

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

DEUS SIVE NATVRA
SOBRE AS OBJEÇÕES DE PIERRE BAYLE NO *DICTIONNAIRE*
***HISTORIQUE ET CRITIQUE* À HIPÓTESE ESPINOSISTA DE UMA SÓ**
SUBSTÂNCIA

Andréa de Faria Franco Negrão

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do título
de Mestre em Filosofia

Orientadora
Profa. Dra. Lia Levy

Porto Alegre
2006

Índice

INTRODUÇÃO	3
CAPÍTULO 1 – APRESENTAÇÃO	6
§1 PIERRE BAYLE E O <i>DICIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE</i>	6
§2 O VERBETE “SPINOZA”	14
2.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES	14
2.2 PROPOSTA DE MAPEAMENTO	17
2.2.1 Justificativa	17
2.2.2 Mapeamento do artigo	18
2.2.3 O texto em suas linhas gerais	22
2.3 DOS ARGUMENTOS FORMULADOS CONTRA AS TESES DE SPINOZA	27
2.3.1 O foco do ataque à hipótese do monismo de substância	28
2.3.2 O procedimento: exame dos compromissos decorrentes da hipótese	29
a) Composição, Divisibilidade e Destruição: as decorrências de se supor uma substância única extensa	30
b) Contradição, Autofagia e Determinismo: as decorrências de se supor uma substância única pensante	38
CAPÍTULO 2 - ANÁLISE DE ARGUMENTOS	48
§1 O DUPLO PERCURSO PARA INVIABILIZAR A HIPÓTESE DO MONISMO DE SUBSTÂNCIA	48
§2– PRESSUPOSTOS E IMPLICAÇÕES DA CRÍTICA DE BAYLE À TESE DE UMA SUBSTÂNCIA ÚNICA EXTENSA	50
2.1 A ESSÊNCIA CONCEBIDA COMO ATRIBUTO	51
2.1.1 Distinção e Identidade na Ethica de Spinoza	57
2.1.2 A parte e o modo (I): a diversidade dos corpos e a simplicidade da substância extensa	66
2.2 A SUBSTÂNCIA EXTENSA CONCEBIDA COMO MATÉRIA	71
2.2.1 Divisibilidade e Infinito	80
2.2.2 A parte e o modo (II): a mutabilidade dos corpos e a eternidade da substância extensa	87
CAPÍTULO 3 - CONCLUSÃO	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

Introdução

É costume, entre os intérpretes de Spinoza, reconhecer que, por muito tempo, o verbete da enciclopédia de Bayle substituiu, para aqueles que quiseram refutar a *Ethica*, a própria leitura da obra¹. Em consequência disso, além de alcançarem uma inegável divulgação, as teses principais do sistema de Spinoza teriam sofrido também uma significativa deturpação. Que a *Ethica* tenha sido, desde a publicação das *Opera Posthuma* muito mais comentada do que lida era um dado manifesto; o próprio Bayle faria observações a esse respeito². De fato, ele procurava tranquilizar os que acreditavam que o livro fosse uma obra incendiária dizendo que o mesmo era tão obscuro que o vulgo jamais poderia tirar dali qualquer coisa que justificasse a impiedade ou atacasse os dogmas cristãos. Bayle acreditava que a fama do filósofo holandês naqueles anos que se seguiram à sua morte vinha menos da força do que era dito em seus textos e mais da debilidade dos ataques que a eles se fazia.

Apesar das observações de que a obra de Spinoza seria, afinal, inofensiva e da exortação a não se tentar refutá-la, Bayle, não só escreveu sobre a *Ethica*, mas, ao fazê-lo, reafirmou a idéia de que estaria diante do sistema ateu mais bem acabado da história da filosofia. É possível especular sobre as reais motivações que o autor do *Dictionnaire Historique et Critique* teria encontrado para insistir em uma empresa tão perigosa (segundo ele próprio), a saber: ao comentar a obra, correr o risco de não entender devidamente o que Spinoza propunha e, com isso, expor-se aos mais numerosos ataques e acusações; o que, mais uma vez, fortaleceria a posição do filósofo holandês, sem falar na promoção e difusão de suas idéias a partir de mais uma tentativa frustrada de refutá-las. Se o destino foi irônico com Bayle, isso não significa que o mesmo lhe tenha feito justiça.

A proposta desta dissertação de revisitar, hoje, as objeções feitas por Bayle às teses da *Ethica*, fundamentalmente às suas críticas ao monismo de substância, não deixa de ser,

¹ Vide, por exemplo, MOREAU, Joseph. *Espinosa e o Espinosismo*, p. 89; CHAUI, Marilena. *A nervura do Real*. p. 281 e MOREAU, Pierre-Françoise. “Spinoza’s reception and influence” in *The Cambridge Companion to Spinoza*, p. 408.

² “Não é verdade que os seus seguidores sejam em grande número. Muito pouca gente é suspeita de aderir à sua doutrina: e entre aqueles que são suspeitos disso, há poucos que a tenham estudado; e entre estes, existem ainda menos que a tenham compreendido (...) Mas eis aqui do que se trata: na visão dos Países Baixos chama-se Espinosista a todos aqueles que pouco têm da Religião e que não escondem muito isso. É dessa mesma forma que na França chamam-se Socinianos todos aqueles que se passam por incrédulos sobre os mistérios do Evangelho, ainda que a maior parte dessa gente não tenha jamais lido Socin, nem seus Discípulos.” (BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, p. 265.). Assim como esta, todas as traduções em que o nome do tradutor não for indicado explicitamente são de minha inteira responsabilidade e tomam por base as obras remetidas na nota. Para maiores informações sobre as obras, vide a bibliografia desta dissertação; sobre a edição do verbete “Spinoza” que eu considere para as traduções, vide também a nota 4 desta dissertação.

portanto, uma ocasião para examinar se a leitura de Spinoza desenvolvida no verbete é, de fato, tão limitada e caricatural como muitos sustentam ser. O motivo principal, porém, é aquele de mostrar porque o rótulo “ateísmo”, no contexto em questão, não é simplesmente uma acusação pietista, mas tem raízes muito mais profundas; afinal decorre, como será demonstrado, de uma meditação conscienciosa acerca de compromissos ontológicos sustentados na filosofia de Spinoza.

O resultado esperado é, então, a partir de um diálogo com Bayle, isto é, a partir da tentativa de respondermos (após entendermos) às objeções formuladas no verbete, encontrar uma direção para o olhar, visto que não são poucos os aspectos da *Ethica* que permanecem encobertos quando se tem fixa a atenção apenas no texto. A distância para a compreensão, será, portanto, Bayle a nos emprestar.

Apontar os principais desconfortos para a tradição filosófica, no que se refere às decorrências das teses sustentadas no primeiro livro da *Ethica* é, ao nosso ver, o mérito primeiro do verbete de Bayle. Para o leitor de hoje, com mais de trezentos anos de distância do debate, inúmeros pontos parecerão obscuros. Para o estudante que se pauta nos argumentos de autoridade, muitos problemas terão ficado para trás por serem considerados “pseudo-problemas” ou “questões datadas” que só fazem sentido no contexto de onde surgiram. Acreditamos, todavia que as críticas de Bayle podem propiciar um resgate de significados para uma obra tão lacônica como a *Ethica* de Spinoza. Afinal, mais do que compreender o funcionamento do maquinário importa entender as intuições que o sustenta e em que medida elas se concretizam no projeto da obra.

O trabalho a seguir será dividido, então, em duas partes: na primeira apresentaremos, após uma breve contextualização, os argumentos de Bayle contrapostos à tese da substância única de Spinoza. Na segunda parte da dissertação, faremos uma análise desses mesmos argumentos de modo que sejam explicitados os limites da interpretação bem como os aspectos mais contundentes das objeções. Trataremos, contudo, apenas de um certo grupo de objeções que têm em comum o fato de estarem dirigidas à atribuição da extensibilidade à substância. O diferencial destas objeções está em reforçar, mais do que as outras, a linha interpretativa adotada por Bayle que concebe a *Ethica* como sistema do ateísmo.

A análise dos argumentos, desenvolvida na segunda parte da dissertação, pretenderá mostrar que a leitura de Bayle da *Ethica* destaca um dos pontos mais originais da obra que é a tentativa de superação da ontologia da substância a partir das próprias categorias desta ontologia. A tese monista que afirma não poder existir nem se conceber outra substância que não seja Deus implica na negação da tese criacionista. Se não há criação e a substância do

mundo é eterna, o apelo a uma ordem transcendente que sirva de fundamento já não é mais necessária, afinal a própria realidade a ser explicada será auto-evidente e sua existência auto-suficiente.

