

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 47 jul-dez 2022 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe de 'Mulher no Espelho' (1652) do  
influente pintor neerlandês Gerard ter Borch II.

## SOBRE OS *PENSAMENTOS METAFÍSICOS*

Marilena de Souza Chaui<sup>1</sup>  
Professora Emérita,  
Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil  
mchaui@usp.br

RESUMO: Os *Pensamentos metafísicos* (*Cogitata metaphysica*) raramente são tratados pelos comentadores de Espinosa, exceto em notas de rodapé, possivelmente por terem sido apresentados apenas como um Apêndice aos *Princípios da filosofia cartesiana*. Todavia, pretendo mostrar que este opúsculo merece ser estudado mais detidamente, visto que é um prolegômeno às ideias fundamentais de Espinosa, tanto no que se refere à crítica à tradição metafísica escolástica, ainda vigente nas universidades holandesas no século XVII, quanto no que se refere à crítica à metafísica cartesiana.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, metafísica escolástica, transcendentais.

1 Este trabalho teve apoio da FAPESP.

## INTRODUÇÃO

Quando examinamos as bibliografias sobre a obra de Espinosa, é possível constatar que raramente há referências aos *Pensamentos metafísicos* (*Cogitata metaphysica*)<sup>2</sup>, as mais frequentes sendo em notas de rodapé. A causa provável é ser este texto apresentado por Espinosa apenas como um Apêndice aos *Princípios da filosofia cartesiana*. No entanto, esse opúsculo é um prolegômeno às ideias mestras de Espinosa em sua crítica da tradição metafísica escolástica, ainda vigente nas universidades holandesas, não só como definição da filosofia, mas também disputando contra Descartes. Por considerar que os CM trazem as ideias que fundamentam o pensamento de Espinosa como ontologia do necessário que recusa a metafísica como ciência do possível, dei a essa obra espinosana um lugar de destaque no Volume I de *A nervura do real* (CHAUI, 1999).

Por esse motivo, acolhi com entusiasmo a decisão do Grupo de Estudos Espinosanos da USP de dedicar aos CM uma série de seminários, no primeiro semestre de 2022, e deles participei com a análise da crítica espinosana à chamada ciência transcendental, feita no capítulo 6 da Parte I dos CM e remetendo, com notas, o texto breve do seminário ao texto mais alentado de *A nervura* I, na expectativa de que desperte o interesse pela importância do papel desse opúsculo na obra fundamental de Espinosa, a *Ética* (ESPINOSA, 2015). O texto que se segue manterá a oralidade do seminário para o qual foi elaborado.

### SEMINÁRIO SOBRE OS CM, PARTE I, CAPÍTULOS 4, 5, 6 – 05/04/2022

Vou fazer um percurso que esclareça não só os motivos dos CM, mas também sua sequência e as escolhas (de termos, conceitos, palavras) feitas por Espinosa. E espero conseguir mostrar que as 12 páginas da parte I dos CM são espantosas por sua economia verbal, pois cada termo que nelas aparece carrega uma história de vários séculos. Prometo ser breve.

2 Doravante, CM.

## I.

A Escolástica interpretou a filosofia primeira de Aristóteles como a teoria geral do “ser enquanto ser” ou o ser em sua acepção geral antes de qualquer determinação, designando-a com o nome de metafísica geral. A esta, acrescentou a metafísica especial, que examina o ser depois de determinado pelas categorias, portanto, pela divisão entre a substância e o acidente, e pelas divisões entre infinito e finito, incriado e criado, incausado e causado, perfeito e imperfeito, necessário e possível, isto é, a metafísica especial funda-se numa teologia e tematiza a diferença entre Deus e as criaturas.

Ao interpretar a afirmação aristotélica de que o ser se diz de muitas maneiras ou em muitos sentidos, a Escola construiu a arquitetura metafísica da realidade afirmando que o real está disposto e ordenado em três grandes subestruturas ou maneiras pelas quais o ser *se diz*: as dez categorias de Aristóteles, os cinco predicáveis de Porfírio (gênero, espécie, diferença, propriedade, acidente) e os “predicados denominantes”, que nada acrescentam ao ser porque não o determinam. Estes últimos são aquilo que necessariamente convém a um ser, distinguindo-se em transcendentais conjuntos, que dizem o ser enquanto ser – todo ser é algo (*aliquid*), uma coisa (*res*), um ente (*ens*), uno (*unum*), verdadeiro (*verum*) e bom (*bonum*) – e transcendentais disjuntos, que constituem a metafísica especial – substância / acidente, incausado / causado, perfeito / imperfeito, infinito / finito, necessário / possível.

A ideia da metafísica como uma *scientia transcendentalis* aparece explicitamente com Duns Scotus, que pretende liberar a filosofia do interdito tomista<sup>3</sup> – Deus não pode ser chamado de ser – e define o transcendental como um atributo que convém ao ser antes de sua divisão em categorias ou nos dez gêneros. Os transcendentais são predicados que convêm ao ser porque não o particularizam, dividem ou determinam, não o “contraem”, dizem Scotus e

3 Para os interessados no surgimento, desenvolvimento e polêmicas da ciência transcendental, ver Chauí (1999), cap. 3, tópicos 2 e 3, p. 365 a 541; e cap. 4, p. 436 a 440.

Suarez, mas apenas o *denominam*. São universais transcategoriais e transgênicos, ponto máximo e último de inteligibilidade.

