. Com efeito, a ideia de infinito vai mostrar aquilo que minha finitude não é: “uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas são (...)”<sup>122</sup>. Daí, sua incompreensibilidade já que em Deus todos os atributos atingem o mais alto grau de perfeição<sup>123</sup>. Mas isto não impede que do infinito se tenha, pelo menos, um conhecimento parcial, quando se reconhece que esta incompreensibilidade faz parte da própria natureza da infinitude, o que a torna a ideia mais verdadeira, clara e distinta do pensamento<sup>124</sup>. A clareza e verdade desta ideia são oriundas do fato de que, mesmo ampliando consideravelmente nosso entendimento finito, jamais poderíamos atingir a perfeição da infinitude divina. Para Descartes, portanto, esta desproporção entre o finito e o infinito põe o efeito (todas as criaturas) separado de sua causa (Deus), por não haver conexão alguma da natureza das partes com relação à natureza do todo. Pode-se assim dizer que a causalidade defendida por Descartes é transitiva, ou seja, a causa e o efeito, se dão em planos distintos, com leis distintas, havendo um decaimento de essência na passagem de um para o outro, pois o infinito que está em mim revela aquilo que realmente sou e de quem minha existência é dependente:

(...) uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente algo de melhor e de maior de que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não

---

<sup>120</sup> Cf. FRAGOSO, 2011, p.130

<sup>121</sup> 2006, p.193

<sup>122</sup> MIII, § 22

<sup>123</sup> MIII, § 28

<sup>124</sup> MIII, § 27

indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e assim, que ele é Deus<sup>125</sup>.

Considerando os dois aspectos preliminares da concepção spinozana de infinito elencados no início deste capítulo, a saber, (1) que o infinito é pura positividade, dá-se por completo, e que (2), embora de maneira parcial, a mente humana tem capacidade de conhecer adequadamente a essência da infinitude divina, é certo que, para Spinoza, com relação ao primeiro aspecto, a positividade do infinito também está ligada à ideia de perfeição. Em Deus, o grau de perfeição está elevado ao infinito a ponto de só Deus possuir a capacidade de autoconservação e, por conseguinte, da existência necessária<sup>126</sup>. Deus é perfeito porque abarca todas as coisas e essas coisas estão intrinsecamente ligadas a ele em um processo de causalidade não mais transitiva, e sim imanente<sup>127</sup>. Na imanência, a causa e o efeito dão-se em um mesmo plano, ou melhor, no próprio Deus, fazendo com que as essências divina e humana se diferenciem apenas em grau e não em natureza. Por este motivo, é possível ao entendimento humano conhecer a Deus adequadamente, já que a parte revela, mesmo que em grau menor, aquilo que está presente no todo e que constitui a essência dele<sup>128</sup>.

## 2.1 O INFINITO NOS *PENSAMENTOS METAFÍSICOS*

Os *Pensamentos Metafísicos* consistem num apêndice da obra *Princípios de Filosofia de Descartes*, publicada em 1663. Os objetivos de seu apensamento aos *Princípios* ainda é bastante controverso, no entanto, as ideias ali discutidas mostram duas coisas fundamentais: a primeira é que Spinoza dominava a terminologia escolástica e os temas da metafísica debatidos por seus autores, sendo o principal destes Francisco Suarez e sua obra *Disputationes Methaphysicae*. A segunda está no fato de os *Pensamentos Metafísicos* representar um afastamento do cartesianismo, embora Spinoza pareça tão-somente expor a filosofia de Descartes e não suas próprias ideias<sup>129</sup>. No tocante ao problema da infinitude, o

<sup>125</sup> MIII, § 39

<sup>126</sup> PFD, P7

<sup>127</sup> EI, P18. Vale ressaltar que a palavra “imanente” vem da forma latina *immanens*, particípio presente do verbo *immaneo*, preposição *in* ou *im* (dentro) + o verbo *maneo* (permanecer, ficar etc.), ou seja, Deus é causa imanente e não transitiva porque tudo permanece sempre nele.

<sup>128</sup> EII, P38

<sup>129</sup> Cf. Introducción General de Atilano Dominguez in: Spinoza, 1988, p. 34

tema é discutido especificamente no capítulo III da parte 2, e já parece encaminhar Spinoza para o imanentismo que põe as coisas criadas no mesmo patamar ontológico de Deus, o que de certa forma não deixa de ser um indício de sua emancipação do pensamento cartesiano.

A questão do infinito nesta obra tem uma forte ligação com a distinção que Spinoza faz entre ente real e ente de razão no capítulo 1 da parte I<sup>130</sup>. Distinção esta, como já se havia falado anteriormente, que remonta a Francisco Suarez<sup>131</sup>. Suarez faz uma diferenciação entre duas espécies de ente, a saber, o ente real e o ente não real; o primeiro pode ser classificado ainda em ser atual ou ser possível. O ente real é o que existe de fato, as coisas reais (essências atualizadas), não constituindo assim um mero produto da mente (ou seja, possui uma existência extramental). É o caso de uma pessoa real como “Pedro de 2,00m de altura” ou “Maria cujos olhos são azuis”. O ente possível, embora não exista de maneira atualizada, possui certa aptidão para existir, por exemplo, é perfeitamente possível que venha a existir um homem chamado “João de 2,00m de altura cujos olhos sejam azuis”. Contudo, o ente não real representa algo que não existe nem possui aptidão para existir seja por envolver uma contradição (um círculo quadrado) seja por se constituir em uma entidade ficcional (um cavalo com cabeça de leão). Neste ponto, Suarez dá um passo decisivo para diferenciar o ente mental do ente possível: enquanto o ente possível possui aptidão para existir, para o ente mental, falando estritamente, é impossível sua existência, pois abrange aquilo que está presente apenas na mente ou é percebido por ela como existente, não como um ser em si mesmo, mas como algo que não tem existência extramental (a exemplo da cegueira que só tem realidade no âmbito da mente).

É no caudal da distinção entre ente real, ente não real e ente mental que se desenvolvem duas noções importantes para a metafísica de Suarez, as quais serão retomadas por Descartes e Spinoza: conceito formal e conceito objetivo<sup>132</sup>. O conceito formal é o próprio ato da mente através do qual são produzidas as representações das coisas, ou seja, o modo

---

<sup>130</sup> Algumas traduções dos *Pensamentos Metafísicos*, como a espanhola de Atilano Dominguez, substituem o termo “ente” por “ser”. Todavia, no original latino, Spinoza usa a palavra *ens* (ente), particípio presente do verbo *sum* e não sua forma infinitiva *esse* (ser). *Ens* para se referir tanto a Deus quanto às coisas singulares, porque é sempre a partir do ente e não do ser (realidade, existência das coisas singulares) que termos genéricos são construídos, a exemplo dos transcendentais (cf. RAMOND, 2010, p.70). Isto fica claro em EI, def. 6 “*Per Deum inteligo ens absolute infinitum (...)*” (Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito (...)) e em EII, P40, esc. 1 “*Attamen ne quid, horum omitam quod scitu necessarium sit, causas breviter addam, ex quibus termini transcendentales dicit suam duxerunt originem, ut ens, res, aliquid*”. (Entretanto, para nada omitir daquilo que é necessário saber, falarei brevemente sobre as causas que estão na origem dos termos ditos transcendentais, tais como ente, coisa, algo). (grifos nossos)

<sup>131</sup> GARCIA, 1998, p.464

<sup>132</sup> GARCIA, 1998, p.465

como as coisas são no momento de sua manifestação na mente. O conceito objetivo está relacionado ao conteúdo daquilo que é representado pelo ato de concepção da mente. Neste caso, o conceito formal é sempre real e individual por representar um ato mental particular que está restrito tão-somente à mente de quem o produz. Ao contrário, o conceito objetivo pode ser real ou mental, individual ou universal, dependendo do objeto representado por ele. Se o objeto em questão for a cegueira, é evidente que representa um conceito objetivo mental, pois, fora deste âmbito, não possui nenhum tipo de realidade. Mas, sendo “Pedro” ou “Maria” estes objetos, por terem uma existência extramental, adquirem um *status* de objeto real. Da mesma forma, se o objeto representado for a “humanidade”, que existe enquanto a abstração de seres particulares (os homens tomados individualmente), seu caráter universal o põe como uma entidade mental apenas. Porém, “Pedro” e “Maria” são seres individuais e, portanto, reais enquanto realidades existentes fora da mente.

A definição de ente em Spinoza não foge totalmente à definição de Suarez: “(...) pelo ente entendo como tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente, ou pelo menos poder existir”<sup>133</sup>. Ora, “existir necessariamente” ou “poder existir” indica que os objetos da metafísica são, no fundo, as coisas reais cuja existência, seja necessária seja possível, não se restrinja aos domínios do intelecto. Por isso, torna-se capital para Spinoza mostrar que é falsa a distinção entre ente real (*ens reale*) e ente de razão (*ens rationis*), e que o ente só pode ser pensando em termos de substância e modo<sup>134</sup>. O que comumente chamam de entes de razão, na verdade, são apenas modos de pensar, isto é, a maneira utilizada pela mente para reter, explicar e imaginar as coisas<sup>135</sup>. Na tentativa de retê-las, a mente recorre a uma coisa já dada e por encontrar alguma similaridade com esta, as reúne em gêneros e em espécies. Quando o objetivo é explicá-las, recorre à comparação de uma coisa com outra formando assim o número para explicar as quantidades discretas, o tempo para explicar a duração e a medida para explicar as quantidades contínuas. No caso da imaginação, “nada mais é do que sentirmos os vestígios

---

<sup>133</sup> PM, cap. 1

<sup>134</sup> Além dos entes de razão, Spinoza se refere também aos entes fictícios e às quimeras. Os entes fictícios são aqueles que juntam ou separam as coisas de maneira confusa sem um motivo racional que explique esta união ou separação; a quimera, por sua vez, é tudo aquilo que envolve uma contradição. Contudo, toda a argumentação do capítulo 1 dos *Pensamentos Metafísicos* se concentra na distinção entre ente real e ente da razão, o que justifica, neste trabalho, a ênfase dada a estes dois últimos elementos. Cabe ainda ressaltar que os conceitos de substância e modo presentes nesta obra são retomados por Spinoza nos artigos 51, 52 e 56 dos *Princípios de Filosofia* de Descartes. Assim, em uma definição geral, a substância será entendida como algo que, para existir, depende exclusivamente de si mesmo. Já o modo revela uma qualidade, o aspecto manifestado pela substância. Na tese do paralelismo psicofísico, Spinoza vai acusar Descartes de ter confundido o aspecto real da substância com seu aspecto modal, ao hipostasiar a *res cogitans* e a *res extensa*.