Capítulo 1 – Apresentação

§1 Pierre Bayle e o *Dictionnaire Historique et Critique*

Entre os comentários que se seguem à publicação das *Opera Posthuma*³ de Spinoza, o verbete do *Dictionnaire Historique et Critique*⁴ aparece como um dos marcos mais importantes para a história do espinosismo. Pierre Bayle, o autor, além de retomar as críticas dos opositores imediatos⁵ do filósofo, torna-se a grande referência para o século seguinte⁶, sobretudo, no que diz respeito à *Ethica*.

Apesar do tom indignado com que Bayle procura demarcar a sua posição diante da filosofia de Spinoza, biograficamente há mais elementos para uma aproximação⁷ do que aspectos que reforcem aquele suposto confronto anunciado em diversos trechos do verbete⁸.

³ As *Opera Posthuma* de Spinoza, cuja publicação data de 1677, reunia o *Compêndio de Gramática Hebraica* (*Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*); o *Tratado da Reforma do Entendimento* (*Tractatus De Intellectus Emendatione*); a *Ética* (*Ethica More Geometrico Demonstrata*); o *Tratado Político* (*Tractatus Politicus*) e, ainda, um grande número de cartas, dentre as quais, as cartas a Oldenburg, a Blyeenberg e a Meyer.

⁴ BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique* (1697), Amsterdam, chez Reiner Leers; 4 parties en 2 vols. in folio. A edição que utilizarei neste trabalho não será, contudo, a primeira edição da obra, mas a edição disponibilizada na rede internacional de computadores pelo projeto ARTFL da Universidade de Chicago (ver bibliografia). O texto utilizado, no caso, é o da edição de 1740 que consiste em uma cópia da edição de 1730, mantendo, inclusive, a mesma paginação.

⁵ Dentre eles Aubert de Versé (*L'Impie Convaincu ou Dissertation contre Spinoza*, 1684); P. Poiret (*Cogitationum Rationalium de Deo, Anima et Malo...*, 1685); C. Wittich (*Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza, et Commentarius de Deo et ejus Attributis*, 1690) e Velthysen (*Tractatus de Cultu Naturali, et Origine Moralitatis*, 1680). V. nota (P) do verbete “Spinoza” do *Dictionnaire Historique et Critique*.

⁶ O artigo da *Encyclopédia* de Diderot e D’Alembert dedicado a Spinoza reproduz boa parte dos argumentos apresentados no verbete do *Dictionnaire* de Bayle e, como nos lembra Emilia Giancotti Boscherini (BOSCHERINI, E.G., “Le matérialisme chez Spinoza”, *Revue Internationale de Philosophie*, n. 119-120, Bruxelles, 1977), constitui a linha interpretativa dominante até a “renascença espinosista,” que irá ocorrer no final do séc. XVIII, na Alemanha, com a famosa “querela do panteísmo.” (v. MOREAU, Joseph. *Espinosa e o Espinosismo*, p. 89).

⁷ Para uma opinião similar, v. VERNIÈRE, Paul. *Spinoza et la pensée Française avant la Révolution*, tome I, Presses Universitaires de France, Paris 1954. p. 288.

⁸ Ainda que nos pareça exagerado afirmar que o verbete “Spinoza” constitua uma peça de acusação ao filósofo (cf. CHAUI, M. *A Nervura do Real- Imanência e Liberdade em Espinosa*, vol. 1, p.p. 282 e subsequentes) há trechos, localizados sobretudo na nota (N), em que Bayle aponta não só o que, segundo ele, é problemático no sistema de Spinoza mas também aquilo que é avesso ao bom senso do homem de bem. É o caso, por exemplo, de quando afirma: “Ele (Spinoza) debita, porém, as mais infames e as mais furiosas extravagâncias que se possa conceber e infinitamente mais ridículas do que aquelas dos poetas com relação aos deuses do paganismo;” ou ainda “Um bom espírito mais preferiria desbravar a terra com os dentes e as unhas do que cultivar uma hipótese tão chocante e tão absurda como aquela”; e também “Houve filósofos ímpios o suficiente para negar que haja um Deus, mas eles não chegaram a ser tão extravagantes a ponto de dizer que se ele existisse não possuiria de

Pierre Bayle (1647-1706), tal qual Baruch d'Espinoza⁹ (1632-1677), pertencia a uma comunidade de imigrados que havia encontrado refúgio nos Países Baixos com o decreto de tolerância promulgado pela União de Utrecht.¹⁰ Calvinista de nascimento e originário de Carla-le-Comte (atual Carla-Bayle, em homenagem ao próprio, localizada no distrito de Ariège, na região francesa dos Sul-Pirinéus), Bayle, mesmo afastado do que se passava em seu país, não deixou de sofrer as conseqüências da política anti-protestante de Luís XIV;¹¹ entre outros acontecimentos¹², o seu irmão mais velho, o pastor Jacob Bayle, é preso em Bordeaux e morre na prisão no ano de 1685; o ocorrido parece ter influenciado na composição da obra *Ce que c'est que la France toute catholique*,¹³ publicada em 1686.

Apesar de uma biografia conturbada, Bayle encaminhou-se muito mais em direção à tolerância religiosa do que em defesa da ortodoxia; o que o levou a ser mal visto pela comunidade protestante de Rotterdam e, ainda que não fosse expulso da mesma (tal qual Spinoza fora expulso da comunidade judaica de Amsterdã) chegou a ser acusado de emissário da França e inimigo do protestantismo após a publicação do controverso *Avis aux Réfugiés* (1690), texto crítico acerca da posição política dos refugiados franceses na Holanda.¹⁴

Antes de estabelecer-se definitivamente em Rotterdam, em 1681, como professor de filosofia da *École Illustre*, Bayle já havia passado por Genebra, Rouen, Paris e ensinado na academia protestante de Sedan. Além de professor, Bayle exercia também a atividade de

nenhum modo uma natureza perfeitamente bondosa”. BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (N), p. 261.

⁹ Utilizaremos, ao longo do texto, não este que parece ser o nome de batismo do filósofo (sobre as imprecisões a esse respeito, v. MOREAU, J. *Espinosa e o Espinosismo*, n. 1), mas a sua forma latinizada, que conta com uma maior difusão entre os comentadores.

¹⁰ Em 1579, sete províncias do norte dos Países Baixos se unem sob a liderança de Guilherme, príncipe de Orange e se auto-declaram independentes do domínio espanhol. Pelos termos da união, cada província geria os próprios negócios através dos chamados “Estados Provinciais” e mandava delegados aos Estados Gerais para debater interesses coletivos da União.

¹¹ Em 1685 o Édito de Nantes é revogado na França, pondo fim a um período de tolerância com os seguidores do protestantismo.

¹² A academia reformada de Sedan, onde Bayle era professor, foi fechada em 1681; seu livro *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg* foi queimado em praça pública em Paris no ano de 1683.

¹³ V. BAYLE, Pierre. *Oeuvres Diverses*, vol. II.

¹⁴ Há controvérsias sobre a autoria da obra que, como tantas outras, Bayle não assinou. De todo modo, Pierre Jurieu, antigo protetor e posterior desafeto de Bayle não tinha dúvidas sobre a autoria do texto, começando, então uma longa querela cuja culminância foi a destituição de Bayle do cargo de professor na *Ecole Illustre* de Rotterdam. (Cf. LABROUSSE, Elisabeth. “Introduction Historique” in BAYLE, P. *Oeuvres Diverses*, vol. II, p. XVIII).

jornalista, fundando, em 1684, as *Nouvelles de la République des Lettres*¹⁵, um periódico filosófico de grande visibilidade na época.

O inovador desta publicação não estava tanto em sua concepção, que era, quanto ao tipo de conteúdo, bastante similar ao do conhecido semanário *Journal des Sçavans*, mas, sobretudo, no fato de ser um periódico de língua francesa, impresso em Amsterdã e não em Paris; o que teria, entre outras coisas, divulgado a literatura francesa no norte da Europa, contribuindo na gestação do século das luzes, já que o seu êxito dá ensejo a outros empreendimentos similares como a *Bibliothèque Universelle* (1686-1693) e a *Bibliothèque Ancienne et Moderne* (1714-1727)¹⁶.

Em 1693, recém afastado da carreira acadêmica e já tendo abandonado a redação das *Nouvelles de la République des Lettres*, Bayle passará a se dedicar integralmente ao seu projeto mais ambicioso: a confecção do *Dictionnaire Historique et Critique*. O *Dictionnaire*, segundo o seu autor¹⁷, foi pensado inicialmente como uma resposta crítica aos equívocos cometidos por Louis Moréri em seu *Grand Dictionnaire Historique* (1674) e também por outros que compuseram obras similares. Todavia, como as correções a serem feitas versavam principalmente sobre mitologia, sobre as famílias romanas, seus deuses e heróis e por este assunto interessar apenas a um público restrito, Bayle, acaba decidindo mudar os planos. Divide, então, a composição dos artigos em duas partes; uma parte propriamente histórica, constituída por uma narrativa sucinta dos fatos - sobretudo os de cunho biográfico - e uma outra de comentários, reunindo os mais diversos materiais: provas, discussões, retificações dos erros de outros autores que comentaram o assunto, repercussões filosóficas, entre outros.