Há disputa quanto ao número dos transcendentais conjuntos, variando entre três e seis: *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum*. Todo ser é ente, coisa, algo, uno, verdadeiro, bom. A tendência escolástica é de substantivar esses termos – entidade, coisidade, unidade, verdade, bondade etc. Também há disputas quanto ao número e à hierarquia dos transcendentais disjuntos, que se organizam aos pares: infinito-finito, causado-incausado, substância-acidente, perfeito-imperfeito, eterno-temporal etc. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa, ao mesmo tempo em que recusa os transcendentais conjuntos e disjuntos, afirma que há duas e apenas duas maneiras de ser: substância e modo.

Para a Escola, à autoenuniação do ser enquanto ser ou o ser *dizendo-se a si mesmo* corresponde um discurso no qual nós dizemos *sobre o ser* por meio da atribuição ou da predicação, atentos aos princípios de identidade e de contradição, às operações das quatro causas, ao princípio de individuação e ao movimento que o ser imprime em nosso intelecto para fazer-se conhecido. O conhecimento é a ponte que liga o discurso *do ser* ao discurso *sobre o ser*, e a verdade só pode oferecer-se como correspondência entre esses dois dizeres, *adaequatio orationis et rerum*, na formulação de Avicena, *adaequatio intellectus rei*, na formulação de Tomás.

Organizada pela *divisio entis* (que distribui os seres) e pelas várias teorias das *distinctiones* (que distribuem os significados), essa arquitetura é sustentada por dois pilares: o ser transcendental e o Ser transcendente. O ser transcendental é univocamente predicado de todos os entes – todo ente é um ser –, enquanto o Ser transcendente – Deus – é analogamente participado por todos os entes – as criaturas –, pois o criador e o criado não são ser no mesmo sentido, mas apenas por analogia.<sup>4</sup> O ser transcendental não tem existência, mas

4 A analogia do ser é recusada por Scotus, que propõe a univocidade (o ser se diz no mesmo sentido em Deus e nas criaturas). Deleuze considera Espinosa um seguidor de

é um mero possível lógico e metafísico, que só pode atualizar-se pela ação do Ser transcendente como causa eficiente primeira e causa final última: o mundo é criado com a passagem do possível ao real pela mediação da *potestas* do Ser transcendente.

A metafísica é *ciência do possível* porque seu objeto são os transcendentais segundo os quais se definem os universais como essências possíveis aptas à existência, que passam a existir por um ato da vontade divina criadora.<sup>5</sup>

Como a filosofia de Espinosa é uma ontologia do necessário e, portanto, uma crítica da metafísica do possível, vale a pena acompanharmos, *muito brevemente*, a posição de Avicena para compreendermos por que a ideia de criação introduz o possível na metafísica.

Como Platão, Avicena concebe a criação segundo o modelo artesanal ou demiúrgico, isto é, como operação da causa eficiente, também denominada causa artesanal ou a “causa que faz” (para usarmos a terminologia estoica), que opera sobre uma matéria pré-existente. O erro de Avicena, dizem seus críticos cristãos, consiste em colocar a forma e a matéria como os instrumentos do artesanato criador e conceber a matéria como anterior à forma porque é pura potência e a potencialidade é anterior à atualidade. Porque é pura potencialidade, a matéria é o possível que, na criação, será atualizado pela forma concebida por Deus. Anterior à forma concebida pelo intelecto divino, a matéria é coeterna a Deus. Qual o erro de Avicena? Não compreender que a criação é *ex nihilo* ou total e que por isso é preciso passar do modelo artesanal ao modelo do senhorio e interpretar o *Fiat* divino (ou, como se lê no livro da Gênese, “E Deus disse: faça-se”) como ordem ou comando e não como operação demiúrgica.

Scotus (não concordo com isso).

5 Aristóteles teria um ataque de fúria com a ideia da metafísica como ciência do possível, pois só há ciência do necessário e a metafísica é ciência fundamento das demais – o cristianismo precisa dessa mudança colossal porque precisa explicar a criação do mundo por Deus.

Avicena dissera que a natureza opera no “modo da servidão” e não no “modo da eleição”. A natureza é serva porque opera com total submissão às exigências da potência e do ato, da matéria e da forma – é o reino do necessário. Deus, porém, age no modo da eleição porque sua ação exprime a liberdade de sua vontade. Entretanto, ainda que esta oposição seja verdadeira, dizem os críticos cristãos, Avicena concebe a criação de acordo com a operação natural, portanto *necessária*, e se torna incapaz de compreendê-la como ato da livre vontade divina, que escolhe os *possíveis*. É preciso, dizem os cristãos, distinguir entre *potencialidade* e *possibilidade* ou entre potência natural e potência racional. A potência natural (como ensina Aristóteles) é aquela impossibilitada de produzir contrários; a potência racional é a possibilidade de produzir contrários, porque é o poder de fazer ou não fazer, querer ou não querer, dar ou não dar existência a alguma coisa. Se a natureza é serva, a vontade é livre e por isso é capaz dos contrários, ou seja, dos possíveis. Em outras palavras, a criação manifesta a liberdade da vontade divina e por isso mesmo não é uma necessidade e sim uma possibilidade.<sup>6</sup>