<sup>135</sup> PM, cap. 1

deixados no cérebro pelo movimento dos espíritos excitados nos sentidos pelos objetos (...)”<sup>136</sup>. É por meio da imaginação que a mente forma para si as figuras das coisas mesmo que estas não estejam mais presentes. Durante tal processo costuma-se formar representações confusas, como a cegueira, extremidade, fim etc., que servem apenas para negar a ausência de certas propriedades nas coisas, não sua verdadeira essência. O erro de considerá-los como entes reais não está na imaginação, e sim na mente quando passa a confundir os modos de pensar acerca das coisas com as coisas mesmas, ou melhor, quando passa a chamar de entes os não entes: “Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhes estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude (...)”<sup>137</sup>. Ao reter, explicar ou imaginar, a mente nada mais faz do que engendrar artifícios que informam o modo pelo qual as coisas são percebidas e não a essência ou natureza destas coisas. Por isso que tempo, duração, medida, gênero e espécie se enquadram naquilo que Spinoza vai chamar de abstrações, as quais se confundem com a ideia das próprias coisas quando “(...) já não procuramos compreender as relações que se compõem, mas retemos apenas o signo extrínseco, um caráter sensível e variável que toca nossa imaginação e erigimos um traço essencial negligenciando os demais (...)”<sup>138</sup>. Como produto da imaginação, as abstrações induzem o intelecto a pensar a parte em detrimento do todo, e isto significa confundir as coisas mesmas com os signos utilizados para nos referirmos a elas.

Logo, investigar a natureza das coisas é diferente de investigar o processo de como as coisas são percebidas. Tomando o cuidado de discernir estas duas maneiras de agir da mente com relação aos seus objetos, desfaz-se então o falso entendimento de que existem entes reais e entes de razão, uma vez que o termo ente só pode ser aplicado a objetos reais cuja realidade, necessária ou possível, não está restrita aos domínios da mente. Para Spinoza, a confusão é gerada pelo fato dos modos de pensar se referirem aos próprios entes reais, com a diferença de que os modos não são ideias dos entes, que revelariam a essência das coisas em sua singularidade, mas as ideias de como a mente representa para si mesma tais entidades. As ideias, por sua vez, não deixam de ter um duplo aspecto, o conceito formal e o conceito objetivo, porque é duplo também o *status* ontológico de seus ideados. Novamente, sob influência de Suarez, Spinoza consegue perceber que os modos de pensar não podem ser ideias das coisas pelo simples motivo de não possuírem algum ideado que exista

---

<sup>136</sup> PM, cap.1

<sup>137</sup> EII, P17, Esc.

<sup>138</sup> DELEUZE, 2002, p.52

necessariamente ou possa existir<sup>139</sup>. As entidades tempo, número, medida, gênero, espécie só podem ser considerados reais na medida em que são modos de pensar, atos de representação de uma mente individual. No seu aspecto objetivo, tais entidades não representam nenhum conteúdo real e sua existência é puramente mental, pois seus ideados nada informam acerca da essência das coisas senão o modo de percepção delas:

Não fala menos ineptamente aquele que diz que o ente de Razão não é um mero nada. Pois, se investigar o que é o significado por esses nomes fora do intelecto, verificará que é um mero nada; se, ao contrário, conhecer esses modos de pensar neles mesmos, verificará que são verdadeiramente entes reais<sup>140</sup>.

Nesse caso, quando não se faz a distinção entre as coisas e o modo de pensá-las, há o risco de se referir a Deus da mesma forma que se refere às coisas, atribuindo-lhe temporalidade. Ora, o tempo é um ente de razão que explica a mudança contínua das coisas criadas através da duração, duração esta que é uma afecção ou manifestação do poder de causalidade imanente de Deus. Com efeito, pensar as coisas criadas segundo a duração é dizer o quanto pode ser longa sua existência, uma vez que nelas a essência e a existência não coincidem, e por isso “(...) enquanto fruem a duração e a existência presente, não possuem de maneira alguma a futura, pois ela lhes deve ser continuamente outorgada (...)”<sup>141</sup>. Mas, em Deus, diferentemente das coisas criadas, a essência não pode ser distinta da existência, sob pena de se atribuir à existência divina “lapsos de tempo”, ou melhor, de se afirmar que em um dado momento Deus teve menor ou maior duração. Para Spinoza, a duração é um modo de discretizar Deus, de dividir em partes sua natureza infinita. Mas a existência de Deus não deve ser entendida em termos de uma duração ilimitada que cresce ou diminui ao infinito. Sua existência se explica através da eternidade à qual não cabe começo nem fim porque é o infinito em ato oriundo da identidade entre essência e existência: “Chamo eternidade essa existência infinita e só deve ser atribuída a Deus, mas a nenhuma coisa criada, mesmo que sua duração fosse ilimitada nos dois sentidos”<sup>142</sup>.

A identificação da eternidade com o infinito firma, nos *Pensamentos Metafísicos*, o ideal spinozano acerca desse último: o infinito só deve ser entendido como positividade absoluta. A falta de limite, seja para o máximo seja para o mínimo, ainda não consegue

---

<sup>139</sup>PM, parte I, cap.1

<sup>140</sup>PM, parte I, cap.1

<sup>141</sup>PM, parte II, cap. 1

<sup>142</sup>PM, parte II, cap. 1

traduzir a essência do verdadeiro infinito, pois o que é ilimitado parece se tornar infinito pelo aumento ou diminuição daquilo que é finito (o infinito em seu aspecto negativo), como se fosse possível “(...) pela junção e acumulação de círculos, compor um quadrado, um triângulo ou qualquer outra coisa de essência totalmente diversa”<sup>143</sup>. Por outro lado, o infinito em sua acepção positiva indica que Deus é completude à qual nada pode ser acrescentado nem dela retirado, posto que, desde sempre, nele, as coisas criadas estão unidas de forma coesa e indissociável. Todavia, a completude de Deus não significa um limite para sua potência criadora. Ainda que todas as coisas já estejam nele, segundo o processo de causalidade imanente, a variação e a combinação delas é capaz de produzir os diversos seres de modo infinito. Nesse sentido, o infinito pode ser considerado “(...) imenso ou sem termo enquanto consideramos que não existe ente algum que possa limitar a perfeição de Deus”<sup>144</sup>.

Não obstante, o que Spinoza pretende de fato é desassociar o conceito de infinito do conceito de imensidade. Comumente, a mente humana, acostumada a racionar segundo padrões discretos, tem a propensão de imaginar o infinito como quantidade e, por conseguinte, passível de ser limitado ou medido. A quantidade é a propriedade da extensão que explica o modo pelo qual Deus pode estar em toda parte “(...) pois, se não estivesse em toda parte, ou não poderia estar em toda parte onde quisesse estar, ou (...) deveria necessariamente mover-se”<sup>145</sup>. No entanto, o infinito, quando atribuído à existência de Deus, não pode ser caracterizado por uma propriedade da extensão, uma vez que esse infinito é, acima de tudo, qualidade e não quantidade. Spinoza admite sim a onipresença de Deus em todas as coisas, pois todas as coisas necessitam da potência de Deus para existir, não como uma onipresença que fosse mera ampliação indefinida da matéria divina no espaço, mas como força interna que tem o poder de conservá-las e de destruí-las continuamente, mostrando então, ainda que de modo embrionário, certo afastamento de Spinoza do transcendentalismo cartesiano em direção a sua teoria da causalidade imanente.

---

<sup>143</sup> *Carta 12*

<sup>144</sup> PM, parte 2, cap. III

<sup>145</sup> PM, parte 2, cap. III

## 2.2 O INFINITO NA CARTA 12

A *Carta 12* ou *Carta sobre o Infinito* de abril de 1663 destinada ao médico Lodewijk Meijer, é considerada, dentro do epistolário spinozano, uma de suas correspondências mais importantes. Nela, Spinoza esclarece alguns pontos importantes acerca não apenas de sua concepção de infinito, mas também de sua ontologia como o conceito de substância e de modo. Nesse texto, Spinoza não deixa de cumprir o programa pré-fixado, no começo do capítulo, para aquilo que caracteriza os dois aspectos principais de seu conceito de infinito: (1) o infinito é pura positividade, dá-se por completo; (2) embora de maneira parcial, a mente humana possui a capacidade de conhecer adequadamente a essência da infinitude divina. Contudo, a maneira de abordar tais aspectos é mostrando que a verdadeira ideia de infinito só deve ser atribuída à substância e não aos modos, já que a intenção de Spinoza, assim como destaca Ramond<sup>146</sup>, “(...) não é distinguir ou reconhecer uma multiplicidade de tipos de infinito. Ao contrário, ele sempre distingue entre o *infinito* único e verdadeiro, concebido pelo entendimento e seu duplo imaginado ou imaginário, o *indefinido* (...)”. Se ocorre da mente humana perceber vários infinitos é porque imagina a ordem da Natureza abstratamente, ao confundir, segundo o que foi discutido na seção anterior, o modo de pensar (entes de razão) as coisas com as coisas mesmas e, dessa forma, considerar que o infinito seja composto de partes divisíveis. Assim, para dizer qual infinito admite como o verdadeiro, Spinoza inicia sua explicação distinguindo o que seriam três tipos de infinito:

A questão do infinito sempre pareceu difícilima para todos, até mesmo inextrincável porque não distinguiram entre aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de sua essência, mas pela sua causa. E também porque não distinguiram entre aquilo que é dito infinito porque não tem fim, e aquilo cujas partes, embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número. Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que só pode ser inteligido, mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar. Se tivessem prestado atenção nisso, jamais teriam sido esmagados sob o peso de tantas dificuldades. Com efeito, teriam claramente compreendido qual infinito não se divide em partes (ou que não tem partes) e qual, ao contrário, pode se dividido em partes sem contradição. Também teriam compreendido qual infinito pode ser concebido como maior do que o outro sem qualquer contradição, e qual não pode ser concebido assim<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> 2010, p. 46, (grifos do autor)

<sup>147</sup> Carta 12

Desse trecho, depreendem-se então (1) o que é infinito por sua natureza ou pela força de sua definição; (2) o que é infinito por sua causa; (3) o que não pode ser representado por número algum, embora comporte um máximo e um mínimo. São três noções de infinito cujas duas últimas significam apenas dois modos de pensar a primeira noção, a qual Spinoza vai considerar como o verdadeiro infinito. A base para sua argumentação será a de relacionar a primeira noção à ideia de substância, explicada através da eternidade, e a segunda e terceira noções à ideia de modo, explicado por meio da duração:

Eis o que se deve considerar acerca da substância: em primeiro lugar, que a existência pertence à sua essência, isto é, que sua existência decorre de sua essência apenas e de sua definição (...) Em segundo lugar (e como consequência do anterior), que não existem múltiplas substâncias de mesma natureza, mas que a substância é única quanto à sua natureza. Enfim, em terceiro lugar, que uma substância só pode ser compreendida como infinita. 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<sup>148</sup>.