Quanto a sua forma de exposição, esta obra traz a marca característica das composições de Bayle, para quem a filosofia parecia significar “exame de argumentos, análise do discurso, esclarecimento lógico da relação entre premissas e conclusão.”¹⁸ Uma tal orientação, que busca examinar a conexão conceitual a fim de atestar a sua legitimidade assim como levar às últimas conseqüências os pressupostos de que parte, está presente na estrutura mesma dos livros e artigos que publicou, transparecendo, em alguns casos, no

¹⁵ O 1º fascículo data de março de 1684, mas vai estar nas livrarias holandesas apenas em maio. A partir de julho do mesmo ano, o periódico passará a sair todo 1º dia do mês. (Cf. LABROUSSE, Elisabeth. “Introduction Historique” in BAYLE, P. *Oeuvres Diverses*, vol. I, p. IX)

¹⁶ V. LABROUSSE, Elisabeth. *opus cit.*, p. XIII.

¹⁷ V. BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, vol. 1, Préface, pp. ii-iii.

¹⁸ MORI, Gianluca. *Bayle Philosophe*, Honoré Champion, Paris, 1999. p. 33.

próprio título da obra.¹⁹ Ela contribuiu para imprimir à escrita bayliana o tom da polêmica, presente em praticamente todos os seus textos.²⁰ É preciso, contudo, não perder de vista a separação entre o que é argumento e o que é ornamento; o que resulta de noções claras, solidamente embasadas e conectadas e o que é posto em relevo apenas retoricamente²¹.

Vale lembrar ainda que os ataques de Bayle não se dirigem preferencialmente aos axiomas gerais sustentados pelos seus oponentes; coerente com a sua crítica ao dogmatismo na filosofia,²² eles tinham como alvo, predominantemente, a aplicação desses axiomas. Os trechos a seguir, tirados, respectivamente, dos artigos “Manichéens”²³(i) e “Spinoza”(ii) fornecem uma ilustração dessa idéia:

(i) Seu ponto fraco [o da seita dos maniqueus] *não consistia*, como parece num primeiro momento, *no dogma dos dois princípios*, um bom e outro mal; *mas nas explicações particulares que ela [esta seita] tirava disso*.²⁴ [*Acréscimos e grifos meus*].

(ii) Não se pode esquecer que este ímpio [Spinoza] não conheceu, absolutamente, *as decorrências inevitáveis de seu sistema*, pois ele escarnece da aparição de espíritos (...) *se ele tivesse raciocinado conseqüentemente*, não trataria como quimera o medo dos infernos.²⁵ [*Grifos meus*].

Quanto ao conteúdo filosófico do que publicou, Bayle, com sua dialética, legou-nos uma série de embaraços (não são poucas as controvérsias que envolvem os seus intérpretes). Mesmo para os contemporâneos do filósofo, as dúvidas se impunham; o que se verifica, por exemplo, com a demanda de explicações para alguns artigos²⁶ do *Dictionnaire*, publicadas na segunda edição da obra. Os objetivos de tais esclarecimentos parece ter sido o de tranquilizar

¹⁹ As obras principais de Bayle são: as *Objectiones primae in libros quatuor de Deo, anima et malo, cum responsionibus authoris* (contra as teses cartesianas de P. Poiret); os *Pensées Diverses sur la Comète* (uma análise crítica acerca da superstição popular); a *Critique Générale de l'Histoire du Calvinism de M. Maimbourg* (uma obra polêmica como indica no título, em que Bayle toma partido dos huguenotes); o *Commentaire Philosophique* (um ataque mordaz à intolerância dos teólogos, independentemente da origem religiosa professada); o *Avis aux Réfugiés* (outra obra crítica que custou a Bayle a amizade de Pierre Jurieu e o seu posto de professor na *Ecole Illustre*); o *Dictionnaire Historique et Critique* e a *Continuation des Pensées Diverses* (obra em que Bayle conclui pela impossibilidade de se responder, a partir da teologia, às objeções dos ateus).

²⁰ Cf. LABROUSSE, Elisabeth. *opus cit.*, p. VII. A autora ressalta, porém, que este tom é menos acentuado no *Dictionnaire Historique et Critique*.

²¹ Gianluca Mori, sustenta que a escrita de Bayle é fundamentalmente ambígua e que esta ambigüidade deriva, exatamente, da mistura de teses especulativas e ornamentos retóricos, estes últimos destinados a suavizar o impacto da argumentação. (Cf. MORI, Gianluca. *Opus cit.*, p. 22).

²² Cf. VERNIÈRE, Paul. *Opus cit.*, pp. 305-306.

²³ Manteremos ao longo do trabalho o título dos textos na língua original para que o leitor interessado em ir à fonte não se equivoque e procure exatamente pelo título que constará na obra. As citações, contudo, serão traduzidas, pois trata-se exatamente daquilo cuja compreensão está em questão. Se o idioma de Bayle foi mal compreendido, a tradução do texto poderá explicitá-lo, ao passo que se a mesma fosse feita na língua original os equívocos permaneceriam encobertos.

²⁴ BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, t. III, p.303.

²⁵ BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, t. IV, p. 418

(não se sabe se de modo sincero ou fingido), os leitores mais ortodoxos. No corpo do artigo “Manichéens,” comentando o assunto, Bayle afirma:

Neste artigo; como naquele sobre os *Marcionites*, naquele sobre os *Pauliciens* e em alguns outros; há certas coisas que chocaram muitas pessoas; que pareceram a elas capazes de fazer crer que eu quis favorecer o maniqueísmo e inspirar dúvidas aos leitores cristãos. Advirto, aqui, que encontrar-se-á, ao final desta obra, um esclarecimento que mostrará que o mesmo não é capaz de colocar em dúvidas os fundamentos da fé cristã.²⁷

Podemos dividir os intérpretes de Bayle a partir da segunda metade do séc. XX em duas tendências: (i) para os estudiosos do protestantismo francês²⁸, Bayle seria um autêntico filósofo fideísta, ou seja, um filósofo que, tal qual Montaigne, Pascal e Kierkegaard, “[é cético] em relação à possibilidade de obtermos conhecimento por meios racionais sem possuímos alguma forma de verdade básica, conhecida pela fé (isto é, uma verdade que não se baseie em nenhum tipo de evidência racional);”²⁹ (ii) para os “revisionistas,”³⁰ intérpretes, sobretudo, da “*école italienne*,” Bayle seria um filósofo libertino, um livre pensador cuja crítica à religião teria sido dissimulada em virtude de uma estratégia particular de comunicação.

A primeira tendência encontra forças justamente no artigo “Spinoza”, mais precisamente na nota (O), em que Bayle, ao se perguntar pelas dificuldades que Spinoza teria enfrentado e que o teriam levado a assumir uma outra alternativa para sua metafísica, conclui dizendo que “a hipótese ordinária [que a matéria seja eterna e diferente de Deus; que houvesse sido criada a partir de nada e de que Deus, um espírito infinito e soberanamente livre, tenha

²⁶ Os artigos “Manichéens”, “Pyrrhon”, “Athées” entre outros.

²⁷ BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, tome III, p. 307.

²⁸ Cujas principais expressões são de Elisabeth Labrousse, autora de, entre outras obras, *Pierre Bayle, t.I, Du Pays de Foix à la cité d'Érasme, la Haye*, M. Nijhoff, 1963; *Pierre Bayle, t. II, Heterodoxie et Rigorisme*, La Haye, M. Nijhoff, 1964.