O paradigma do senhorio ou da eleição significa que, na origem, a realidade está marcada com o selo da *contingência radical* porque o mundo é criação de um poder voluntário absoluto e transitivo, que, sendo voluntário, causa contingentemente (ou, como diz Scotus, uma causa inteligente é voluntária e uma causa voluntária causa contingentemente) e, sendo uma causa eficiente transitiva, separa-se do efeito ao causá-lo. Significa também que a realidade está organizada segundo um modelo jurídico porque o senhor é legislador. A realidade tem a arquitetura de um *kósmos*, isto é, de um mundo dotado de centro e hierarquicamente organizado por leis decretadas pela justiça divina, ou seja, o mundo ou o cosmos é uma ordem jurídica – ou o direito natural objetivo – cujo paradigma é a relação de comando e obediência entre os entes,

6 Já se pode antever a crítica de Espinosa ao possível (e, como veremos mais adiante, ao contingente), não apenas por causa da crítica da criação, mas sobretudo pela crítica ao fato de que o possível e o contingente afirmem a igualdade ontológica dos contrários.



dispostos em redes horizontais de atribuição e redes verticais de dependência e inclusão, ou em *graus de perfeição*, esta entendida tanto como o grau de distância entre um ente e Deus quanto como o grau de distância entre uma essência individual existente e seu arquetipo (na mente de Deus), isto é, a essência inteligível enquanto um universal possível do qual a essência individual existente é uma realização temporal (decretada pela vontade divina).<sup>7</sup>

Há, porém, uma fenda nessa arquitetura, colocando, de um lado, toda a tradição da metafísica geral e especial com suas disputas definidas por um referencial comum, qual seja, a ciência transcendental, e, de outro, a tradição inaugurada por Ockham. Opõem-se uma concepção da realidade como sistema regulado de seres e relações criadas e conservadas pela potência ordenada de Deus, graças às causas segundas, postas pela potência divina absoluta<sup>8</sup>, e uma outra concepção, na qual o mundo não é *kósmos*, mas uma coleção de singularidades discretas, separáveis e aniquiláveis *de jure*, dispostas em séries segundo regularidades empiricamente constantes ou frequentes, que podem ser destruídas a qualquer momento porque diretamente dependentes do querer divino contingente, a potência absoluta de Deus.

Na primeira concepção (cujo expoente é Tomás), os universais e os possíveis, ou as essências inteligíveis concebidas pelo intelecto divino, são os signos de uma onisciência e de uma onipotência que oferecem a si mesmas regras de ação que introduzam alguma necessidade na contingência originária do real; em outras palavras, a potência absoluta de Deus opera na absoluta contingência, porém sua potência ordenada, por meio das causas segundas (ou as leis da Natureza), torna necessário *para nós* o que em si é apenas possível. Em

7 Em resumo: o intelecto de Deus pensa universais e a vontade de Deus cria entes individuais.

8 A potência absoluta cria contingentemente; a potência ordenada legisla, isto é, decreta as leis que conferem necessidade à ordem natural. Essa distinção opera na definição das ideias de ordem, concordância, oposição, diversidade – isto é, o que Espinosa recusa e esvazia em CM I, 5, depois de ter criticado e esvaziado as ideias de possível e contingente em CM I, 3.

contrapartida, na concepção ockhamiana, em que são recusadas a distinção entre intelecto e vontade divinos assim como entre potência absoluta e potência ordenada, a simplicidade do ser onipotente prevalece sobre a ordem do mundo, a causalidade divina ou a potência absoluta não precisa da mediação das causas segundas ou da potência ordenada, mas é sempre imediata e direta, e o poder divino, absolutamente contingente, lança o todo da realidade numa contingência radical: Deus tem igual vontade para criar e aniquilar, conservar e destruir, reunir e separar os singulares, pois não há modelos universais mas somente entes singulares. Aos humanos restam apenas dois amparos precários, quais sejam, que a intuição sensível possui objeto correspondente – as coisas que percebemos existem de fato – e que aquilo que a vontade de Deus quer é em si real e bom, ainda que, para nós, possa parecer irreal e mau.<sup>9</sup>

De toda maneira, porém, as duas concepções têm o mesmo pressuposto, qual seja, uma vontade onipotente que escolhe entre possíveis, e a metafísica (que se torna, na verdade, uma teologia ou, como se dizia, *ancilla theologiae*, serva da teologia) se vê às voltas com três versões da causalidade divina.

Na versão tomista, o possível precisa ser intrinsecamente entidade e bondade (isto é, o possível deve submeter-se a dois transcendentais: o *ens* e o *bonum*) para passar à existência, porque a potência voluntária de Deus é guiada por seu intelecto (que conhece o *ens*) e pela finalidade (que opera em razão do *bonum*), sem a qual Deus não seria um princípio inteligente e voluntário.

9 Na *Primeira Meditação*, ao propor a hipótese do Deus Enganador, Descartes a ela se refere como “uma opinião antiga infusa em sua mente”, mas não esclarece que opinião seria essa. Todavia, os objetores das *Segundas Objeções* afirmam que Descartes parece seguir a opinião de Gabriel Biel e Gregório de Rimini, para os quais, segundo os objetores, Deus mente e nos faz crer que existem coisas que não existem, dando aos homens ideias contrárias aos decretos divinos, e, por fim, se referem à tradição nominalista que, de Abelardo a Ockham, enfatiza a potência absoluta de Deus, o qual, se quisesse, poderia ter-nos dado uma natureza tal que nos enganássemos mesmo no que nos aparece com evidência, pois as ideias, diz Ockham, são conteúdos mentais causados pelo próprio intelecto sem a mediação das coisas exteriores.