Nessas três considerações que Spinoza faz sobre a natureza da substância, têm-se os elementos basilares de sua ontologia. Primeiro, na substância a existência e a essência coincidem, porque a substância é causa de si mesma (*causa sui*). Ser causa de si mesma significa não depender de nada exterior, ou seja, de algo que possa limitá-la. Da ausência de um limite para a substância, decorre que não podem existir múltiplas substâncias, pois “se existissem duas ou mais substâncias distintas, elas deveriam distinguir-se entre si ou pela diferença dos atributos ou pela diferença das afecções”<sup>149</sup>. No seu esquema ontológico, além da substância e dos modos, Spinoza elenca ainda os atributos. Para ele, o atributo é “(...) aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência”<sup>150</sup>. O atributo revela então ao intelecto um aspecto essencial da substância, o qual em nada se diferencia desta, na medida em que diz o que a substância é em si mesma<sup>151</sup>. A substância possui infinitos atributos<sup>152</sup>, dos quais o intelecto percebe apenas dois, a saber, pensamento e extensão<sup>153</sup>, que, embora sejam distintos entre si, são a própria substância expressa de maneira

---

<sup>148</sup> Carta 12

<sup>149</sup> EI, P5, dem.

<sup>150</sup> EI, def. 4

<sup>151</sup> Cf. RAMOND, 2010, p.27

<sup>152</sup> EI, P11

<sup>153</sup> EII, P1, P2

diferente segundo o paralelismo existente entre eles (tema esse abordado no terceiro capítulo). Aliás, Spinoza considera o pensamento e a extensão como atributos estritos de Deus ou da substância e “(...) pelos quais chegamos a conhecê-lo em Si mesmo e não agindo fora de Si mesmo”<sup>154</sup>. Subordinados aos atributos estão os modos que representam as afecções da substância<sup>155</sup>, em cuja natureza a existência não coincide com a essência, pois os modos existem em e a partir de algo que lhes é exterior, e não por meio de sua própria força. Por isso, fica impossível haver uma distinção da substância com relação aos atributos, já que os atributos são a própria essência da substância; por sua vez, entre os modos e a substância também não pode haver distinção alguma pelo fato da existência do modo ser posterior à existência da substância. Logo, só existe uma única substância e nenhum outro ser pode existir à parte dela, e, para que isso ocorra, a substância deve ser necessariamente infinita. Sendo finita, “ela deveria ser limitada por outra da mesma natureza, a qual também deveria necessariamente existir (...) Existiriam, então, duas substâncias de mesmo atributo, o que é absurdo (...)”<sup>156</sup>. Dito de outra maneira, admitir a existência de duas ou mais substâncias de mesma natureza seria admitir existência de dois ou mais infinitos, um servindo de limite para outro, o que contradiz própria definição de infinitude. Diferente da existência da substância, existência dos modos não provém de sua essência, porque

(...) 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 existir posteriormente, ou que tivessem existido ou não existido anteriormente<sup>157</sup>.

O interessante nessa passagem é que Spinoza acaba afastando qualquer possibilidade de se qualificar sua doutrina da substância única de panteísta. Está claro, para ele, que a substância não pode ser reduzida à singularidade de suas afecções, pois aquilo que existe realmente é a ordem da Natureza toda; na infinitude absoluta, o todo indissolúvel preexiste às partes. Na verdade, o que se costuma chamar de partes são meros entes de razão, uma maneira abstrata do intelecto conceber a Natureza apenas pela essência de suas afecções, e não em sua totalidade. Por isso que, tomando os modos em si mesmos, eles podem ser considerados partes da substância. De acordo com Spinoza, os modos estão dispostos em três níveis ontológicos: modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos e modos finitos. Os modos

---

<sup>154</sup> BT, parte 1, cap. II, § 28

<sup>155</sup> EI, def. 5

<sup>156</sup> EI, P8

<sup>157</sup> Carta 12

infinitos imediatos são aqueles que resultam diretamente da natureza absoluta de Deus<sup>158</sup> e, por assim dizer, herdam dessa natureza absoluta duas características fundamentais: a infinitude e a eternidade<sup>159</sup>. Lembrando que, embora os modos se diferenciem em essência dos atributos, eles não deixam de existir nos atributos dos quais são oriundos<sup>160</sup>, por conseguinte, adquirem necessariamente, ainda que em grau menor, aspectos essenciais que determinam os modos “(...) a existir e a operar de uma maneira definida”<sup>161</sup>. São considerados modos infinitos imediatos o movimento e o repouso para o atributo extensão, e o intelecto divino e a vontade divina para o atributo pensamento. Seguindo os modos infinitos imediatos, vêm os modos finitos mediatos. Segundo Deleuze<sup>162</sup>, fazendo referência à *Carta 64* de Spinoza destinada a Schüller, com relação ao atributo extensão, os modos infinitos mediatos são *faces totius universi*, ou seja, o conjunto de todas as relações de movimento e repouso que explicam as leis causais de combinação e desagregação entre os corpos na natureza inteira. No caso do atributo pensamento, essas relações regulam o processo causal existente entre todas as ideias. Enfim, constituindo o último degrau no processo de causalidade imanente da substância, têm-se os modos finitos que são as coisas particulares, corpos e ideias singulares que compõem o mundo real ou, nas palavras de Spinoza, “(...) afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”<sup>163</sup>.

Tendo esclarecida a ontologia dos modos, é possível agora saber qual infinito pode ser dividido ou representado quantitativamente, e qual infinito é refratário a qualquer tipo de divisão ou determinação numérica. O que é infinito por sua natureza ou definição representa a própria substância e seus atributos essenciais. Como foi visto anteriormente, na substância, que é *causa sui*, essência e existência coincidem, decorrendo disso que a natureza de tal infinitude só pode ser explicada através da eternidade, isto, é “(...) a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna”<sup>164</sup>. Logo, por ser uma coisa eterna, existência necessária, a substância é também indivisível, não admite uma divisão ininterrupta em partes pelo simples fato de não possuir partes: “Só por brincadeira, para não dizer por insanidade, alguns consideram a substância

---

<sup>158</sup> EI, P21

<sup>159</sup> Cf. BERNAL, 2007, p.13

<sup>160</sup> Cf. DELEUZE, 2002, p.93

<sup>161</sup> EI, P32

<sup>162</sup> Ibidem, p.93

<sup>163</sup> EI, P25

<sup>164</sup> EI, def. 8

extensa como compostas de partes, isto é, em corpos realmente distintos”<sup>165</sup>. Isso porque a extensão, enquanto atributo da substância, não pode ser entendida de forma quantitativa, como um corpo de nossa experiência sensível, delimitado por uma figura que possui altura, largura e comprimento, mas é uma extensão de aspecto qualitativo, concebida apenas de maneira contínua, e não discreta. A divisão em partes da extensão significaria dizer que algo poderia existir “fora” da substância, o que contradiz a concepção de infinito que tem como consequência imediata a indissociabilidade dos modos com relação aos atributos.

Por outro lado, o que é infinito por sua causa, ou seja, aquilo cuja infinitude não provém de sua própria natureza, mas de uma causa exterior (a substância), corresponde aos modos infinitos imediatos. Tais modos são infinitos em seu gênero e não infinitos absolutamente<sup>166</sup>, porque, embora se expressem de maneira infinita nos atributos dos quais derivam, cada modo tomado em si mesmo constitui uma negação, um limite que exclui os modos dos outros atributos. Assim, o modo extensão, por envolver apenas a essência dos corpos extensos, serve de limite para o modo pensamento que abrange apenas a essência das ideias. O que não pode ser igual a nenhum número, mas admite um máximo e um mínimo, corresponde aos modos infinitos mediatos e aos modos finitos. De fato, devido a sua infinitude, não é possível representar por um número o conjunto de todas as relações de movimento e repouso ou de ideias, dos objetos existentes no mundo. Todavia, dependendo da parte considerada desse conjunto, é possível estabelecer uma maior ou menor potência dessas relações. Vale lembrar aqui, de acordo com o que havia sido discutido no início deste capítulo, que a substância, e consequentemente os modos, não é passível de uma divisão ininterrupta, por haver nela termos últimos, mas que variam de infinitas maneiras sem qualquer alteração do aspecto final de toda a Natureza. Para esclarecer bem a questão, tomando o exemplo utilizado por Spinoza na *Carta 32*, na perspectiva de um vermezinho vivendo no sangue, a natureza se resume apenas a todas as relações de movimento e repouso comunicadas entre as partículas presentes no sangue. Mas o sangue é tão-somente uma parte do corpo humano e o corpo humano, por sua vez, é uma parte de um conjunto bem maior de relações de movimento e repouso. Há, portanto, uma ascendência potencial dessas relações na medida em que a parte considerada se torna maior até chegar ao conjunto de toda a Natureza “(...) que não é limitada como a natureza do sangue, mas é absolutamente infinita, suas partes são dirigidas de infinitas maneiras e estão submetidas, por esta potência infinita, a infinitas

---

<sup>165</sup> *Carta 12*

<sup>166</sup> EI, def. 6, exp.

variações”<sup>167</sup>. Assim sendo, se forem considerados apenas os modos infinitos imediatos, os modos infinitos mediatos e os modos finitos, é possível imaginar uma substância divisível, múltipla, compostas de partes. Contudo, considerando a substância em si mesma através do escrutínio do intelecto e sem o concurso da imaginação, vê-se que a substância não poder ser pensada abstratamente, ou seja, composta por partes, mas que ela é indivisível, infinita e única. A tensão existente entre essas duas maneiras da mente perceber a substância, segundo o intelecto ou segundo a imaginação, reflete aquilo que o infinito tem, por assim dizer, de paradoxal. Para tanto, basta ter em vista suas características fundamentais: (1) o infinito é pura positividade, dá-se por completo; (2) a mente tem a capacidade de conhecer o infinito adequadamente, mas de modo parcial. Pela primeira característica, depreende-se que o infinito representa o conjunto de todas as coisas existentes, reunidas de forma coesa, indissociável, numa causalidade que é imanente. Mas, pela segunda característica, a mente humana é uma parte da natureza e como tal só consegue pensar a realidade através de padrões discretos, os quais têm por base a imaginação auxiliada pelos sentidos. Com efeito, a imaginação cria na mente o hábito de separar a substância de suas afecções, decorrendo disso a origem do tempo e da medida. Utilizando o tempo e a medida,

(...) podemos determinar à vontade a duração e quantidade (...) O tempo serve para delimitar a duração, e a medida para delimitar a quantidade, de tal sorte, que podemos imaginá-las facilmente tanto quanto seja possível. O número surge depois porque separamos as afecções da substância da própria substância e as repartimos em classes para poder imaginá-las facilmente (...)<sup>168</sup>