²⁹ Esta definição do fideísmo se encontra em Richard Popkin (POPKIN, Richard. *História do Ceticismo – de Erasmo à Spinoza*, Livraria Francisco Alves Editora, Rio de Janeiro, 2000. [Tradução para o português: Danilo Marcondes] p.20 e se diferencia, segundo este autor de uma concepção católica do fideísmo, para a qual “fideístas são aqueles que negam à razão qualquer papel ou função na busca da verdade, seja antes ou depois da aceitação da fé”(p. 22). Segundo afirma, estaria em questão na distinção de ambas as compreensões o próprio embate entre o pensamento reformista e o catolicismo romano visto que este último tomara o fideísmo como uma falta grave do protestantismo, condenando-lhe como heresia; ao passo que os protestantes não-liberais acreditavam que o fideísmo era um elemento fundamental do cristianismo, presente, nos ensinamentos de São Paulo e Santo Agostinho. (Cf. POPKIN, R.. *Opus cit.*, p. 22)

³⁰ O termo é utilizado por Richard Popkin em resposta a D. P Walker (Carta de 12 de outubro de 1967 em resposta a “*Subversive Activities*”, 23 de março de 1967) para se referir aos intérpretes de Bayle que se opunham à tradição exegética inaugurada por Elisabeth Labrousse, defensores da idéia de que o apelo de Bayle e outros contemporâneos seus a fé para responder questões para as quais a razão seria impotente não era um apelo sincero.

produzido uma obra como o mundo] comparada àquela dos espinosistas,³¹ naquilo que elas têm de claro, mostra-se, a nós, mais evidente. E quando ela é comparada com a outra, naquilo que elas têm de obscuro, parece menos oposta à luz natural.”³² Diz ainda que há uma grande diferença entre não compreender a possibilidade de um objeto e compreender a impossibilidade [do mesmo].”³³ Spinoza teria, portanto, “abandonado coisas em que o pior que se pode dizer é que a falibilidade de nossa razão não nos permite conhecer claramente que elas sejam possíveis, e se enreda[do] em outras cuja impossibilidade [nos] é manifesta.”³⁴

Em suma, Bayle estaria defendendo neste texto a idéia de que existem verdades que se colocam além do alcance da razão e que, ainda que nós não possamos compreendê-las, acreditar nelas pode ser prudente e mesmo confortante. Prudente, pois o bom senso apregoa que o costume seja mantido contra as pretensões dos inovadores; ou seja, se estamos diante de duas hipóteses igualmente problemáticas, é preferível permanecer com a antiga do que substituí-la pela nova. Confortante, porque a hipótese ordinária “nos promete um bem infinito depois dessa vida e nos fornece mil consolações nesta aqui, ao passo que a outra [a hipótese espinosista] não nos promete nada fora deste mundo e priva de nós a confiança.”³⁵

Os que se opõem a uma tal leitura e que defendem a tese de que o fideísmo de Bayle não era sincero, mas apenas uma maneira de evitar problemas com as autoridades políticas de seu tempo, lêem essa mesma nota com outros olhos. Consideram um pressuposto importante não perder de vista que a escrita bayliana não se coloca à disposição da compreensão de qualquer leitor. Segundo Gianluca Mori,³⁶ “O leitor de Bayle deve ser atento, vigilante, desconfiado e, sobretudo, bastante paciente pois, algumas vezes, é preciso atingir a página 300 para ler as coisas mais importantes”.³⁷ E, por isso, acredita, haveria entre aqueles uma espécie de seleção natural, o que, seguramente, não ocorreria, segundo Mori, por acaso. Em defesa dessa idéia, são elencados dois elementos: em primeiro lugar, Bayle, diferentemente dos iluministas franceses, para os quais servirá como referência no século seguinte, não esperava do seu público uma capacidade analítica sofisticada ou mesmo um interesse

³¹ A hipótese de que entre Deus e a matéria não exista uma distinção real; que, portanto, a matéria não teria sido criada, visto que é eterna; e, por fim, que Deus é causa tanto daquilo que consideramos uma bem quanto daquilo que consideramos uma mal visto que a sua potência criadora não se constringe por nenhuma providência mas age de um modo necessário e segundo todas as suas forças, isto é, o que Deus pode fazer Ele o faz.

³² BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza,” p. 262.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, p. 263 .

³⁶ V. o artigo: MORI, Gianluca. “Interpréter la philosophie de Bayle” in *Proceedings of Le Carla-Bayle’s Congress*, 1999.

³⁷ MORI, Gianluca. *Opus cit.*, p.2

profundo em julgar as questões com um espírito imparcial. Conforme ele afirma: “De cem mil leitores, a muito custo haverá três (...) que sejam capazes do discernimento que é preciso ter quando se trata de julgar um livro em que, ‘as opiniões mais comuns, se opõem as idéias de um raciocínio exato e metafísico.’”³⁸

O segundo elemento refere-se ao “tipo ideal” de leitor para quem Bayle estaria, de fato, se dirigindo. No artigo “Marcionites” do *Dictionnaire Historique et Critique*, Mori aponta para a caracterização deste tipo. Diz Bayle naquele verbete que além dos leitores que permanecem na superfície do texto, sem levar em consideração as relações lógicas estabelecidas entre as partes do argumento, há os que raciocinam e que se demoram justamente na comparação entre as objeções e as respostas.³⁹ Diante de uma tal consideração, cada camada do texto de Bayle torna-se relevante para a compreensão daquilo que se estaria realmente querendo afirmar. A nota (O) do artigo “Spinoza” não poderia, portanto, ser lida isoladamente.

De fato, nos indica Mori, se o discurso de Bayle é considerado integralmente, nota-se que, um pouco antes do suposto argumento fideísta, o autor do verbete nos reenvia aos artigos “Manichéens”, “Marcionites” e “Pauliciens” (subnota 100) a fim de ilustrar a dificuldade que existe em se pensar em um princípio único para o mundo que seja causa exclusiva do bem, diante da existência do mal. Remeter-se a esses artigos, segundo Gianluca Mori não é somente expor as dificuldades da tese cristã, mas é também (e é isso que interessa frisar) enviar à recusa de uma estratégia que tenta resolver o problema valendo-se do discurso sobre os limites da razão e subsequente apego às crenças de fé.

Nos artigos em questão, sobretudo em “Manichéens” e nos esclarecimentos que lhe complementam, os argumentos pautados na distinção ‘contra a razão’ e ‘além da razão’ assim como aqueles fundados na consolação do espírito são terminantemente recusados por Bayle. A questão em disputa no artigo “Manichéens” é aquela sobre a origem do mal. Bayle a trata a partir da controvérsia entre Melissus, partidário da tese de que haja no mundo apenas um princípio, perfeito, infinito e causa do bem, e Zoroastro que defende a idéia de dois princípios, um causa do bem e outro do mal. Este último, segundo o autor do *Dictionnaire*, teria seu ponto forte em argumentos *a posteriori* enquanto que o outro tiraria sua força de razões *a*

³⁸ BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*. “Charron.”; citado por MORI, Gianluca. *Opus cit.*, p. 2.

³⁹ Mori aponta em seu texto que há em Bayle uma oposição bastante freqüente entre “opiniões mais comuns” e “raciocínio exato e metafísico.” Enfatiza, contudo, que não se trata de opor as opiniões comuns à razão em geral, quer dizer, a um corpo de verdades dogmáticas, absolutas, obtidas de modo definitivo. Trata-se, ao invés, de opô-las ao raciocínio, o que, no seu jargão quer dizer, sobretudo, as relações que se estabelecem entre as premissas e a conclusão (MORI, Gianluca. *Opus cit.*, p. 3)

priori. Bayle descreve, então, ambos os argumentos, introduzindo, a seguir, a idéia de que um sistema deve, para se sustentar devidamente, estar apoiado, não apenas em noções claras e distintas, mas também ser bem sucedido em explicar aquilo que ocorre no mundo. Demonstrará, por fim, que, apesar de uma explicação coerente, a hipótese de um princípio único não é capaz de explicar, de forma convincente, os fenômenos que ocorrem na natureza⁴⁰. Já a hipótese dos dois princípios, sendo muito mais convincente nesse último aspecto, não cumpre, totalmente, aquelas primeiras exigências visto que repugna à razão a idéia de dois princípios, ambos eternos, ambos independentes, mas, apesar de tudo, capazes de conter um os desígnios do outro.

A controvérsia entre Melissus e Zoroastro demonstra, segundo Bayle, que não é preciso recorrer à luz da revelação para explicarmos a origem do mal e, ainda que Melissus não tenha conseguido dar uma resposta definitiva aos partidários da tese dos dois princípios⁴¹ ele teria sido melhor sucedido ao responder as objeções maniqueístas do que aqueles que acreditavam ser necessário, para tanto, fiar-se na fé.

Nos esclarecimentos sobre esse mesmo artigo, Bayle afirma, ainda, que: “uma objeção [como aquela de Zoroastro a Melissus ou, generalizando, a de Spinoza à tese cristã] que se funda sobre noções suficientemente distintas permanece igualmente vitoriosa seja quando nada se responde, seja quando se fornece uma resposta que nada se pode compreender.”⁴² Afinal, continua ele, não poderíamos tomar igual partido em favor de um homem que nos objeta aquilo que nós e ele concebemos claramente e de um outro que consegue defender-se apenas por meio de respostas sobre as quais nós e ele próprio nada compreenderíamos.