Tomás considera a relação do possível com a vontade como uma relação derivada porque concebe os possíveis como consubstanciais à essência de Deus (ou ao intelecto divino) e a ênfase não recai sobre a potência, mas sobre a essência divina: a potência e o possível têm a mesma extensão porque seu fundamento é a essência de Deus. Ao se conhecer a si mesmo, Deus conhece todas as coisas que podem existir e se conhece como apto a lhes dar existência. Assim, os possíveis não são obra da vontade, que intervém apenas no momento em que o intelecto de Deus decide quais dentre os possíveis serão criados ou quando uma possibilidade é apreendida como criável.

Na versão scotista, a ordem lógica dos possíveis é instituída pela potência absoluta de Deus juntamente com sua onisciência, mas a passagem da criatura ao ser atual é um ato essencialmente contingente da potência divina, que escolhe entre possíveis por ter o poder absoluto para simultaneamente querer e não querer os contrários, sem outra consideração senão a de que são igualmente possíveis para ela.

Na versão ockhamista, nenhum dos referenciais anteriores pode determinar ou definir a potência absoluta, que é, em si mesma, indeterminada porque infinita, pode causar tudo (dando a si mesma um princípio de ação, o não contraditório) e pode querer os contraditórios sucessivos porque tem o poder para aniquilar sem deixar restos nem vestígios.

Apesar das divergências quanto à causalidade divina, a tradição lega um quadro causal homogêneo ao distribuir a causalidade em três registros principais: “por natureza” e “por necessidade” era a causa formal<sup>10</sup>, responsável pela emanção necessária de um único efeito (corresponderá, na ciência transcendental, ao uno); “por vontade” e “por liberdade” era a causa final (corresponderá na ciência transcendental ao bom), responsável pela ação própria-

<sup>10</sup> Lembrete: na linguagem da Escola, formal significa essência, o ser íntimo de uma coisa entendida como *subjectum*; objetivo/objetiva significa a essência concebida como ideia pelo pensamento, como *objectum*. Ou seja, os dois termos têm o sentido oposto ao que conhecemos a partir de Kant e do Idealismo Alemão até Husserl e a fenomenologia.

mente dita, entendida como possibilidade de vários efeitos; “por coação” era a causa eficiente, responsável tanto pelas operações determinadas externamente por causas naturais (corresponderá na ciência transcendental ao necessário e ao contingente) quanto pelo comando do senhor ao escravo. Esse quadro conceitual, emoldurado pelo contraponto entre senhorio e servidão, está pronto para receber as ideias de *potentia Dei absoluta* e de *potestas Dei*.

De fato, o núcleo da metafísica como ciência do possível é a distinção, em Deus, entre *potentia* e *potestas*, potência e poder, decisiva para marcar a presença da vontade divina como ação contingente que escolhe um possível dentre possíveis contrários. Uma *potestas* é uma *facultas* e como tal pode ou não se exercer; e a vontade, enquanto faculdade, é exatamente uma *potestas*. Por sua *potentia absoluta*, Deus é onipotente; por sua *potestas absoluta*, exerce voluntariamente seu poder. A distinção entre *potentia* e *potestas* sustenta a noção de causa voluntária como causa inteligente que, por ser voluntária, age contingentemente. Por conseguinte, tudo o que se encontra na potência de Deus não é necessariamente tudo o que o poder de Deus quer, ou seja, o possível é mais vasto do que o necessário e este provém de uma escolha contingente pela qual a *potestas Dei* escolhe um possível contido em sua *potentia* e o faz passar à existência. Visto que a *potentia* e a *potestas* de Deus são livres e inteligentes, Tomás e Scotus julgam que sua operação não é cega, mas dirigida por fins postos por elas mesmas (o *bonum* transcendental); em contrapartida, centrando sua argumentação na onipotência mais do que na onisciência, Ockham afirma a identidade entre o que o intelecto divino pensa e o que a vontade divina quer e minimiza não só a distinção entre *potentia* e *potestas*, mas também a referência aos fins, radicalizando a absoluta contingência da ação divina.

## II.

Antes de passarmos ao capítulo I,6 sobre os transcendentais, convém situar os *Cogitata* em face da Escolástica e concluir essa exposição inicial com os capítulos I,4 e I,6.

Espinosa se refere à tradição da Escola com a expressão *malum fundamentum*, isto é, a confusão entre o ser e os modos de conhecer. Em outras palavras, a identificação escolástica entre *fundamentum* e *subjectum*, ou a suposição de que o fundamento é um ente (ou o ser) como *hypokeimenon*, suporte de predicados ou de denominações intrínsecas e extrínsecas. *Malum fundamentum* é, pois, imaginar, em primeiro lugar, que o ser enquanto ser seja fundamento do conhecer; e, em segundo lugar, que o *ens* seja o *subjectum* ao qual venham acrescentar-se predicados opostos. Em contraposição, emprega o termo *fundamentum* dando-lhe um sentido preciso: é fundamento aquilo que jamais é exterior ao fundado, se enuncia como um princípio capaz de ordenar as ideias e dirigi-las numa dedução verdadeira, garantindo suas conexões internas, bem como capaz de explicar as operações realizadas por algum ser. O fundamento, assegurando a verdade do fundado, é a razão e o princípio de uma dedução e do conhecimento de uma atividade. É assim que a *idea vera* é fundamento, pois a verdade se dá a conhecer a si mesma, e dela partem os encadeamentos necessários para o conhecimento de outras ideias e a *ideia verdadeira* de Deus, e não *o ser* de Deus, é fundamento do conhecimento verdadeiro. Isso significa que nenhum ente é *fundamentum* e que um ente não é nem pode ser um fundamento, porque este é sempre um princípio do conhecimento e de uma atividade; é a razão suficiente do conhecido e da ação. Eis por que CM I, 1 destrói as distinções definidoras do *ens* como *fundamentum* e CM I, 2 redefine os termos essência, existência e potência. Eis também por que, no capítulo I,5 Espinosa considera que termos como oposição, ordem, concordância, diversidade, sujeito, adjunto etc. não têm fundamento nas próprias coisas, pois são modos de pensar e não afecções das próprias coisas ou referentes às essências delas.<sup>11</sup>