Daí, tem-se o motivo da mente só poder inteligir e não imaginar o verdadeiro infinito, ou seja, aquilo que é infinito por sua natureza ou pela força de sua definição. Porque pensar a verdadeira infinitude é conceber sua existência segundo a eternidade e a eternidade, no pensamento de Spinoza, implica uma realidade cuja estrutura é contínua, da qual nada pode ser separado ou a ela acrescentado. A mente é que tem a inclinação de pensar a substância pela perspectiva dos números, dividindo-a para melhor compreendê-la. Sendo parte, torna-se inevitável para mente não possuir a capacidade de conhecer a natureza em sua completude, assim como não conhece inteiramente essência do corpo ao qual está unida<sup>169</sup>. No entanto, agindo sob a intervenção do intelecto, logo se verifica que tempo, medida e número são entes de razão (*entia rationis*), estruturas auxiliares da imaginação que informam apenas o modo

<sup>167</sup> Carta 32

<sup>168</sup> Carta 12

<sup>169</sup> BT, parte 2, cap. 22, § 2

como percebemos as coisas e não como as coisas são realmente. Para Spinoza, é importante não confundir essas duas maneiras da mente pensar a substância, a saber, através da imaginação que tende a dividir a substância em partes, e através do intelecto, o único capaz de concebê-la como o verdadeiro infinito, ou seja, o infinito atual, o qual revela uma substância que jamais pode ser privada de suas afecções por ser única e abranger todas as coisas. Disso tudo, conclui-se então que, na concepção de Spinoza, só possível admitir um único e não múltiplos infinitos. O verdadeiro infinito será justamente aquele cuja infinitude provém de sua própria natureza ou pela força de sua definição. Os outros infinitos, o infinito por sua causa e o que não pode ser igual nenhum número embora admita um máximo e um mínimo, surgem apenas “virtualmente” da aplicação dos entes de razão sobre a substância, separando-a de suas afecções. Fazendo isso, a mente finita pode melhor compreendê-la, uma vez que é compelida por uma disposição natural segundo os padrões discretos de quantidade que “(...) não podem ser infinitos, pois senão o número não seria mais número, a medida, medida, e o tempo, tempo. Por isso se vê claramente por que muitos, que confundem esses três de imaginação com entes reais, porque negam a verdadeira natureza das coisas, o infinito atual”<sup>170</sup>.

---

<sup>170</sup> Carta 12

### 3. O INFINITO E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Assim como foi discutido no capítulo anterior, Spinoza defende uma ideia positiva do infinito, isto é, o infinito atual. Segundo essa concepção, apenas a substância (a ordem de toda Natureza) é absolutamente infinita, não passível de uma divisão ininterrupta e da qual nada pode se separar, por ser constituída de infinitos atributos os quais se expressam de infinitas maneiras através dos modos. Tal substância, embora exista em toda sua completude, só é percebida pela mente humana que é finita, de modo parcial, o que explica a propensão desta última em dividir a substância em partes utilizando os entes de razão auxiliares da imaginação (tempo, medida, número), por confundir esses mesmos entes com a essência da substância. Traçadas as características principais do conceito de infinito em Spinoza, o objetivo deste capítulo é discutir duas consequências imediatas desse conceito: a causalidade imanente e o paralelismo psicofísico. A tese da causalidade imanente afirma que a causa e efeito se dão conjuntamente em Deus ou na substância, porque o produto da potência divina, que são os modos, permanece sempre nele. Já no paralelismo a ideia é de que mente e corpo são apenas expressões de uma única substância, ora concebida pelo atributo pensamento ora concebida pelo atributo extensão.

#### 3.1 A CAUSALIDADE IMANENTE

A explicação da causalidade imanente começa primeiro com o conceito de substância que, em Spinoza, é muito mais rigoroso e estrito do que em Descartes. O emprego deste termo, desenvolvido por Aristóteles, foi amplamente difundido no pensamento medieval, passando para a filosofia spinozana com o sentido de *causa sui*, a substância que é causa de si mesma. Já em Aristóteles, segundo David Ross<sup>171</sup>:

A substância é a totalidade da coisa, incluindo as qualidades, as relações etc., as quais formam a sua essência, e isto, não pode existir à parte. A substância implica qualidades, mas estas não lhe são algo exterior e das quais ela necessita como de um suplemento. Por outro lado, uma qualidade constitui uma abstração apenas podendo existir na substância.

---

<sup>171</sup> 1987, p. 171

Tal descrição parece coadunar com alguns pontos da concepção espinosana de substância, principalmente no que se refere à substância implicar a “totalidade” e de suas qualidades serem “abstrações”. Para Spinoza a substância é sim o suporte anterior a todas qualidades substanciais e sem o qual essas qualidades não podem ser concebidas. Não obstante, Aristóteles admite uma espécie de hierarquização das substâncias, partindo das mais sensíveis até as mais inteligíveis. Descartes, por sua vez, atribui o termo substância não somente a Deus, mas também à extensão e ao pensamento. Spinoza, contudo, reservará o termo substância para “aquilo cuja essência envolve a existência.”<sup>172</sup> A unicidade substancial é o conceito central na ontologia de Espinosa. Neste caso, a substância é o sustentáculo de toda realidade. Ela representa o fundamento sem o qual nada poderia existir no universo, posto que tudo o que existe, existe na substância, embora esta não dependa de nenhuma outra coisa para existir: “Por substância entendo o que em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra do qual deve ser formada.”<sup>173</sup> Na avaliação de Hubbeling: “Em Espinosa, Deus está literalmente em si mesmo. Pois, em Espinosa, Deus é uma substância também no sentido de que é o fundamento mantenedor não apenas de propriedades, mas também do mundo”<sup>174</sup>.

Na EI P11, Spinoza esclarece mais especificamente a concepção de Deus: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.” A partir dessa proposição, tem andamento a prova da existência via argumento ontológico em sua versão espinosana. Mas antes de direcionarmos as atenções para a prova, vale esclarecer o que Spinoza entende por atributo. Em suas próprias palavras: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência”<sup>175</sup> O atributo, pois, revela o caráter essencial da substância, a forma como esta é concebida. O atributo é a própria expressão da substância, aquilo que o intelecto apreende intuitivamente dela. Com isso, fica claro o que Spinoza pretende dizer com a expressão “o que o intelecto percebe da substância”, pois ontologicamente não há diferença alguma entre a substância e os seus atributos. Na Carta nº 9 destinada a Simon de Vries, Spinoza explica que “Por atributo entendo a mesma coisa

---

<sup>172</sup> EI, def. 1

<sup>173</sup> EI, def. 3

<sup>174</sup> HUBBELING, 1981, p. 48 “En Spinoza, Dios está literalmente en si mesmo. Pero en Espinoza Dios es una substancia también en el sentido de que es el fundamento sustentador no solo de propiedades, sino también del mundo.” (tradução nossa)

<sup>175</sup> EI, def. 4

[substância]<sup>176</sup>, a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza.” Na ordem lógica em relação à substância, após os atributos, têm-se os modos: “Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido.”<sup>177</sup> Diferentemente dos atributos que manifestam a essência eterna de Deus, os modos expressam tão-somente uma realidade accidental, efeitos da atividade da substância.

As concepções de substância, atributo e modo encaminham Spinoza para a prova da existência de Deus em EI P11, demonstrada de três maneiras: as duas primeiras *a priori*, e a terceira *a posteriori*. A primeira tem como fundamento a contradição produzida ao se afirmar que, em Deus, a sua essência não envolve a existência. A contradição pode ser percebida pela P7 da primeira parte que afirma: “À natureza da substância pertence o existir.” Ora, sendo causa de si mesma, a substância não pode ter sido produzida por outra coisa, logo, sua essência envolve necessariamente sua existência. A segunda demonstração afirma que deve haver uma causa ou razão que afirme ou negue a existência de uma coisa. Essa razão ou causa, por sua vez, deve estar contida na natureza dessa coisa ou fora dela. Como Deus é um ente absolutamente infinito, nada pode estar fora dele e, nesse caso, a causa de sua existência pertence à natureza da substância. Então, é um absurdo admitir que Deus não exista. A terceira demonstração, presente no escólio, dá-se *a posteriori*: não poder existir representa uma impotência, uma imperfeição, enquanto existir, ao contrário, indica potência. Com efeito, se um ente infinito não existisse necessariamente, os entes finitos jamais adquiririam existência (argumento cosmológico).

Assim como Descartes, Spinoza associa a ideia de perfeição à ideia de infinito e nisso constitui sua prova *a posteriori*. Prova esta, adverte, é mais fácil de compreender do que a prova *a priori* (expressa nas duas primeiras demonstrações). Mas por que isso acontece? Descartes preferiu a prova *a posteriori* ao tomar como ponto de partida a realidade finita do *cogito* e deste extrair a ideia de Deus. Spinoza, inversamente, já parte da ideia de Deus entendida como *causa sui*, ou seja, o ente cuja essência coincide com a existência. Ora, o ponto de partida da prova *a posteriori* é um dado existencial, a realidade finita do sujeito e dos entes em sua volta. A realidade das coisas finitas aponta para uma realidade infinita que representa a base ontológica para que o finito exista em ato. Na prova *a priori*, contudo, a existência de Deus é apenas lógica e não ontológica. Spinoza insiste na preferência pela prova

---

<sup>176</sup> Acréscimo nosso.

<sup>177</sup> EI, def. 5

*a priori*. Por quê? É preciso retomar a ideia de infinito para responder a esta questão. De acordo com que foi trabalhado no primeiro capítulo, o conceito de infinito em Spinoza tem considerável influência da tradição filosófica que o antecedeu, principalmente do pensador medieval Nicolau de Cusa que compara o infinito com a maximidade absoluta, isto é, Deus, cuja complexidade conduz sempre o entendimento humano a um conhecimento parcial do universo. Para Nicolau de Cusa, na perspectiva do entendimento humano, o infinito representa o inacabado, o limite para qualquer tentativa de compreensão absoluta da realidade. A infinitude, portanto, só pode ser apreendida por uma intuição que concebe, mas não esclarece completamente a natureza da maximidade.

Para Spinoza, assim como para Nicolau de Cusa, a infinitude sob a perspectiva do entendimento humano será sempre o inacabado, o indeterminado; mas na perspectiva da mente divina, ela será a substância em ato da qual nada pode ser retirado ou acrescentado. E nesse caso, a substância será eterna. Assim define Spinoza: “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna”<sup>178</sup>. O conceito de infinitude coincide, pois, com o conceito de eternidade. Só uma substância infinita pode garantir a existência dos entes finitos. Não obstante, a existência destes últimos é muito mais fácil conceber do que a ideia de uma substância infinita. O que percebemos na multiplicidade sensível são as coisas surgirem e perecerem constantemente, sempre na dependência de uma causa externa; ao contrário, o que permanece, o conjunto coeso de toda a natureza, ou melhor, a substância, escapa à apreensão completa do entendimento, pois a potência infinita de seus atributos nunca chega a um termo. Por isso, para os espíritos que não estão habituados com a idéia de infinito concebida *a priori*, a prova *a posteriori* torna-se muito mais inteligível. Deve haver, portanto, uma substância que seja o suporte ontológico desses entes, pois, ao contrário, em momento algum esses entes poderiam existir. Diferentemente de Descartes, Spinoza inicia sua *Ética* com uma definição *a priori* de Deus para só então chegar à existência dos modos finitos. Mas por que Spinoza prefere a prova *a priori* tão mais problemática que a prova *a posteriori*? A resposta para essa questão está no fato de que a prova *a priori* permite que Deus seja conhecido por si mesmo e não pelos seus efeitos<sup>179</sup>, ou seja, de modo *a priori* a apreensão de Deus se dá por uma

---

<sup>178</sup> EI, def. 8

<sup>179</sup> BT, parte 1, cap. 1, § 10

intuição que “nunca opina [imagina] nem crê, porém contempla a coisa mesma, não por outra coisa mas em si mesma”<sup>180</sup>.