⁴⁰ Para Melissus, Deus não é causa do mal moral, mas apenas do mal físico. Já o homem, por ter sido criado livre e por optar por fazer o mal, é o único responsável pelo mal moral. Agindo assim, ele sofrerá, pois, o mal físico, o qual resultará, por sua vez, da justiça divina, constituindo-se, na verdade, como um bem. O mal físico, portanto, não é chamado assim senão impropriamente. Trata-se de um mal apenas para aqueles que o sofrem, mas para a natureza como um todo trata-se de um bem, visto que a justiça volta a se restabelecer. Segundo Bayle, esta não seria uma boa explicação, pois o homem que, afinal, é criatura, foi determinado, portanto, por uma causa, não podendo ser ele causa de algo que contradiga sua natureza (ele não pode ser causa absolutamente indeterminada, ou seja, causa livre, para fazer o bem ou o mal, se o princípio que o determinou o fez para o bem). Se ele faz o mal, ou Deus o determinou para que ele assim o fizesse (o que seria absurdo), ou Deus, deixando isso indeterminado, sabia da possibilidade de que o deixando indeterminado, o mal pudesse daí resultar. Mas então Deus já não seria mais princípio exclusivo do bem, pois se dele resulta algo indeterminado, resulta algo que tem a possibilidade de vir a gerar o mal. (v. BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, t. III, “Manichéens” (D), p. 305).

⁴¹ Vide BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, tom. III, “Manichéens,” (G).

⁴² Vide BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, tom. IV, “II Eclaircissement - sur les athées,” p. 630.

§2 O verbete “Spinoza”

2.1 Considerações Preliminares

O verbete “Spinoza” assim como os outros verbetes do *Dictionnaire Historique et Critique* tem o formato de um “hipertexto”, cujo corpo reenvia o leitor a uma série de notas agregadas a ele. Não se trata simplesmente de referências de pé de página, pois tanto o texto principal quanto as notas para as quais ele nos remete possuem suas próprias referências. A numeração é dada alfabeticamente e numericamente. As notas são organizadas por meio de letras maiúsculas [de (A) até (Z)] e as referências vinculadas ao texto principal, por meio de letras minúsculas [de (a) até (o) e de (a) até (c) nos acréscimos posteriores]. As referências relativas às notas possuem numeração que segue de [(1) até (176)].

O texto do verbete que se apresenta em primeiro plano não é muito longo, estendendo-se (na edição⁴³ que apresenta, em primeiro lugar, este texto, para só depois, ao final dele, reenviar às notas, e cujas fontes, quer deste texto em primeiro plano, quer das notas, possuem praticamente o mesmo tamanho) por 5 páginas e meia (pp. 416-421) de um total de 51 páginas e meia (pp. 416-468). As informações veiculadas neste texto não chegam a compor uma totalidade relacionada, o que dá, ao leitor, a impressão de que as notas para as quais o texto serve de introdução tenham sido agrupadas posteriormente. Os trechos a seguir, podem bem ilustrar essa que é uma percepção imediata de quem se dirige ao artigo:

Com respeito a esses últimos [os filósofos orientais] é suficiente ler aquilo que informei na nota (D) do artigo sobre o Japão e aquilo que digo aqui concernente à teologia de uma seita de chineses (B). Não consegui saber nada de particular no tocante à família de Spinoza, mas se é levado a crer que ela fosse pobre e pouco considerável (C). Ele estudou a língua latina com um médico (a) que ensinava em Amsterdã (...)⁴⁴

Ele morreu, dizem, plenamente persuadido de seu Ateísmo e tomou as precauções para impedir que, em caso de necessidade, sua inconstância viesse a público (S). Se ele tivesse raciocinado conseqüentemente não teria tratado por quimera o medo dos Infernos (T). Seus amigos acreditavam que por modéstia ele não desejou dar seu nome a um séqüito (U).⁴⁵

Acerca do seu conteúdo, o verbete “Spinoza” segue, grosso modo, a mesma orientação dos demais; tem como fio condutor a biografia, passa pelas influências sofridas, pela doutrina proclamada e pelas críticas recebidas; procura trazer, ainda, correções de dados veiculados na

⁴³ BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, Nouvelle Édition, 16 vols. Desoer Libraire Rue Christine, Paris, 1820. pp. 416-468.

⁴⁴ BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, t. IV, “Spinoza.” p.p. 253-254.

⁴⁵ BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, p.265

literatura disponível à época como, por exemplo, a indicação de Vigneul Marville⁴⁶ de que seria Spinoza o judeu a que Huet⁴⁷ estava se referindo em sua *Démonstration Évangélique*⁴⁸ ou ainda a observação de Chevreau⁴⁹ de que Spinoza teria recusado o convite para ser de professor em Heidelberg em função de uma suposta cláusula do contrato: não dogmatizar.

Mesmo que a estrutura do verbete não destoe muito da estrutura dos outros verbetes, há, entretanto, duas particularidades que importa considerar: a primeira delas é uma extensão acima da média se consideramos o texto em primeiro plano somado às notas e subnotas do mesmo; de fato, as notas percorrem todo o alfabeto e Bayle ainda precisa recorrer a letras dobradas para acrescentar mais cinco notas à segunda edição [(AA), (BB), (CC), (DD), (EE)]; a outra concerne, justamente, ao teor dessas notas acrescentadas, que apresentam, em sua maior parte, as réplicas de Bayle às críticas recebidas com a publicação da primeira edição. Em outras ocasiões em que as teses de Bayle geraram polêmica, a resposta desse autor aos seus objetores não chegou a ser reunida no próprio corpo do verbete.⁵⁰

Um outro fator diferencia, ainda, as notas acrescentadas ao verbete “Spinoza” de outros adendos ao texto original do *Dictionnaire*, a saber, o interlocutor a quem Bayle se dirige. Na polêmica que conduz aos “Éclaircissements,”⁵¹ por exemplo, é ao cristão ortodoxo que Bayle irá se explicar e mesmo defender os seus escritos da acusação de atentado contra a religião, ao passo que em (CC) e (DD) é sobretudo o apologista do sistema de Spinoza (considerado por Bayle o sistema do ateísmo por excelência) a quem Bayle procura responder.

Diante de tais considerações a respeito do conteúdo e, sobretudo, da forma do verbete, poderíamos ser levados a empreender uma análise focalizada em uma ou outra nota, particularmente; afinal, uma primeira percepção nos encoraja a acreditar que as notas sejam mais ou menos independentes e que estariam encerrando cada qual uma idéia completa. Seria possível privilegiar, então, a nota (N), em que o autor apresenta sucintamente a doutrina estabelecida com as *Opera Posthuma* de Spinoza e a sua refutação definitiva; ou talvez a nota

⁴⁶ Bayle cita o trecho da obra de Marville que aqui transcrevemos “O judeu, ou melhor, o ateu de que fala Mr. Huet no prefácio de sua *Démonstration Évangélique*, sem o nomear, e que lhe forneceu material para escrever este douto livro, é o famoso Benedictus Spinoza com quem ele teve intensos colóquios em Amsterdã concernentes à Religião” (Vigneul Marville, *Mélang.* tome II, pag. 320, Edit. De Holland citado por BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, subnota 152)

⁴⁷ Vide nota anterior

⁴⁸ Cf. Nota (AA).

⁴⁹ Cf. Nota (H), (58).

⁵⁰ E.g. a resposta de Bayle aos críticos do artigo “Manichéens” e aos críticos do artigo “Pirrhon” foram publicadas nos “Éclaircissements” que aparecem na segunda edição (Vide BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, tome IV, pp. 630- 641 e 641- 647, respectivamente.)

⁵¹ Vide BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, vol. IV.

(O), em que Bayle aponta as dificuldades que teriam levado Spinoza a defender um ponto de vista tão heterodoxo quanto a tese da substância única e como, a partir dela, pretenderia resolver os impasses oriundos da doutrina cristã no que se refere a origem da matéria e à existência do mal; do mesmo modo poderíamos nos dirigir à nota (P), em que, após apresentar ao leitor uma lista considerável dos adversários de Spinoza e suas respectivas obras, Bayle fornece um exemplo de debilidade de princípio sobre o qual estaria assentado o sistema do filósofo holandês, a saber a 5^o proposição do primeiro livro da *Ethica*, proposição esta que constituiria, nos termos de Bayle, o “calcanhar de Aquiles” do texto, visto que desprezaria a diferença entre indivíduo, espécie e gênero, derivando, daí, conseqüências insustentáveis.