11 Podemos esclarecer o que Espinosa está pressupondo se lembrarmos o significado dos termos ordem e medida, introduzidos pela matemática euclidiana: ordem é um nexos de causas interconectadas; medida é uma equação para igualar os desiguais permitindo a passagem contínua de um a outro.

A metafísica geral ergue-se sobre um *malum fundamentum* ao fazer de uma abstração, o ser enquanto ser, o fundamento do saber e da realidade, tomando-o como princípio do conhecimento de todos os seres e das divisões entre as espécies de seres. Tal engano compromete a totalidade dessa suposta ciência, pois não poderá oferecer nem o princípio de ordenamento dos conhecimentos nem o da constituição dos seres reais e de suas ações. As disputas sobre a distinção entre entes reais, fictícios e de razão são a melhor prova do erro quanto ao fundamento, engano decorrente da confusão entre investigar a natureza das coisas e as maneiras como as conhecemos.

Eis por que, depois das críticas realizadas nos três primeiros capítulos, Espinosa pode concluir, em I, 3, que o *ens* não se divide em necessário e possível, mas em ente que por sua natureza existe necessariamente, ou cuja essência envolve existência, e ente cuja essência não envolve existência, senão possível. Em outras palavras, *necessário e possível não definem a própria essência de um ente, e sim a articulação entre sua essência e sua existência*. É desta que se afirma que é necessária ou possível. A escolha dessa questão por Espinosa é compreensível, uma vez que a definição-descrição do *ens* e sua divisão segundo a existência necessária ou possível exigem que se saiba o que são o necessário e o possível, pois são estas as afecções relativas à existência. Espinosa é, assim, taxativo: necessário e possível não se referem às essências, não cabendo, portanto, falar, à maneira da Escola, em *essentia possibilis*. Em outras palavras, necessário e possível se referem à maneira como a essência se articula com sua existência própria. E será desta existência que o capítulo I, 4 poderá concluir que a eternidade não comporta “nenhuma afecção de tempo”. A distinção entre eternidade e duração é consequência lógica da distinção entre o ente cuja essência envolve a existência necessária e o ente cuja essência envolve apenas a existência possível. Eternidade, portanto, é “o atributo sob o qual concebemos a infinita existência de Deus” (ESPINOSA, 2015b, p. 213).

### III.

Em CM I,4, portanto, Espinosa subverte por completo a posição aristotélico-tomista ao separar essencialmente tempo e eternidade e definir esta última não pela inseparabilidade entre tempo e movimento nem pela infinidade potencial, mas pela identidade entre essência e existência necessária, o que, por um lado, explica que a necessidade de essência é uma afecção divina e, por outro lado, implica afirmar como afecções da natureza divina a imutabilidade da potência e a infinitude atual da existência, e deduzir tanto a imutabilidade necessária dos decretos divinos como a existência divina sem “nenhuma afecção de tempo”. Dessa maneira, o não haver “nem antes nem depois”, que faria pensar na eternidade agostiniana, desta se distingue porque não é misteriosa nem tem como contraponto a temporalidade da criação. A eternidade é deduzida da essência daquilo a que pertence a existência necessária: eterna não é uma vida imensa, ilimitada e infundável, mas a necessidade da existência do que só pode ser concebido existindo por si e em si mesmo, numa palavra, do que é causa de si.

Eternidade não é, pois, tempo ilimitado nem duração ilimitada “nos dois sentidos”, não é infinidade potencial do antes e do depois, nem o *tota simul* estoico-boeciano ou unidade de todos os tempos num agora interminável, mas ausência de tempo e de duração: o ser cuja essência envolve existência necessária é eterno e, por sua eternidade, infinito atual; e inversamente, porque infinito atual, eterno. A duração, por conseguinte, “é o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas enquanto perseveram em sua existência atual”, de sorte que, sendo ela uma afecção das coisas criadas, entre estas e ela só há uma distinção de razão.<sup>12</sup> Eterno e duradouro não se referem à essência, como precisa Espinosa (aqui, acompanhando Descartes), mas à exis-

<sup>12</sup> Aparece aqui a diferença entre Espinosa e Descartes: assim como eternidade não é simultaneidade de todos os tempos, duração não é, como julgara Descartes, sucessão temporal discreta que pede criação continuada, mas força contínua para perseverar na existência.

tência. Essa precisão visa, em primeiro lugar, manter a ideia, exposta no capítulo I, 3 sobre o ser eterno das essências das coisas enquanto compreendidas nos atributos de Deus, juntamente com a afirmação de que as coisas criadas não possuem de si mesmas a força para existir, e, em segundo lugar, visa afastar a ideia de criação *ex nihilo*, que pareceria a consequência inevitável quando se diz que todas as coisas, exceto Deus, não possuem de si e em si mesmas essência e existência necessárias.