Toda essa argumentação é para mostrar que a prova *a priori* revela Deus como é em si mesmo, infinito, constituindo assim um só indivíduo, cuja natureza coesa e indivisível abrange todas as coisas: “Tudo que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”<sup>181</sup>. Na EI P14, Spinoza já havia dito: “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”. Da P14, resultam dois colorários: o primeiro afirma que Deus é único; o segundo, por sua vez, considera que a coisa extensa e a coisa pensante são atributos de Deus. E é justamente do fato de Espinosa atribuir a Deus uma natureza corpórea que resulta a discussão em torno da indivisibilidade da substância. No escólio da P15, Espinosa vai analisar dois argumentos que são contrários à ideia de uma substância extensa:

Se a substância corpórea, dizem, é infinita, suponha-se que ela seja dividida em duas partes. Cada uma das partes será finita ou infinita. Caso se considere a primeira hipótese, um infinito seria composto de duas partes finitas, o que é absurdo. Caso se considere a segunda hipótese, haveria então, um infinito duas vezes maior que outro infinito, o que é igualmente absurdo. (...) Deus, com efeito, dizem eles, por ser um ente sumamente perfeito, não pode padecer, enquanto a substância corpórea, por ser divisível, pode. Logo, segue-se que ela não pertence à essência de Deus.

O caso é que na P13 Espinosa já havia explicado a questão da indivisibilidade da substância: “Uma substância absolutamente infinita é indivisível.” A demonstração dessa proposição parece bem clara ao mostrar que “Com efeito, se fosse divisível, as partes nas quais se dividiria ou conservaria a natureza de uma substância absolutamente infinita ou não a conservaria.” Criar-se-ia, então, a possibilidade de algo estar separado de Deus, formando uma substância à parte dele, o que contradiz a P5: “Não podem existir, na natureza, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo.” A tentativa de Spinoza é de manter o caráter unitário da substância e assim assegurar a imanência da causalidade divina. Isso impede que algo possa existir “fora de Deus”:

Esta substância deve ser infinita em sua natureza porque, se não fosse assim, haveria de supor algo mais exterior que ela, o qual seria seu termo ou limite;

---

<sup>180</sup> BT, parte 2, cap. 1, § 3, nota 75

<sup>181</sup> EI, P15

na impossibilidade disso, portanto, a substância, que é o conjunto de toda a Natureza deve ser essencialmente infinita (...) <sup>182</sup>

Ainda no escólio da P13, Espinosa explica que, uma vez que não se admite a existência do vazio, se a substância pudesse ser dividida, nenhuma de suas partes manteriam qualquer relação entre si, ou seja, haveria uma extensão sem substância corpórea o que é um absurdo. Por isso, considerar a existência do vazio implicaria na discretização da substância, ou seja, da possibilidade de separá-la de seus atributos. Mas, o infinito, considerado de maneira absoluta, não coaduna mais com as noções de “dentro” e de “fora”, pois Deus, que é também extensão no sentido infinito, preenche toda a realidade. Por conseguinte, as partes constituintes da substância “[...] não podem realmente distinguir-se, isto é, que a substância, enquanto é substância, não pode ser dividida.” Mas de onde vem essa inclinação de dividir a substância? Da imaginação que, embora faça parte do intelecto, mantém ainda uma relação com os sentidos, os quais mostram uma realidade fragmentada, dividida. Por isso, segundo Espinosa, a imaginação é a fonte de toda abstração uma vez que esta consiste em pensar as partes desassociadas do Todo: “Para ele, abstrair tem um sentido forte, significa separar o pensamento do concreto, pensar suas idéias, em vez de pensar idéias do real, do dado, o que, como já dissemos, não pode ser feito sem que pensemos o Todo” <sup>183</sup>. Isso acontece porque o pensamento imaginativo não consegue distinguir os aspectos real e modal da substância. Realmente, a substância é indivisível e nada pode existir separado dela; os modos finitos ao contrário, são divisíveis por serem modos de determinação finita da substância à qual são indissociáveis. O intelecto consegue ver os entes em sua totalidade, inseridos numa realidade única e indivisível. Como substância única “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” <sup>184</sup>. Neste caso, todo processo de causação dá-se em Deus e nada do que for produzido por Deus pode existir à parte dele, pois nele se processam conjuntamente a causa e o efeito. Não há aqui como conceber um Deus transcendente, o qual se distinga por completo de suas criaturas, porque “[...] A noção de um criador distinto de sua criatura apresenta uma evidente contradição, por envolver a concepção de duas substâncias, na qual uma é a causa da

<sup>182</sup> HAMPSHIRE, 1975, p. 38 “This substance must be infinite in its nature, because, if it were finite, there could be supposed something outsider or other than it, which limits it or constitutes its boundary; but then it could not be; therefore the single substance, which is Nature conceived as a whole, must be essentially infinite (...)” (tradução nossa)

<sup>183</sup> TEIXEIRA, 2001, p.37

<sup>184</sup> EI, P18

outra”<sup>185</sup>. Muito menos entender a imanência de Deus e sua identificação com a natureza (*Deus sive natura*<sup>186</sup>) como a defesa do panteísmo. Para Spinoza, a pedra, a árvore, os corpos celestes não são o próprio Deus, mas modos, manifestações finitas dos atributos divinos. Deste modo, enquanto substância, só Deus é real e se explica pela eternidade. Por sua vez, os modos, cuja essência não envolve a existência, só podem ser explicados pela duração<sup>187</sup>. A distinção entre Deus e os modos pode ser melhor compreendida naquilo que Spinoza chamou de Natureza Naturante (*Natura Naturans*) e Natureza Naturada (*Natura Naturata*):

(...) por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, (...) Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidos<sup>188</sup>.

Colocado em esquema, o processo de causalidade imanente pode ser resumido da seguinte maneira:

(Natureza Naturante) Substância ↔ Atributos → Modos (Natureza Naturada)

O símbolo ↔ interposto entre a substância e os atributos representa a equivalência entre eles, posto que os atributos revelam a natureza essencial da substância. O símbolo →, por sua vez, submete os modos à causação dos atributos já que os modos se explicam por intermédio dos atributos. A Natureza Naturante traz a marca do elemento ativo<sup>189</sup>, pois neste processo representa a causa dos modos finitos e infinitos. Processo este que, através de sucessivas modificações da substância sobre si mesma culmina nos seres singulares (homem,

<sup>185</sup> HAMPSHIRE, 1975, p.41. <sup>185</sup> “[...] the notion of a creator distinct from his creation contains an evident contradiction, involving, as it must, the conception of two substances, one the cause of the other”. (Tradução nossa).

<sup>186</sup> EIV, pref.

<sup>187</sup> A duração indica que a existência dos modos é apenas possível, uma que vez estes poderiam ou não existir. Já a substância existe necessariamente.

<sup>188</sup> EI, P29, Esc.

<sup>189</sup> Cf. BENNETT, 1990, p.25

animal, planta, estrelas etc.). No outro extremo da causalidade está a Natureza Naturada (os efeitos) que recebe sua essência da Natureza Naturante e por isso recebe a marca passiva neste processo. Contudo, vale lembrar que a Natureza Naturante e a Natureza Naturada são aspectos de um único e mesmo processo de causalidade que ocorrem conjuntamente em Deus. A ideia de infinito já previne que a causa não pode ser pensada desassociada do efeito, consequência imediata do fato da substância ser indivisível. Para tanto, é preciso saber que a extensão atribuída a Deus não possui o mesmo sentido que comumente se aplica aos objetos da realidade. Destaca bem Gueroult<sup>190</sup> que a extensão atribuída a Deus não fez deste uma entidade corpórea limitada pelas quatro dimensões espaciais, altura, largura e comprimento. Concebida desta maneira, é evidente que a extensão admite um fracionamento ou uma quantificação. Pelo contrário, a extensão divina não possui arestas nem limites. Sua natureza homogênea, isotrópica só pode admitir uma estrutura contínua, à qual não cabe uma divisão por ser dotada de uma infinitude que não é uma quantidade, mas sim uma qualidade.

A ideia de uma extensão que é qualidade e não quantidade representa, pois, a resposta spinozana aos que negam que Deus possa ser uma coisa extensa. Com a causalidade imanente, tem-se a garantia de que Deus não esteja alienado de nenhum de seus atributos, uma vez que nada pode existir ou ser concebido sem a ação infinita de sua potência.

### 3.2 O PARALELISMO PSICOFÍSICO

Outra consequência importante da ideia de infinito é o paralelismo psicofísico, isto é, a relação entre a mente e o corpo. Estabelecida a causalidade imanente da substância sobre os modos, e que esta não pode ser dividida, não há mais espaço para se conceber a mente e o corpo como substâncias, mas como modos, oriundos de uma mesma causa da qual são expressões indissociáveis. Mas, para discutir a relação mente-corpo em Spinoza, é preciso antes apontar alguns aspectos de sua teoria rival: o dualismo cartesiano.

Assim como foi abordado na seção 3 do primeiro capítulo, a ideia de infinito é o elemento basilar da prova da existência de Deus. A existência de Deus, por sua vez, conduzirá Descartes a reabilitar a existência das coisas materiais, momento em que o artifício da dúvida é desfeito:

---

<sup>190</sup> 1968, p.217

Mas agora que começo a melhor conhecer-me a mim e a descobrir mais claramente o autor da minha origem, não penso na verdade que deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que devo colocar em dúvida todas em geral<sup>191</sup>.