Não podemos perder de vista, porém, que os argumentos apresentados em (N) nada encerram de original,⁵² configurando-se muito mais como uma coletânea daquilo que os primeiros críticos de Spinoza já lhe haviam objetado; e que as dificuldades da tese ortodoxa; que concebe a matéria eterna e diferente de Deus (resultado, portanto, de uma criação *ex nihilo*), assim como a existência do mal em um mundo criado por um Deus onipotente e sumamente bom; não obteriam resposta, ou seja, uma solução afirmativa tal qual alguns leitores esperavam,⁵³ do modo como Bayle parece sugerir em (O), i.e., por meio de um simples apelo à distinção entre estar “além da razão” e ir “contra a razão” pois não podemos descartar as críticas contundentes de Bayle, em outros trechos de sua obra, à esse tipo de artifício⁵⁴.

Por fim, eleger a nota (P) como cerne do artigo, ainda que seja este um dos únicos trechos em que Bayle se dirige propriamente ao texto de Spinoza,⁵⁵ é esquecer o contexto em

⁵² Vide MORI, Gianluca. *Bayle Philosophe*, p. 163.

⁵³ Vide carta de Bayle de 16 de junho de 1702 a um correspondente cujo nome é suprimido quando da publicação da mesma (BAYLE, Pierre. *Oeuvres Diverses*, vol.II, “Opuscules,”p. 169).

⁵⁴ Ver, por exemplo, esta passagem do segundo *Eclaircissement*: “Se algumas doutrinas estão para além da razão, elas estão para além do seu alcance. Se elas estão para além do seu alcance, a razão não as esperaria encontrar. Se ela não as esperasse encontrar, elas não poderiam ser compreendidas. Se elas não podem ser compreendidas, a razão não encontraria nelas nenhuma idéia, nenhum princípio que fosse uma fonte de soluções; e, conseqüentemente, as objeções que a razão pudesse fazer permaneceriam sem resposta, ou o que é a mesma coisa, não se lhes responderia senão por alguma distinção tão obscura quanto a tese mesma que se pretendia atacar. Ora, é certo que uma objeção que se funda sobre noções bastante distintas permanece igualmente vitoriosa, seja quando nada se responde, seja quando se fornece uma resposta que a pessoa nada compreende.” (Livre tradução do § 7 do “Eclaircissement sur les Manichéens”, *Dictionnaire Historique et Critique*, vol. IV, p. 630). Ou ainda, na polêmica com Jaquelôt, nas *Réponses aux Questions d'un Provincial* II, ch. 133, a reação de Bayle à sugestão de se preferir a hipótese menos avessa ao bom senso, ou de privilegiar aquela que defende, em primeiro lugar a glória de Deus etc.. Neste texto, Bayle afirma que “se esses meios fossem suficientes para esvaziar uma questão, não haveria até aqui nenhum dogma absurdo que não pudesse passar por bem defendido. Que caos!” (BAYLE, Pierre. *Oeuvres Diverses*, vol. III, p. 770b-771a; citado em MORI, Gianluca. *Bayle Philosophe*, nota 110, p.182).

⁵⁵ Bayle cita na subnota (54) um pequeno trecho do *Tractatus Theologico-Politicus*, nas subnotas (60), (61) e (62), trechos da *Carta LIV* ao emissário da Universidade de Heidelberg; alude em (68) à *Carta IX*, a Meyer; em (88),

que esta crítica é formulada, ou seja, que Bayle a apresenta a título de exemplo de como mesmo os mais falíveis dos adversários de Spinoza foram capazes de inverter a sua suposição de que há apenas uma única substância na natureza e de que a mesma seria dotada de um infinidade de atributos. Na nota, não é dito, porém (afinal Bayle já o dissera anteriormente⁵⁶), que tomar o atributo como um predicado universal, comum a vários indivíduos, é comprometer-se em afirmar uma distinção real entre a substância e o atributo, ou seja, ao considerar, por exemplo, a extensão, dizer que a substância, tomada em si mesma, não tem qualquer dimensão; o que constitui um grave problema para explicar a origem das coisas extensas; problema este com o qual Bayle, ele mesmo, não se compromete visto que prefere adotar uma leitura cartesiana do conceito de atributo.

Ressalvas como estas podem influenciar não apenas na compreensão de Bayle enquanto filósofo, mas também na compreensão de Bayle enquanto leitor de Spinoza; e se essa leitura tem os seus méritos, como acreditamos ter, cabe dirigirmos a ela um cuidado tão especial quanto aquele destinado à *Ethica*. Por isso, ainda que algumas notas mereçam uma atenção mais demorada do que outras, cabe, porém, não perder de vista a totalidade do artigo; do contrário, corre-se o risco de atribuir à leitura de Spinoza proposta por Bayle aquilo que lá não está; o que parece ter ocorrido mesmo entre os contemporâneos do autor⁵⁷.

2.2 Proposta de Mapeamento

2.2.1 Justificativa

Diante das dificuldades que a estrutura do verbete nos impõe, e tendo em vista os compromissos do autor em ser ele mesmo coerente em suas críticas (afinal era isso, sobretudo, que ele cobrava de outros enquanto leitor); optamos por uma abordagem do “Spinoza” de Bayle que não está focalizada em uma nota específica, ou seja, uma abordagem que, apesar de reconhecer a artificialidade da reunião dos vários artigos em um único verbete,

à Carta XIX, a Oldenburg, de 1675; em (132) às *Cartas LVI, LVIII e LX* e mais de uma vez ao prefácio das *Obras Póstumas* escrito por Meyer.

⁵⁶ Vide (N), I.

⁵⁷ Bayle, em sua correspondência, procura responder àqueles que o acusavam do sofisma *ignoratio elenchi*, isto é, de ter ignorado, em suas objeções aquilo que era necessário refutar. Diziam que ele teria combatido a idéia de que o Deus de Spinoza era simples e imutável como se este Deus fosse aquele mesmo Deus concebido pela ortodoxia; coisa que Bayle, com razão, nega ter feito. Acrescentavam ainda que as idéias de substância e de modo consideradas no verbete não eram aquelas mesmas de Spinoza. Sobre esse último ponto, o autor do *Dictionnaire* reconhece que pode ter se equivocado pois atribuiu a esses conceitos o significado que lhes era dado na filosofia cartesiana. Lembra, contudo, que justificou essa sua leitura em (DD), de maneira que o ônus da prova seria agora daqueles que o criticavam. (Cf. BAYLE, Pierre. *Oeuvres Diverses*, vol. II, p.170)

não restringe o valor do texto à nota (N), à nota (O), à nota (P) ou a qualquer outra nota singular. Uma tal opção, porém, não poderia deixar de eleger alguns aspectos prioritários. Estabeleceremos, então, um itinerário, a partir do qual, sem deixar de considerar o verbete como um todo, será posto em relevo aquilo mesmo que, segundo Bayle,⁵⁸ constitui o cerne do artigo; a saber, as suas críticas à tese da substância única.

Apresentaremos, a seguir, uma orientação, ao nosso ver, suficientemente promissora para percorrermos o itinerário em busca dos compromissos pressupostos na tese da substância única de Spinoza, e para os quais Bayle nos servirá de guia. Vale lembrar, ainda, que esta imagem global do que aguarda o leitor ao longo das notas não está dada no corpo do verbete, i.e, no texto que se apresenta em primeiro plano e que nos reenvia às notas; afinal, como já fora notado anteriormente⁵⁹, o que transparece ali, é unidade apenas do ponto de vista da forma.

2.2.2 Mapeamento do artigo

Esta reconstrução da ordem das notas no verbete “Spinoza” não tem como meta propor um outro motivo unificador para o texto; seu efeito será, muito pelo contrário, promover uma fragmentação daquela totalidade forjada retoricamente. Importa-nos, aqui, perceber em que medida o argumento contido em uma nota reforça ou contradiz o que se sustenta em outra. Para isso, este mapeamento irá considerar sobretudo dois aspectos: a finalidade a que a nota se destina (fundamental para observar a coerência do texto, assim como para extrair dele as conclusões a que chega o autor) e o tema de que ela trata⁶⁰. Com relação a este último aspecto, iremos nos pautar nos tipos de conteúdo que os verbetes do *Dictionnaire Historique et Critique* de um modo geral costumavam veicular (a saber, os precursores ou o contexto histórico em que se insere o autor, a biografia, a doutrina – apresentação e comentário crítico – assim como retificações de outras obras que trataram do mesmo assunto). Dentro desse esquema, destacam-se ainda algumas notas que mesmo integradas conforme os critérios explicitados (temática e finalidade) adquirem também uma

⁵⁸ Em uma carta de 1702 ele sustenta: “Mas como a natureza de meu livro não me permitia que eu me engajassem em uma disputa completa, eu tomei apenas um *medium*, e deixei de lado todos os outros; e acreditei mesmo que deveria preferir este que tomei pois os espinosistas não atentam muito para ele. Importa mostrar-lhes que se é possível leva-los à ruína pelo ponto em que eles crêem não falhar, não devem esperar se manter onde acreditam estar em desvantagem. Eis porque me fixei em mostrar as contradições que resultam da hipótese de que haja apenas uma substância no universo”. (Ibid.)