Com essa precisão conceitual, que desfaz a confusão entre criar e criar *ex nihilo*, Espinosa esvazia a ordem do tempo: a eternidade exclui tanto a simultaneidade como a sucessão temporais, a duração é o perseverar na existência, e o tempo “não é uma afecção das coisas, mas apenas um mero modo de pensar, ou seja, como já dissemos, um ente de razão” (ESPINOSA, 2015b, p. 213), nascido da comparação entre a existência de uma coisa e a daquelas coisas que possuem “um movimento certo e determinado” – como ente de razão (ou de imaginação), o tempo é a medida do movimento, como queria Aristóteles. Reduzido a ente de razão que quantifica discretamente uma qualidade contínua (a força para perseverar na existência, que não se distingue da existência da própria coisa singular), o tempo perde o papel decisivo que ocupava nas disputas sobre o decreto divino, o possível e o contingente, isto é, se a potência de Deus se estende ou não para o passado, se pode fazer as coisas melhores do que as fez, se pode fazer mais coisas do que fez. Numa palavra, as disputas sobre os futuros contingentes perdem todo e qualquer sentido.<sup>13</sup>

No capítulo CM I,6, ao fazer a crítica da metafísica geral e especial, Espinosa examina e critica três transcendentais – *verum, unum e bonum* – despojando-os da condição de afecções reais dos seres e colocando-os como entes de razão ou auxílios da imaginação. Em outras palavras, recusa e critica a afirmação da Escola de que todo ser é uno, verdadeiro e bom. Por que Espinosa escolhe esses três transcendentais? Porque são os mantidos pela

13 Não vou comentar a passagem sobre a liberdade no final de I,3, mas peço que os interessados vejam Chauí (1999, capítulo 3, p. 435).



metafísica geral do século XVII. Espinosa os examina para concluir que são frivolidade dos que confusamente procuram “nó em junco”.

Vem das *Disputas metafísicas* a última grande elaboração escolástica dos transcendentais, e, ali, Suarez reduz os transcendentais conjuntos a apenas três: *unum, verum, bonum*. Nessa reelaboração, Suarez parte de algumas constatações que orientam a versão escolástica final dos transcendentais: a primeira é a exigência de distinguir os três termos em sua significação física (*unum*), lógica (*verum*) e ética (*bonum*) e em sua significação transcendental ou de perfeições reais. Em outras palavras, é preciso distinguir o que significam formalmente (ou seja, para a essência de uma coisa) os predicados unidade, verdade e bondade, e o que significam fundamentalmente (ou seja, como o que existe num *fundamentum*) como afecções do ser enquanto ser. A segunda exigência, consequentemente, é a obrigação de demonstrar que a diferença entre o significado formal, físico, lógico e moral, e o sentido fundamental transcendental não implica uma contrariedade ou oposição, mas se refere a uma relação de subordinação, isto é, os significados formais ou essenciais dos termos subordinam-se aos seus sentidos transcendentais. A terceira exigência a que se obriga Suarez, mais difícil e que mais longamente o ocupa, é a admissão de que os três transcendentais não acrescentam realidade nova ou entidade nova ao *ens*, pois, se fosse o caso, seria preciso admitir que são coisas e, como tais, separáveis dele, mas não podem sê-lo, porque só podem existir num *fundamentum* ou *subjectum* e a distinção entre eles e o *fundamentum*, isto é, o *ens*, só pode ser de razão. Esses transcendentais são tomados como *conditiones concomitantes entis*, isto é, denominações que acompanham *a priori* o conceito do ser sem que lhe acrescentem uma *natura*, pois são idênticos a ele ou lhe são necessariamente concomitantes. Finalmente, Suarez conserva aquilo que, para muitos, é o traço mais decisivo dos transcendentais, qual seja, oferecem-se numa predicação *per privationem*: o uno será dito indiviso (não divisível), o verdadeiro será dito não fictício e não falso, e o bom será dito *perfectum* (sem carências e sem faltas), cabendo ao metafísico demonstrar que essas privações são de fato afirmações, ou negações da privação, isto é, *negationes negationis*, lembrando que

Scotus dissera que negar a negação é pôr a afirmação.<sup>14</sup>

A exposição espinosana reduzirá os três termos a denominações que não pertencem à natureza de ente algum, menos ainda à do ser enquanto ser, isto é, à substância e ao modo. Os transcendentais não são afecções do ser: o uno é um ente de razão; o verdadeiro, qualidade das ideias e não das coisas; o bom, a relação entre coisas segundo a utilidade. Dessa maneira, Espinosa afasta a suposição de que “todo ente é uno, verdadeiro e bom, mesmo que ninguém pense nisso”, ou, em outras palavras e na linguagem da Escola, que sejam “perfeições reais” que os seres possuiriam em si mesmos e não por consideração intelectual. Os *Cogitata*, porém, não se satisfazem simplesmente com o negar a validade das afecções transcendentais, mas ainda oferecem a gênese delas: o uno provém da comparação e do número; o verdadeiro nasce na retórica judiciária; e o bom resulta da separação entre uma coisa e sua natureza. A crítica do uno traz em seu bojo o novo conceito de substância; a do verdadeiro, a teoria da *idea vera*; a do bom, a teoria do *conatus* e uma nova articulação entre *essentia* e *natura*.

O capítulo final da primeira parte dos *Pensamentos metafísicos* constitui a peça mestra do trabalho de desconstrução filosófica da tradição que orienta a construção do edifício espinosano porque nesse capítulo o mau fundamento metafísico encontra-se inteiramente explicitado: a ciência transcendental é o ponto culminante da confusão entre nossas maneiras de conhecer as coisas e o investigar a natureza delas.