Isso porque a prova da existência de Deus põe no mesmo patamar o sujeito pensante e os objetos exteriores, posto que são efeitos finitos de Deus e do qual extraem o seu ser. É, nesse contexto, pois, que se desenvolve a distinção entre a alma e o corpo. Na quarta parte do seu *Discurso do Método*<sup>192</sup>, Descartes começa a ensaiar esta distinção: “[...] compreendi que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar e que, para ser, não necessita de nenhum lugar nem depende de qualquer coisa material.” A explicação vai se desenvolver na ideia de que aquilo que o espírito pode conceber clara e distintamente é o que conduz de fato ao conhecimento verdadeiro. Mas como ter certeza se realmente concebemos as coisas de forma clara e distinta? Neste momento, entra o controverso problema da circularidade cartesiana<sup>193</sup>:

[...] ele parece, com efeito, admitir que a razão não pode ser usada para validar-se a si própria (sob pena de circularidade); não deixa, entretanto, de sustentar que estratégia para demonstrar o conhecimento confiável é boa, uma vez que nos fornece toda certeza que seria razoável [...] <sup>194</sup>

Na verdade, Descartes percebe que a inexauribilidade do conhecimento (uma vez que Deus é infinito e a capacidade humana é finita) não impede o homem de conhecer verdadeiramente algo. Afinal, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, posto que sou uma substância que pensa. Por outro lado, tenho também uma ideia clara e distinta de um corpo como substância não pensante, extensa ao qual estou conjugado. Além disso, há faculdades que embora não pertençam à essência de meu espírito, não podem ser concebidas sem ele, a saber, as sensações e a imaginação, as quais parecem conceder-me a ideia de que há corpos. E aquilo que está contido objetivamente nas ideias produzidas por essas

---

<sup>191</sup> MVI, § 16

<sup>192</sup> 1989, p.56

<sup>193</sup> A resposta de Spinoza ao problema da circularidade é que a verdade é índice de si mesma: “Aquele que tem uma ideia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma ideia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa.” (EII, P43). A atividade crítica do pensamento através da ideia da ideia fornece a própria norma de verdade, ou seja, a ação da mente sobre si mesma, ao formar os conceitos, tende a se atualizar constantemente aumentando assim o seu poder explicativo, o que, de certa forma, impede que o pensamento caia na circularidade.

<sup>194</sup> COTTINGHAM, 1995, p.35

faculdades, possuem também uma realidade formal, ou seja, possuem uma exterioridade, mesmo que concebida sob os modos do pensamento:

É preciso, pois, necessariamente, que exista alguma substância diferente de mim, na qual toda realidade que há objetivamente nas ideias por ela produzidas esteja contida formal ou eminentemente (como notei antes). E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual está contida formal e efetivamente tudo o que existe objetivamente e por representação nas ideias; ou então é o próprio Deus, ou alguma outra criatura mais nobre do que o corpo, na qual isto mesmo esteja contido eminentemente<sup>195</sup>.

As ideias produzidas pelas sensações e pela imaginação dão-se justamente no espírito pelo fato deste está conjugado ao corpo. As sensações fornecem a matéria com a qual a imaginação cria as representações do corpo a fim de que os olhos do espírito possam visualizá-las. As ideias formadas pela imaginação são destituídas de traços conceituais, por isso tal faculdade está mais vinculada ao corpo que ao pensamento. Logo, as sensações e a imaginação seriam a marca assaz de que realmente existem corpos.

Garantida a existência das coisas materiais, Descartes segue sua argumentação com o intuito de melhor caracterizar a diferença entre a alma e o corpo. Essa exposição valer-se-á da ideia de que o corpo pode ser dividido enquanto a alma não: “[...] há grande diferença entre o espírito e o corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível.”<sup>196</sup> A percepção cartesiana clara e distinta de que o corpo pode ser dividido e a alma não, é o elemento de que Descartes necessitava para a hipóstase da *res cogitans* e da *res extensa*. Afinal, propriedades tão distintas não poderiam coexistir em uma mesma substância caso não indicassem realidades completamente independentes: eis o dualismo. Restava ainda Descartes resolver o problema da interação entre elas e, para tanto, apela para a glândula pineal: “A razão que me persuade de que a alma não pode ter, em todo o corpo, nenhum outro lugar, exceto essa glândula, onde exerce imediatamente suas funções [...]”<sup>197</sup>. Para Spinoza, a hipóstase da *res cogitans* e da *res extensa* é proveniente da confusão feita por Descartes entre os aspectos modal e real da substância. Isso porque a alma e o corpo diferem apenas modalmente e não realmente, uma vez que são expressões, modos finitos de uma mesma e única substância que é Deus. Só abstratamente (através dos entes da razão) é

<sup>195</sup> MVI, § 19

<sup>196</sup> MVI, § 33

<sup>197</sup> DESCARTES, 1987, p.89, art. 32

que a substância pode ser dividida, quando considerada em seus modos e afecções finitos; ao contrário, se considerada em seus atributos infinitos, a substância é indivisível.

A discussão da relação mente-corpo em Spinoza está desenvolvida na parte 2 de sua *Ética*, embora já houvesse antecipado este tema no colorário 2 da P14 da parte 1: “Segue-se, em segundo lugar, que a coisa extensa e a coisa pensante ou são atributos de Deus ou (pelo ax. 1) são afecções dos atributos de Deus”. Na P1 da EII, ele volta a afirmar: “O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante”. Em seguida, afirma na P2: “A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa”. Todavia, a expressão que melhor representa o paralelismo está na P7 da parte 2: “*A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas*”<sup>198</sup>. Da P7, além da demonstração, resultam um colorário e um escólio. Neles, está o esboço de como entender o paralelismo. A demonstração remete ao conteúdo do axioma 4 da EI no qual está a afirmação que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último”. O colorário, por sua vez, evidencia o paralelismo entre a realidade formal e a realidade objetiva: “(...) tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus”. No escólio, desenvolver-se-á a explicação desse paralelismo:

(...) tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence a uma única substância apenas, e, conseqüentemente, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro.

Dito de outra forma, as conexões formais da natureza divina (as ideias entendidas como modos de pensar) seguem a mesma ordem das conexões objetivas (os conteúdos representacionais dessas ideias) dessa natureza. Utilizando o exemplo do escólio, um círculo existente na natureza é o mesmo existente no pensamento, só que concebidos por atributos diferentes os quais expressam aspectos de uma mesma realidade. A ideia de um círculo possui uma causação própria que segue estritamente as normas do pensamento; por sua vez, o círculo existente na natureza segue as normas inerentes à extensão. O paralelismo parece indicar então uma heterogeneidade causal entre os atributos, pois a ordem das ideias e a ordem das coisas dar-se-iam em conexões paralelas, sem qualquer interferência de um atributo sobre o outro. Todavia, como o entendimento pode conhecer alguma coisa acerca dos objetos

---

<sup>198</sup> Grifo nosso

existentes na natureza, se entre o pensamento e a extensão houver um impedimento causal que comprometa ontologicamente a interação dos atributos? Ou, de outro modo, como é possível passar das propriedades intrínsecas das ideias para as propriedades extrínsecas do mundo material?

O problema está, primeiramente, no termo “paralelismo”, o qual não pertence ao vocabulário spinozano e, sob esta perspectiva, acabou se tornando uma palavra inadequada, posto que pareceu indicar um retorno ao dualismo cartesiano. Com efeito, em conexões paralelas, a mente e o corpo “(...) seriam duas coisas quase absolutamente separadas, tal a impossível interação, tamanha a incompreensível união”<sup>199</sup>. Ao contrário, Spinoza defende que o pensamento e a extensão são aspectos indissociáveis de um único e mesmo ente, a saber, a substância, a qual impõe sobre eles um processo de causalidade imanente, ainda que isso não signifique a perda de autonomia de um atributo com relação a outro. Porque está claro para Spinoza que “(...) nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente”<sup>200</sup>, e, na mente, estão os dados através dos quais o intelecto, aprofundando-se sobre si mesmo, pode compreender melhor como se dá essa interação. Os dados presentes na mente são as ideias entendidas por Spinoza como “um conceito da mente, que mente forma porque é uma coisa pensante”<sup>201</sup>. Na explicação que segue essa definição tem-se: “Digo conceito e não percepção, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente”. Porque a alma, à medida que pensa, carrega em si mesmo a capacidade de perceber, de sentir seus conteúdos mentais referentes aos estados, às afecções de um mesmo objeto (o corpo). É sobre esses conteúdos que incidirá a crítica do pensamento cujo método é sempre a ideia da ideia<sup>202</sup>. Em seu *Tratado da Correção do Intelecto*<sup>203</sup> Espinosa enumera os quatro modos de percepção:

I – Existe uma percepção que temos por ouvir ou qualquer outro sinal que chamam convencional; II – Existe uma percepção originária da experiência vaga, isto é, da experiência não determinada pelo intelecto, só se dizendo tal porque ocorre por acaso e não vemos nenhuma outra experiência que a contradiga e, por isso, fica como irrecusável entre nós; III – Existe uma percepção na qual a essência de uma coisa é tirada da outra mas não adequadamente, o que acontece quando induzimos de algum efeito a causa ou quando se conclui de um universal que sempre é acompanhado por uma

<sup>199</sup> ITOKAZU, 2006, p.123

<sup>200</sup> EII, P12

<sup>201</sup> EII, def. 3

<sup>202</sup> A ideia da ideia representa, pois, a reflexão do intelecto que analisa criticamente seus conteúdos, apoiado na norma da ideia verdadeira. Cf. TCI, § 38

<sup>203</sup> § 19

causa próxima; IV – Por último, existe uma percepção em que a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima.

Spinoza irá analisar qual dos modos conduz a alma ao conhecimento verdadeiro. O primeiro modo de percepção nada nos pode revelar de verdadeiro porque pelo ouvir dizer representa algo muito incerto e não revela verdadeiramente a essência da coisa, pois “o primeiro modo nos dará simplesmente abstrações, as mais vagas abstrações porque nem sequer têm como ponto de partida a observação direta do sensível (...)”<sup>204</sup>. Pelo segundo modo, por sua vez, não se tem ainda uma apreensão adequada acerca da coisa, pois se baseia apenas em suas propriedades e qualidades, isto é, nos acidentes, sem ater-se ao conhecimento de sua essência. É nesse modo que a imaginação produz confusamente as ideias chamadas transcendentais (ser, coisa, alguma coisa) e os universais (homem, cavalo, cão). A origem dos transcendentais está no fato da alma imaginar uma variedade de corpos sob um único atributo; No caso dos universais, a alma considera esses mesmos corpos a partir de uma qualidade comum a eles. O terceiro modo, embora revele uma ideia da coisa, não permite ainda que se atinja o seu aspecto essencial. E nesse modo de percepção que se formam as noções comuns, ideias adequadas dos modos finitos (extensão, movimento, repouso, pensamento) cuja necessidade lógica as qualifica como ponto de partida para o quarto modo. Segundo Hampshire<sup>205</sup>, não devemos confundir as noções comuns com os universais. Enquanto as noções comuns são logicamente necessárias e revelam aquilo que está tanto na parte quanto no todo, os universais são formados através de imagens confusas de certas propriedades. O quarto modo é a ciência intuitiva, a qual apreende unicamente a essência da coisa ou sua causa próxima, isto é, os atributos essenciais, por intermédio das ideias adequadas. Para Espinosa, apenas essa percepção pode conduzir a mente ao conhecimento verdadeiro, afinal “(...) a melhor percepção não será, pois, um simples modo de pensar sobre a realidade, mas um processo de identificação com a realidade (...)”<sup>206</sup>. De fato, a verdadeira ideia não pode conceber a parte desassociada do Todo. Por isso, apenas o quarto modo leva ao conhecimento verdadeiro já que concebe essenciais que estão presentes tanto na parte quanto no Todo, diferentemente dos outros modos que revelam tão-somente abstrações. O processo intuitivo é que estabelece o ideal epistemológico da filosofia spinosana: a apreensão da essência de uma coisa singular mediante uma ideia adequada. Com efeito, é no quarto modo de percepção que o pensamento apreende a essência das coisas singulares em sua relação com os atributos de