⁵⁹ Vide Capítulo 1, seção 2.1, desta dissertação.

⁶⁰ Esta proposta de divisão do texto (ou, mais precisamente, das notas críticas do texto) sobre a qual assumo inteira responsabilidade, baseia-se exclusivamente no conteúdo e nas indicações marginais do verbete “Spinoza” da edição de 1740 do *Dictionnaire Historique et Critique* (vide bibliografia desta dissertação).

segunda função, relacionada à justificativa da abordagem que o texto faz do seu objeto; é o caso das notas (O), (X) e das notas suplementares (CC), (DD) e (EE). Na primeira delas, o autor procura formular uma hipótese para responder à questão sobre o que teria levado Spinoza a buscar soluções tão pouco usuais para o seu sistema; na segunda, ele conjectura sobre um outro caminho que Spinoza poderia ter tomado para fortalecer a sua posição. Nas duas outras que se seguem [(CC) e (DD)], o autor do *Dictionnaire* apresenta esclarecimentos sobre a sua compreensão da idéia de imutabilidade atribuída ao Deus de Spinoza e sobre como ele, Bayle, entendera o conceito de “modo” na *Ethica*. Por fim, a última dessas notas de segunda ordem, (EE), procura explicitar o foco que estaria sendo privilegiado no verbete para se pôr a baixo à tese da substância única.

Passemos, então, à nossa proposta para uma primeira abordagem do conjunto das notas, considerando o propósito e os critérios anteriormente explicitados:

1- Precursores

- (A) Filósofos que teriam compartilhado da mesma percepção de Spinoza de que, no universo, há uma única substância e de que Deus e o mundo são um só e o mesmo ser.
- (B) Referência específica a um desses precursores: Foe Kiao.

2- Dados Biográficos

- (C) Sobre a família de Spinoza.
- (F) Sobre a paixão de Spinoza na busca pela verdade.
- (G) Sobre o prestígio de Spinoza apesar da reclusão.
- (I) Sobre as virtudes de Spinoza apesar do ateísmo.
- (U) Sobre a pretensa modéstia de Spinoza.
- (Y) Sobre a tolerância religiosa de Spinoza.

3- Reações Suscitadas pela Publicação das Obras de Spinoza

3.1- O *Tratado Teológico-Político*

- (L) Não se trata de um caso sem precedentes.
- (M) Apresentação de vários que se propuseram refutar as teses da obra e o caso de maior sucesso: Jean Bredenbourg.

3.2- As *Obras Póstumas*

(N) Dificuldades percebidas, sobretudo na *Ética* ou, segundo Bayle, “defeitos absolutos” da filosofia de Spinoza.

- I. Da impossibilidade de se conceber uma substância una, extensa, diante de modalidades da extensão incompatíveis entre si;
- II. Da impossibilidade de compatibilizarmos a imutabilidade de Deus com a natureza da extensão;
- III. Da impossibilidade de fazermos de Deus sujeito de inerência dos pensamentos do homem;
- IV. Da abominação moral envolvida na tese de que Deus seja sujeito de inerência do pensamento de todos os homens;
- V. Da impertinência em se negar a bondade de Deus;
- VI. Do ridículo envolvido na afirmação de que o que decorre de Deus acontece por necessidade;

(Q) Dificuldades percebidas, sobretudo na *Ética* ou, segundo Bayle, “defeitos relativos” da filosofia de Spinoza (I): se Spinoza está correto, não pode negar a aparição de espíritos.

(R) Defeitos relativos (II): se Spinoza está correto, a disputa entre os seus partidários acerca dos milagres é tão somente um jogo de palavras.

(T) Defeitos relativos (III): se Spinoza está correto, não poderia tratar por quimera o medo do inferno.

(P) Apresentação de autores que se propuseram refutar as teses desta obra, todos, segundo Bayle, bem sucedidos no intento; ainda que incapazes de resolver as questões que Spinoza estava se propondo responder.

4- Conclusões

(O) Detecção dos problemas que Spinoza estava tentando solucionar.

(X) Spinoza teria sido mais perigoso se tivesse apontado as dificuldades em se conceber uma infinidade de seres eternos, independentes uns dos outros e desiguais em suas forças (hipótese em voga entre alguns chineses, defendida também por Demócrito e Epicuro).

5- Retificações

5.1- Sobre a biografia de Spinoza.

(H) Os reais motivos que levaram Spinoza a recusar uma cátedra de professor em Heidelberg.

(K) Spinoza nunca teve uma concepção ortodoxa da divindade, nem mesmo quando escreveu os *Princípios de Filosofia Cartesiana*.

(S) As circunstâncias da morte de Spinoza.

(Z) Falso relato publicado sobre Spinoza.

5.2- Sobre a filosofia de Spinoza

(E) Stoupp não entendeu as relações entre a excelência de caráter e o papel da religião segundo o *Tratado Teológico-Político*.

5.3- Sobre comentadores e críticos de Spinoza

(D) A reprovação de Stoupp aos ministros holandeses, por não terem escrito contra as idéias do *Tratado Teológico-Político*, não é procedente.

6-Suplemento

6.1 - Retificação sobre a biografia de Spinoza

(AA) A descrição fornecida por Mr. De Vigneul Marville não é de Spinoza mas do rabino Manassé Ben Israel.

6.2 - Reação à publicação das *Obras Póstumas* de Spinoza

(BB) Sobre um livro prestes a ser publicado contra as *Obras Póstumas* de Spinoza.

6.3 - Reação de Bayle às críticas dirigidas ao artigo

(CC) Esclarecimentos sobre a objeção dirigida à imutabilidade de Deus.

(DD) Sobre o significado de “modo” na filosofia de Spinoza.

(EE) O ponto mais frágil do monismo de substância contra o qual Bayle concentrou os seus ataques; a saber a idéia de que a extensão não é um ser composto mas uma substância única em número.

2.2.3 O texto em suas linhas gerais

À exceção das notas retificadoras e dos dados biográficos espalhados ao longo de todo o verbete, os dois outros temas tratados por Bayle (os precursores de Spinoza e as reações à sua filosofia) concentram-se em trechos específicos: as notas que apresentam os antecedentes históricos das teses de Spinoza aparecem no início da série, e as notas referentes à filosofia de Spinoza (a exposição de suas idéias mais importantes assim como a reação despertada pelas mesmas entre os seus primeiros leitores) encontram-se situadas exatamente do meio para o final do artigo.

A apresentação dos precursores não toma mais do que duas notas do verbete, ainda assim, vale ressaltar que elas estão entre as notas mais longas e, com relação ao conteúdo, entre as mais significativas. Bayle, ali, já deixa claro aquele que será o motivo central de sua exposição e também o alvo maior de sua crítica: “há muito tempo se tem acreditado [diz ele em (A)] que todo o universo é apenas uma única substância e que Deus e o mundo são um só ser”. Aqueles que acreditaram nisto encontraram embasamento nos mais diversos credos: seitas maometanas, filosofia cristã, filosofia pagã, pensamento hindu, teologia chinesa entre outros.

Três casos se destacam na exposição de Bayle. O primeiro deles é a referência ao filósofo peripatético *Stráton de Lâmpsacos*.⁶¹ Este filósofo, assim como Spinoza, reconhecia não haver outro Deus senão a Natureza e também recusava o princípio atomista de que todas as coisas resultassem do acaso. Todavia, Bayle ressalta, não é possível saber se Stráton acreditava, como parecia ter acreditado Spinoza, na simplicidade desse Deus-Natureza. Especula-se que sim em função de sua posição crítica com relação aos átomos e ao vazio, mas uma tal decorrência, lembra-nos o autor do *Dictionnaire Historique et Critique*, não é, de nenhum modo, necessária⁶².

O segundo caso destacado por Bayle entre os precursores do filósofo holandês refere-se aos estóicos partidários da doutrina da alma do mundo que, apesar de serem diferentes de Spinoza por defenderem a idéia de uma providência divina, assim como a idéia de que Deus é

⁶¹ Stráton, conhecido como “o Físico,” foi discípulo de Teôfrastos e seu sucessor à frente da escola fundada por Aristóteles no período de 286 a 268 a.C. (v. Diôgenes Laértios, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro V, §§ 58-64.)

⁶² De fato, é possível defender a idéia do contínuo na natureza e conceber, por exemplo, que existam diversas partes nesse contínuo e que cada uma delas poderia constituir, então, uma substância distinta. Sobre esta discussão relativa à substância única de Spinoza ser simples ou composta, ver tópico 2.1.2 do segundo capítulo desta dissertação.

onisciente no sentido ortodoxo do termo,⁶³ confundiriam, como ele, a identidade numérica com a identidade específica⁶⁴.