Começemos pelo *unum*.

O uno, escreve Espinosa, não significa coisa alguma fora do intelecto, prova disso estando em que aqueles que o tomam por uma alguma coisa real *extra intellectum* são incapazes de dizer o que ele acrescenta ao ente que afetaria. Por isso, “nós, em troca, dizemos que a *unidade* de modo algum

14 Peço desculpas por esse percurso intrincado, mas os estudiosos de Hegel hão de compreender do que estamos falando e o que Espinosa está recusando.

distingue-se da própria coisa, ou que nada acrescenta ao ente, mas é apenas um modo de pensar pelo qual separamos uma coisa de outras que lhe são semelhantes ou que de alguma maneira convêm com ela” (ESPINOSA, 2015b, p. 215).

Aceitando a tese da metafísica geral de que o uno e o ente são conversíveis e não se distinguem de maneira nenhuma, Espinosa não conclui que por isso ele seria uma afecção transcendental do ser, mas, ao contrário, que exatamente por isso é um modo de pensar, porque é o ato de comparar coisas externamente, sem referência à essência de nenhuma delas, pois do ponto de vista da natureza da própria coisa não há como distingui-la de si mesma. Espinosa prossegue indicando que “todos os metafísicos” passam do uno à unidade, conceituada por oposição à multiplicidade. Isso, porém, não nos faz ganhar clareza e distinção nenhuma, pois unidade e multiplicidade são modos de pensar com que efetuamos comparações extrínsecas entre as coisas sem que nada acrescentem para o conhecimento da natureza delas. “E não vejo o que mais resta a ser dito acerca de uma coisa clara” (ESPINOSA, 2015b, p. 215).<sup>15</sup>

Passemos ao *verum*. Escreve Espinosa:

Para que se percebam corretamente esses dois termos, *verdadeiro e falso*, iniciemos pela significação das palavras [*verborum significatione*], a partir do que transparecerá que não são senão denominações extrínsecas das coisas e não lhes são atribuídas senão retoricamente [*rhetorice*]. Mas porque o vulgo primeiramente encontra os vocábulos [*vulgus vocabula primum invenit*], que depois passam a ser usados pelos filósofos [*philosophis usurpantur*], por isso compete àquele que procura a primeira significação [*primam significationem*] de um vocábulo inquirir o que ele

15 Vale a pena observar que, enquanto Espinosa dedica ao uno apenas dois pequenos parágrafos, Suarez lhe dedica quatro longas de suas disputas (da IV à VII), nelas incluindo a questão da individuação e dos universais, que levam à teoria das distinções real, modal e de razão, que aparecerão, por exemplo, em Descartes e Leibniz. Para os interessados nas longas discussões da Escola sobre o *unum* ver Chaui (1999, cap. 4, pp.441 a 456). Essa discussão será retomada por Espinosa na Parte II dos CM ao tratar da unidade de Deus.

primeiro denotou para o vulgo; principalmente na falta de outras causas que, para investigá-la, pudessem ser retiradas da natureza da língua [*ex linguae naturae*] (ESPINOSA, 2015b, p. 215).

A argumentação se realiza em quatro movimentos. No primeiro, examinando a significação originária da palavra *verdadeiro*, Espinosa afirma que, primitivamente, em seu uso vulgar, o vocábulo se referia a narrativas: uma narrativa é verdadeira quando o fato narrado ocorreu efetivamente; falsa, quando nunca aconteceu em parte alguma. No segundo, indica que a palavra foi apropriada pelos filósofos, que a transferiram para o acordo entre a ideia e seu ideado, a ideia sendo tomada como narrativa das coisas ou da Natureza na mente. No terceiro, assinala que a transferência anterior se translada metaforicamente das ideias para as coisas, e o verdadeiro torna-se, então, propriedade delas, que, por isso, passam a ser chamadas de verdadeiras (ou falsas), como, por exemplo, quando se fala em ouro verdadeiro. No quarto, mostra que a translação metafórica se reifica e o verdadeiro torna-se transcendental, afecção universal do ser. A esse contínuo deslizamento semântico, Espinosa contrapõe a afirmação da identidade entre verdade e ideia verdadeira, como aquela existente entre a brancura e a coisa branca – pois onde poderia haver brancura senão na própria coisa branca? O percurso é concluído com a descrição da ideia verdadeira como clara, distinta e certa, que permite apontar o engano dos que falam em “*coisa incerta*” ou em “*coisa duvidosa*”, e com a declaração: “Não é mister demorar mais tempo em torno dessas coisas” (ESPINOSA, 2015b, p. 217).<sup>16</sup>

16 A discussão sobre o *verum* não contrapõe apenas Espinosa à Escola, mas abre duas ordens importantes de discussões espinosanas: 1. a da teoria tradicional da verdade como a correspondência entre ideia e coisa (*adaequatio intellectus rei*) e sobre o erro (temas do TIE e da *Ética II*, que inovam os conceitos de adequação e inadequação, tomados exatamente a partir de seu sentido linguístico primeiro, isto é, a ideia (e a ação) inteiramente determinada por sua causa e a ideia (e a ação) só parcialmente determinada por sua causa), criticam a teoria da adequação como correspondência entre ideia e coisa e se distanciam de Descartes, particularmente a respeito da causa do erro); e 2. a das discussões

O *ens* não é transcendentemente *verum*. Não só porque a verdade é propriedade da ideia e não da coisa, mas também por não precisarmos desse *malum fundamentum* para alcançarmos o conhecimento verdadeiro. Em Deus e em nós, a ciência não é determinada por algo exterior que precisaria ser verdadeiro em si para que pudesse determinar o verdadeiro para Ele e para nós.