---

<sup>204</sup> TEIXEIRA, 2001, p. 36

<sup>205</sup> 1975, p.94

<sup>206</sup> TEIXEIRA, 2001, p.36

Deus: “A razão e o conhecimento intuitivo não possuem o mesmo tipo de objeto. Isso porque a razão não tem acesso à singularidade, enquanto conhecimento intuitivo pode compreender as essências das coisas singulares em sua relação com a essência de Deus”<sup>207</sup>. Na verdade, as noções comuns, inerentes ao terceiro modo de percepção, quando consideradas em si mesmas ultrapassam a esfera do real ao perderem contato com as coisas singulares pelo fato de serem ainda noções bastante gerais que não condizem com o imanentismo de Spinoza que estabelece o mesmo *status* ontológico, só diferenciado em grau, entre Deus e as coisas singulares. Tanto na *Ética*<sup>208</sup> quanto no *Breve Tratado*<sup>209</sup> Spinoza vai resumir os quatro modos de percepção descritos no *Tratado da Correção do Intelecto* em três modos: o ouvir dizer e a experiência vaga compõem o primeiro modo, a Razão o segundo modo e a Ciência Intuitiva o terceiro modo. Em ambas as obras, Spinoza utiliza o exemplo da quarta proporcional para explicar o processo epistemológico das percepções:

Sejam dados três números, com base no quais quer se obter um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Os comerciantes não hesitam, para isso, em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro; ou porque não esquecem ainda o que ouviram seu professor afirma-lo, sem qualquer demonstração, ou porque experimentaram-no, frequentemente, com números muito simples, ou, ainda, por causa da demonstração da pro. 19 do Livro 7 dos *Elementos de Euclides*, isto é, por causa da propriedade comum dos números proporcionais. Ora, no caso dos números mais simples, nada disso é necessário. Por exemplo, dados os números 1, 2 e 3, não há quem não veja que o quarto número da proporção é 6, e muito mais claramente do que pelas razões anteriores, porque ao perceber, de um só golpe de vista, a proporção evidente que existe entre o primeiro e o segundo, concluímos imediatamente qual será o quarto<sup>210</sup>.

Vê-se que o primeiro modo de percepção representa o domínio da mera opinião que pode conduzir ao conhecimento falso<sup>211</sup> porque não há garantias que os dados fornecidos pelo ouvir dizer, uma vez que nem se teve a percepção direta desses dados, sejam consistentes, ou seja, que o cálculo da proporção nunca antes aplicado resulte no valor esperado. Da mesma forma, pela experiência vaga, as aplicações bem sucedidas do cálculo das proporções não garantem a validade desse cálculo para todas as espécies de números. No segundo modo de

<sup>207</sup> LLOYD, 1996, p.70 “Nor do reason and intuitive knowledge have kind of objects. For reason has no access to singularity whereas intuitive knowledge can understand the essences of singular things in relation to God’s essence”. (Tradução nossa)

<sup>208</sup> EII, P40, esc. 2

<sup>209</sup> BT, parte 2, cap. 1

<sup>210</sup> EII, P40, esc.2

<sup>211</sup> EII, P41

percepção, a validade do cálculo da quarta proporcional se dá através da demonstração matemática (por isso a remissão a Euclides), e é esse modo que “nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso”<sup>212</sup>, mas apenas pelo convencimento da razão. No terceiro modo, por sua vez, a proporcionalidade entre os números é apreendida “de um só golpe de vista” já que “não precisa do ouvir dizer, nem da experiência vaga, nem da arte de raciocinar, porque com sua intuição vê imediatamente a proporcionalidade e todos os cálculos”<sup>213</sup>. A Ciência Intuitiva, portanto, representa o tipo mais elevado de conhecimento no qual o objeto é apreendido de modo imediato, por nele estarem pressupostos os dois modos de percepção anteriores. Na intuição, não se opina, seja por ouvir dizer seja por experiência vaga, nem se deixa convencer pela demonstração matemática, que é mero instrumento da razão, mas se conhece a coisa por ela mesma através de “um sentir e um gozar a própria coisa”<sup>214</sup>. E o caminho até conhecimento intuitivo tem como fulcro a ideia adequada, isto, é “(...) enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira”<sup>215</sup>. Na explicação dessa mesma definição esclarece: “Digo intrínsecas para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da ideia com seu ideado”. Porque não se pode estabelecer a relação da ideia com seu ideado sem antes saber se a ideia é realmente adequada. É preciso, pois, se garantir a ordem adequada no plano das ideias para só depois se estabelecer alguma identidade com a ordem adequada no plano das coisas:

Com a ideia inadequada, a mente afirma mais do que concebe e, essa afirmação, sendo, segundo linguagem de Espinosa, mutilada (...), isto é, separada, na mente, das premissas que a tornam inteligível e que a justificam, reduz-se a uma mera afirmação cega, injustificada, gratuita. A ideia adequada, por sua vez, pode ser considerada como uma conclusão conectada com suas premissas. Ela é afirmação que não ultrapassa o que a mente concebe, podendo ser integralmente justificada a partir de outras ideias presentes na mente<sup>216</sup>.

Nesse caso, para ser verdadeira, a ideia deve se originar das relações causal-dedutivas de outras ideias (aspectos intrínseco) a fim de se evitar que o entendimento infira conclusões desconectadas dos princípios que as justificam logicamente. Deve também concordar com seu objeto (aspecto extrínseco), ou seja, suas afirmações devem representar verdadeiramente o

---

<sup>212</sup> EII, P42

<sup>213</sup> BT, parte 2, cap.1, § 3

<sup>214</sup> BT, parte 2, cap. 2, § 3

<sup>215</sup> EII, def. 4

<sup>216</sup> GLEIZER, 1999, p. 115

estado real das coisas, o que não significa dizer que a verdade da ideia dependa da existência de seu ideado e de sua concordância com ele. Isso porque a ideia verdadeira de um círculo, por exemplo, não implica efetivamente na existência desse círculo, já que a verdade no plano das ideias é independente da verdade no plano das coisas. A complementaridade entre os aspectos intrínseco e extrínseco da ideia só é possível mediante o paralelismo entre os atributos: “(...) tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus<sup>217</sup>. Mas nem todas as ideias extraem sua verdade de outras ideias, pois, se isso acontecesse, terminariam caindo numa regressão *ad infinitum* que impediria o entendimento de conceber qualquer coisa verdadeiramente. Nesse caso, devem existir ideias que não necessitam de demonstrações por serem princípios autoevidentes cuja apreensão dá-se unicamente através de um processo intuitivo. Para Spinoza, tais princípios representam as premissas através das quais as demais ideias adequadas são deduzidas a fim de formarem uma ordem perfeita de conhecimento: “Toda ideia que, é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira”<sup>218</sup>. Logo, tais princípios vão se constituir nas noções comuns, ou dito de outra forma, naquilo que está presente tanto na parte quanto no todo.

O que o entendimento pode conceber absolutamente de Deus é que ele possui pelo menos dois atributos, a saber, pensamento e extensão. Isso pode ser deduzido do fato do homem ser também uma junção (finita) desses mesmos atributos, pois as ideias que na parte se remetem a atributos essenciais de Deus são necessariamente verdadeiras: “Todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras”<sup>219</sup>. É a partir dos atributos que formam as noções comuns que se podem deduzir adequada e verdadeiramente as demais ideias sem correr o risco das abstrações, isto é, de se conceber a parte em detrimento do Todo. Uma vez que as noções comuns do entendimento informam de maneira absoluta, aquilo que existe tanto na parte quanto no todo, cria-se o precedente necessário para a explicação da correspondência entre a ideia e seu ideado. Porque, “Essa ideia da mente está unida à mente da mesma maneira que a própria mente está unida ao corpo”<sup>220</sup>. Sendo assim, a explicação dessa correspondência dar-se-á através do método da ideia da ideia pelo qual a mente passa de um estágio meramente passivo para um estágio ativo de crítica da razão com relação aos seus conteúdos representacionais, ou seja, a realidade objetiva das ideias:

---

<sup>217</sup> EII, P7, col.

<sup>218</sup> EII, P34

<sup>219</sup> EII, P32

<sup>220</sup> EII, P21

Com a tese do paralelismo Espinosa estabelece a identidade causal entre as séries dos modos dos diversos atributos da substância absoluta, o que impõe, por sua vez, uma correspondência regrada entre elementos de cada série que ocupam a mesma posição na cadeia (...) O encadeamento logicamente dos objetos representados por essas ideias<sup>221</sup>.

Na verdade, quando se fala de “correspondência regrada” é para simplesmente mostrar que o objeto e a ideia do objeto, embora aconteçam em cadeias paralelas, são expressões de um mesmo princípio, ora concebido pelo atributo extensão, ora concebido pelo atributo pensamento. Dessa forma, “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”<sup>222</sup>. No colorário dessa proposição Spinoza irá acrescentar: “Segue-se disso que o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como sentimos”. O homem é, pois, a união da mente e do corpo, do modo finito do atributo pensamento com o modo finito do atributo extensão. A união desses modos finitos é ratificada pelo fato da mente “sentir” o corpo. Sentir significa perceber a presença de uma realidade objetiva produzida pelas ideias das afecções corpo, embora não se consiga dizer como essa junção se dá realmente. A percepção dessas afecções conduzirá a mente a tomar consciência de sua unidade enquanto uma coisa singular em ato. Singularidade esta que não está isolada, mas integrada às conexões com outros corpos que agindo sobre ela, numa infinita variação de movimento e repouso, podem conservá-la ou destruí-la. E o que garante tais conexões? A essência de Deus cuja infinitude e causalidade imanente reúne a aparente dispersão das coisas em um todo coeso e indissociável.