Passemos ao *bonum*.

Enquanto a discussão sobre o ente real, fictício e de razão pertence ao que a Escola designa como *teoria das distinções*, a discussão sobre o *unum*, o *verum* e o *bonum* pertence ao que a Escola designa como *teoria das relações* – o *respectivum ad aliam*, a relação com outro bem como a comparação com outro. E assim como a teoria das distinções pressupunha a entificação de *realis, fictum, rationis*, isto é, como tipos distintos de seres, a teoria das relações essencializa *unum, verum, bonum*. Se o *unum* era fundamental para a metafísica/teologia da Trindade (o uno trino), o *verum* para a metafísica/teologia da Encarnação (um deus-homem ou um homem-deus), o *bonum* é decisivo para dar conta do livro do Gênesis: no penúltimo dia da criação, olhando as coisas que fizera, Deus “viu que eram boas”.

Agostinho, Tomás, Scotus e Suarez dizem que o *bonum* é a medida conforme ao grau da realização de uma essência – o seu *quantum* de ser – e o lugar por ela ocupado na ordem da criação. Em contrapartida, Ockham, ao recusar a realidade dos universais e afirmar a existência apenas de seres singulares, considera que a atribuição de bom ou mau a eles nasce de comparações e não de uma escala cósmica de essências. Como Ockham, Espinosa também leva a sério a ideia de relação e por isso mesmo desessencializa o *bonum*:

espinosanas sobre a linguagem, nas quais ele se aproxima e se distancia de Aristóteles e de Cícero, assim como se distancia de Agostinho e de Suarez, bem como se aproxima de seu amigo Koerbagh e se afasta de seu amigo Meijer. Essas discussões, iniciadas nos CM, são interessantes porque nelas encontramos os elementos que orientarão as análises da Bíblia no TTP, a crítica da linguagem no TIE e a abertura do prefácio da *Ética IV*. Para os interessados, ver Chauí (1999, Cap 4. pp. 456 a 508).

Uma coisa considerada sozinha [*res sola considerata*] não é dita nem *boa* nem *má* [*neque bona, neque mala*], mas apenas relativamente a outra [*respective ad aliam*], a qual conduz à aquisição daquilo que ela ama, ou o contrário; e por isso cada coisa [*unaquaeque res*], em relações diversas [*diverso respectu*], pode ao mesmo tempo [*eodemque tempore*] ser dita boa e má (ESPINOSA, 2015b, p. 217).

Decidindo-se, ao que tudo indica, pela posição nominalista, Espinosa considera que, exatamente por ser uma relação, o *bonum* não pode ser essencializado como uma denominação intrínseca de um ser. Consequentemente, retira-lhe o estatuto de afecção transcendental do ser. Essa decisão determina outras: a explicação do que seja a bondade de Deus, qual a razão de não haver bem metafísico, quais os sentidos de perfeição. Deus é dito bom porque é útil às coisas, uma vez que por Seu concurso as conserva no ser e, portanto, é descabida a pergunta se Deus seria bom antes da criação; o bem metafísico, “fora de toda relação”, resulta simplesmente da separação indevida entre uma coisa e seu esforço para perseverar no ser (seu *conatus*); perfeição se diz apenas em sentido relativo, exceto quando identificada com a própria essência da coisa. A bondade divina é relação com outro; a separação entre a coisa e seu *conatus* conduz à ficção finalista ou ao “bem metafísico”; a perfeição é idêntica à realidade da própria coisa e não um grau numa escala de essências.<sup>17</sup>

De maneira breve, Espinosa transforma o *bonum* transcendental numa fantasmagoria em que se afirmam de Deus muitos atributos que não lhe podem convir, como “criador, juiz, misericordioso etc.” E conclui: “por isso semelhan-

17 No TIE, mas sobretudo no prefácio da *Ética IV*, Espinosa retoma a etimologia ou a *prima significatio* de *perfectus* como uma obra considerada por seu autor como acabada, completa, terminada, e critica sua transformação num universal abstrato pelo seu emprego metafísico (ou comparativo) como grau de realidade numa escala de seres, escala que permitiria falar em seres mais perfeitos, menos perfeitos e imperfeitos.

tes argumentos não nos devem suscitar demoras” (ESPINOSA, 2015b, p. 219).<sup>18</sup>

#### ON METAPHYSICAL THOUGHTS

ABSTRACT: *Metaphysical Thoughts (Cogitata metaphysica)* are rarely treated by Spinoza’s commentators, except in footnotes, possibly because they were presented only as an Appendix to the *Principles of Cartesian philosophy*. However, I intend to show that this work deserves to be studied more closely, since it is a prolegomenon to Spinoza’s fundamental ideas, both in terms of criticism of the scholastic metaphysical tradition, still in force in Dutch universities in the 17th century, and in terms of criticism of Cartesian metaphysics.

KEYWORDS: Spinoza; scholastic metaphysics; transcendentals.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, M. (1999) *A nervura do real*. Vol. 1: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (2015) *Ética*. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. (2015b) *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica.

\_\_\_\_\_. (2015c) *Tratado da emenda do Intelecto*. Campinas: Edunicamp.

18 Os interessados na questão do *bonum*, podem ver Chauí (1999, cap. 4. pp. 508 a 536).