De tudo que foi exposto, vê-se que mente e corpo representam uma só realidade expressa através de atributos diferentes. Não há como imaginar, nesse caso, uma precedência da mente sobre o corpo ou do corpo sobre a mente, porque “(...) nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente”<sup>223</sup>. Ao afirmar que “o corpo é o objeto da ideia que constitui a mente humana”, Spinoza quer mostrar que a mente exprime todas as afecções ocorridas no corpo em um sistema de dependência mútua no qual uma ação do corpo será também uma ação da alma, uma paixão do corpo será, do mesmo modo, uma paixão da alma<sup>224</sup>, afinal, sem o corpo a mente não seria capaz de pensar e sem a mente o corpo ficaria

---

<sup>221</sup> GLEIZER, 1999, p.133

<sup>222</sup> EII, P13

<sup>223</sup> EII, P12

<sup>224</sup> CESARINO (manuscrito pessoal)

inerte<sup>225</sup>. Logo, não é possível conceber a mente e o corpo como substâncias, realidades independentes uma da outra e, que, mesmo assim, mantenham uma relação de extrema intimidade apenas mediada por um único órgão cerebral (glândula pineal). O corpo humano, assim como a Natureza inteira, é formado por uma infinidade de corpos que se vinculam entre si de modo a concordarem com seu todo<sup>226</sup>. O nascimento e o perecimento de nosso corpo (os modos finitos) são explicados pela composição e dissolução desses corpos que constantemente estão modificando e sendo modificados através do repouso e do movimento, sem que a unidade corporal como um todo seja alterada. Com efeito,

Nós existimos dentro de uma interdependência universal relativa à natureza mais particularmente àqueles que nos são semelhantes. Ao mesmo tempo esta interdependência é causa de nossa morte. Na ordem comum da natureza, certos encontros entretêm nossa existência cotidiana; uns são causa de nosso nascimento, outros serão causa de nossa morte<sup>227</sup>.

Foi assim que, por entender que o corpo pode ser dividido e a mente não, Descartes acabou formando ideia da bissubstancialidade (*res cogitans* e *res extensa*). Para Spinoza, essa ideia é o resultado da confusão entre os aspectos real e modal da substância. Em seu aspecto real, a substância é infinita (o infinito atual) e como tal não é composta por partes nem passível de uma divisão ininterrupta; mas se tomada no lugar dos modos, ou seja, abstratamente, tem-se a falsa concepção de que, como um corpo finito, ela pode ser múltipla, composta por partes, divisível<sup>228</sup>.

---

<sup>225</sup> EIII, P2, esc.

<sup>226</sup> *Carta 32*

<sup>227</sup> CESARINO, s.d., p.

<sup>228</sup> EI, P15, esc.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, pôde ser constatado que a questão do infinito foi um tema bastante presente nas discussões filosóficas de uma tradição de pensadores que forneceu a Spinoza os elementos necessários para que pudesse desenvolver sua própria resposta ao problema da infinitude.

Para esses pensadores, assim como para Spinoza, lidar com o infinito era algo que exigia certa prudência, uma vez que não estamos autorizados a projetar nossa experiência do finito sobre aquilo que é infinito, ou seja, sobre aquilo que não encontra respaldo em nossa vida cotidiana. Os gregos, sempre acostumados às concepções de limite, harmonia e perfeição, tiveram a experiência da problematidade de tratar o infinito através da descoberta do número infinitesimal pelos pitagóricos. O cálculo da diagonal do quadrado de lado 1 passava a mostrar que havia números (nesse caso específico,  $\sqrt{2}$ ) passíveis de uma divisibilidade indefinida, o que fazia deles a expressão de um paradoxo: devido à impossibilidade de se chegar a uma casa decimal definitiva, esses números acabavam sendo ímpares e pares ao mesmo tempo.

Na visão de Zenão e Aristóteles, quando aplicado à realidade, o infinito não deixará de ser uma fonte de paradoxos. De acordo com o primeiro, o paradoxo de que o movimento é impossível, vem do fato do espaço e do tempo, que possuem a estrutura de ápeiron e, portanto, indefinidos por natureza, não permitirem uma representação por meio de grandezas discretas. Para Aristóteles, segundo sua teoria hilemórfica, o mundo físico é formado por “indivíduos”, união inquebrantável de matéria e forma, que não são suscetíveis de um aumento ou divisão indefinidos, caso contrário, perderiam sua identidade. Logo, seja pela adição seja pela divisão, o infinito só pode ser pensado potencialmente. No caminho oposto de Zenão e de Aristóteles, Anaxágoras acaba elaborando uma noção positiva do infinito. Para ele, o infinito significava o todo completamente estabelecido, que contém a mesma quantidade de elementos da mistura original que deu origem ao universo, os quais passaram por variadas combinações, do infinitamente grande para o infinitamente pequeno. Lembrando que nesse processo havia um isotropismo entre o grande e o pequeno, já que cada parte contém os mesmos constituintes do todo, só que em menor quantidade.

Já no período medieval, o infinito passou a ser um dos principais atributos de Deus, de modo a provocar nos pensadores da época uma inclinação para a chamada teologia negativa, fundamentada na ideia de que, sobre Deus, só se pode dizer aquilo que Ele não é. Nesse caso, a incomensurabilidade do infinito acabou por analogia se associando à perfeição de Deus que está além de qualquer compreensão definitiva. Foi assim que Santo Agostinho compreendeu a essência da infinitude divina ao afirmar que o infinito matemático, se comparado à perfeição de Deus, se torna algo finito haja vista a desproporção que há entre Deus e as demais criaturas. Santo Anselmo, por sua vez, através do argumento ontológico, pôs na fé o pressuposto básico para se começar a entender o infinito que emana de Deus, o que seria impossível apenas pelo exercício da razão. São Tomás, seguindo mais ou menos a linha de raciocínio de Santo Agostinho, também viu a impossibilidade de demonstrar a existência de Deus sem o auxílio da fé. Para ele, se fosse possível uma demonstração, esta deveria ser *a posteriori*, isto é, a partir dos efeitos da causalidade divina, mas, como os efeitos são finitos e Deus é infinito, não há meios de se estabelecer qualquer tipo de relação entre eles. Todavia, com Nicolau de Cusa, a realidade divina se aproximou mais da realidade mundana, pois mesmo sendo infinito (a maximidade absoluta), Deus se revela nas coisas de modo contraído (uma remissão ao fragmento 11 de Anaxágoras: “em todas as coisas há uma porção de tudo”). Deus é, portanto, complicação (*complicatio*) porque todas as coisas estão nele; é também explicação (*explicatio*) porque mesmo estando em Deus e sendo o próprio Deus, as coisas se manifestam de maneira contraída para formar todos os seres em ato. O infinitismo de Nicolau de Cusa encontrou espaço no período renascentista tendo significativa influência sobre a filosofia de Giordano Bruno que considerava o universo infinito ocupado por infinitos mundos sem a limitação de um invólucro exterior como afirmara Aristóteles. A teoria de Bruno eliminava de vez as noções de “um dentro” e de “um fora”, criando assim a ideia de um contínuo existente entre Deus e o universo.

Até aqui, é possível perceber que o imanentismo não foi uma inovação da filosofia de Spinoza, a qual já dispunha de um precedente dessa teoria nas ideias de Anaxágoras e de Bruno. Anaxágoras tinha uma concepção unitária da natureza que encerrava o cosmo em um processo de mudança infinita sem que seu tamanho original fosse alterado, bem parecido com que afirma Spinoza no secundo escólio da proposição 13 da parte 2 de sua *Ética*. Bruno, sob influência de Nicolau de Cusa, ao descartar a existência de um invólucro exterior, acabou ratificando também o ideal de um universo unitário e coeso nos moldes da ontologia spinozana que defende a tese da existência de uma única substância.

Todavia, o maior interlocutor de Spinoza foi Descartes. Para Descartes, a desproporção entre o finito e o infinito produz um decaimento de essência na passagem da causa (Deus) para o efeito (as criaturas), pelo fato destes ocorrerem em planos distintos (causalidade transitiva). O resultado disso foi a cisão abissal entre a realidade divina e a realidade humana, que ganhou significativa expressão na tese do dualismo. Spinoza, por sua vez, através de seu imanentismo, pôs as realidades divina e humana em um mesmo plano de causalidade, na qual a causa não está separada do efeito, por considerar que tais realidades só se diferenciam em grau, não em natureza. Não havendo uma distinção ontológica entre o divino e o humano, é correto dizer que o finito já carrega em si mesmo o infinito, pois a essência da parte revela, ainda que em menor proporção, aquilo que constitui a essência do todo. A tendência que se tem em separar essas duas realidades está na falta de cuidado no instante em que se tenta explicar a natureza da infinitude.

Para Spinoza, é importante não confundir a natureza ontológica da infinitude com sua natureza epistemológica. A natureza ontológica da infinitude está relacionada à substância (a natureza naturante) que é *causa sui*, eterna, única, contínua, não passível de uma divisão, e que submete os modos a um processo de causalidade imanente no qual causa e efeito ocorrem conjuntamente e de maneira indissociável. Dividir a substância, para Spinoza, seria admitir a existência de dois ou mais infinitos, separando a substância de suas afecções (os modos). Por outro lado, do ponto vista epistemológico, tendo em vista a capacidade finita da mente, é forçoso para o intelecto humano tomar a substância pelos modos, cuja existência se explica pela duração e não pela eternidade, e, a partir daí, concebê-la divisível. Nesse caso, isso acontece porque se confunde o modo como a substância é percebida através dos entes de razão (tempo, número, medida etc.) com a real essência da substância que é indivisível e possui infinitos atributos coesos entre si, dos quais só é dado ao intelecto humano conhecer dois, a saber, pensamento e extensão.

É por intermédio do conceito de infinito que Spinoza consegue firmar todas as coisas em uma mesma base ontológica, assegurando não apenas a imanência da substância sobre as afecções, mas também a explicação do paralelismo entre os atributos: a substância pensante e a substância são expressões de uma só coisa, ora concebida sob um atributo, ora concebida sob o outro. Assim o homem é a união da mente, um modo finito do atributo pensamento, com o corpo, um modo finito do atributo extensão. União esta na qual não há uma prevalência de um atributo sobre o outro, porque uma ação da mente é também uma ação do corpo, do mesmo modo que uma paixão da mente também é uma paixão do corpo. Sem o corpo a mente não pensa; sem a mente o corpo fica inerte.

O conceito de infinito em Spinoza estabelece, portanto, uma ontologia muito mais estrita que em Descartes. Spinoza atribui o termo substância apenas a Deus, definindo-o como *causa sui*, isto é, aquele ente no qual a essência coincide com a existência e que, portanto, engloba todas as coisas, de modo que nada possa existir separado dele. Descartes, por entender que o corpo pode ser dividido e a mente não, acaba criando a ideia da bissubstancialidade: a *res cogitans* e a *res extensa*. Dualismo que, segundo Spinoza, resulta da confusão entre os aspectos real (atributos indivisíveis) e modal (modos, afecções divisíveis) da substância. Uma forte indicação dessa união indissociável entre a mente e o corpo está no fato da mente “sentir” o corpo, percebê-lo como uma realidade objetiva proveniente das ideias das afecções corporais. Afinal, a mente só pode sentir através do corpo, ou melhor, o corpo é o objeto da mente que, ao sentir as afecções corporais, se percebe como essência singular em ato imersa em um sistema coeso com outras singularidades. Com efeito, não há espaço para se conceber mente separada do corpo, como substâncias independentes. Na perspectiva de Spinoza, a hipóstase dos atributos substanciais é fruto da imaginação com seu poder de abstrair, de pensar as partes em detrimento do Todo.