Por último, merecedora de uma nota exclusiva, a saber, a nota (B), Bayle vai buscar antecedentes para a tese de Spinoza da substância única em uma seita chinesa denominada *Foe Kiao*. Após uma breve introdução histórica que remete o nome da seita ao seu fundador e de alguns parágrafos dedicados a discorrer sobre os encaminhamentos da doutrina, chega-se, finalmente, ao ponto de convergência entre a crença professada pelos seguidores de *Foe* e as teses da *Ethica*: há no mundo apenas uma única e mesma substância (o vazio; ou, como chamam os modernos, o espaço) e todos os seres humanos, todos os elementos, todas as criaturas fazem parte desse vazio.

Apesar de, em (B), o autor do verbete identificar a extensão com o espaço⁶⁵ (contradizendo outras passagens do artigo onde este atributo é identificado à matéria⁶⁶), ele precisa acrescentar, para dar sentido a sua interpretação, que a extensão é um princípio ativo na coisas extensas, pois se ela fosse apenas uma massa inerte, que necessitasse de algo exterior a si para ser movida, a variabilidade que existe no mundo físico não poderia ser verificada; afinal, não há nada além da substância extensa para, sobre ela, atuar. Mas justamente esta idéia de uma extensão ativa acaba afastando Spinoza da crença oriental de que todas as coisas teriam a sua origem em uma extensão espacial ou em um nada material. Em suma, ainda que ambas as doutrinas sustentem que há apenas uma única substância e que se trata de uma substância extensa, divergem no que se refere à concepção do espaço como substância primordial; enquanto o *Foe Kiao* defende a inação do primeiro princípio, Spinoza, aponta Bayle, precisa juntar a este primeiro princípio o movimento, do contrário não poderíamos atribuir-lhe nenhum pensamento virtude ou poder.

⁶³ Bayle sustenta que a concepção de Spinoza da onisciência divina é bastante incomum, pois lhe atribui “conhecimentos separados e bastante limitados”, compreendendo por isso a reunião de todos os conhecimentos possuídos por todas as mentes. O exemplo, para tornar mais clara esta idéia, é o seguinte: passar-se-ia com o Deus de Spinoza algo semelhante a quando se diz que o ser humano fala e entende todas as línguas. V. BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza,” (R), p. 264.

⁶⁴ Sobre o assunto, Cf. BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, nota (A), subnota (21) e nota (P), § 4 e, na mesma nota, subnota (129).

⁶⁵ Bayle afirma: “A extensão abstrata que ele [Spinoza] lhe atribui [ao primeiro princípio, i.e., à substância] não é senão, propriamente falando, a idéia do espaço, mas ele junta-lhe o movimento, e daí pode surgir a variedade da matéria.” (BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (B), p.255.)

⁶⁶ Ver, por exemplo, todo o argumento construído em (N), II [v. neste capítulo, secção 2.3.2 (a) e capítulo 2 .1.2.] ou alguns trechos em que a afirmação de Bayle é literal, como, por exemplo: (i) “Eles ensinam que duas árvores não são duas partes da extensão mas sim duas modificações da extensão (...) Poderia haver qualquer vantagem nesta mudança de palavra? (...) Os sinais e características de diferença, seriam eles menos reais ou menos evidentes, quando se divide a *matéria* em modificações ao invés de a dividirmos em partes?” [BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (N), I, p. 260]; (ii) “Mas se ele [Spinoza] tinha a mesma noção que Mr. Descartes da matéria, ou da extensão, e da alma humana (...) [Bayle, Pierre, *opus cit.*, p.269].

O interesse maior que essas primeiras notas podem despertar no leitor parece-nos ser menos o de perceber a recusa de Bayle para tomar a doutrina de Spinoza como algo original e sem precedentes, visto o autor do artigo parecer mesmo contar com essa originalidade para tecer suas críticas,⁶⁷ e muito mais o de aproveitar aquelas indicações para o que é propriamente distinto entre Spinoza e esses precursores. A partir destas indicações, é possível, entre outras coisas, pensar as dificuldades de leituras posteriores que conceberam Spinoza como panteísta ou que tentaram a todo custo imprimir-lhe o orientalismo como marca característica⁶⁸.

Sobre a filosofia de Spinoza, o que é dito no verbete estará concentrado, fundamentalmente, nas notas (L), (M), (N), (P), (Q), (R) e (T). Além de uma exposição breve daquilo que Bayle acredita ser o cerne⁶⁹ do sistema originado com a publicação dos textos póstumos do filósofo, o leitor encontrará, ainda, uma crítica corrosiva aos pontos principais da doutrina. De uma maneira geral, as primeiras objeções dirigidas à *Ethica* de Spinoza, mesmo obtendo um relativo sucesso, visto que mostravam claramente em que consistiam as dificuldades envolvidas em suas teses, não teriam conseguido inverter por completo o sistema

⁶⁷ Cf. nota (DD), em que é apresentada a hipótese de Spinoza ser, na verdade, um filósofo ortodoxo que, por ter usado termos correntes em sentido diferente, teria dado a impressão do contrário: o que se entende normalmente (entre os filósofos ortodoxos) por “substância criada”, Spinoza chamaria de “modo”. Tal hipótese, Bayle a refuta tão logo a apresenta.

⁶⁸ Um exemplo típico deste tipo de leitura é a abordagem hegeliana da qual é possível se ter uma idéia a partir dos comentários que se seguem:“(…) a profunda unidade de sua filosofia [da filosofia de Spinoza] (...) a concepção do espírito, do infinito e do finito, como idêntico em Deus, sem ver neste um terceiro termo, é na realidade um eco do pensamento oriental. Com Spinoza, penetra pela primeira vez na mentalidade européia a concepção oriental da identidade absoluta.” [HEGEL, *Lecciones sobre la Storia de la Filosofia*, Mexico, DF. (u. a). F.C.E., 1979, p.280] ou “Não é estranho que lhe interessasse especialmente a luz, que é, na matéria, a identidade absoluta mesma, base da concepção oriental.” [Ibid., p.281], ou ainda “Espinoza era segundo a sua origem um judeu, e foi em geral a intuição oriental, segundo a qual todo o finito aparece simplesmente como algo que passa, como algo que desvanece, que encontrou na filosofia de Espinoza uma expressão conforme ao seu pensamento. Essa intuição oriental da unidade substancial forma, decerto, o fundamento de todo o verdadeiro desenvolvimento ulterior (...) O que ainda lhe falta é o princípio ocidental da individualidade”. (HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, I, .§ 151, adendo)

⁶⁹ Eis a síntese das idéias de Spinoza que, entre outros tópicos, Bayle apresenta na nota (N) do verbete: “Ele supõe que não há senão uma única substância na natureza, e que esta substância única é dotada de uma infinidade de atributos, entre outros, da extensão e do pensamento. A partir do que ele assegura que todos os corpos que se encontram no universo são modificações dessa substância, tomada como extensão; e que, por exemplo, as almas dos homens são modificações dessa substância, tomada como pensamento; de sorte que Deus, o ser necessário, e infinitamente perfeito, é a causa de todas as coisas que existem, mas ele não difere delas, de modo algum. Não há senão um ser, uma natureza, e esta natureza produz nela mesma, e por uma ação imanente, tudo aquilo que se chama criatura. Ele é ao mesmo tempo agente e paciente, causa eficiente e sujeito; ele não produz nada que não seja sua própria modificação.” [BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (N)].

que tal obra pretendia inaugurar.⁷⁰ Tal inversão, contudo, não precisaria ocorrer necessariamente, afinal, como afirma Bayle em outro trecho do *Dictionnaire*:

Toda disputa filosófica supõe que as partes contestantes concordam sobre certas definições e que elas admitem as regras do silogismo e os sinais pelos quais se reconhece um raciocínio ruim. (...) Obtém-se a vitória ou mostrando que o objeto da disputa não tem nenhum vínculo com os princípios com os quais ele concordava, ou reduzindo ao absurdo o defensor. Ora, se pode reduzir ao absurdo seja demonstrando [ao defensor] que as conseqüências da [sua] tese são sim ou não, seja lhe constringendo a responder apenas coisas totalmente ininteligíveis. O intuito dessa espécie de disputa é o de esclarecer as obscuridades e chegar às evidências, e daí vem que se julgue que durante o curso do processo a vitória seja declarada mais ou menos em favor do que sustenta ou em favor do opositor, conforme haja mais ou menos clareza nas proposições de um e de outro; enfim, adverte-se que fala contra si mesmo aquele cujas respostas são tais que não se compreende nada, ou que confesse que elas são incompreensíveis.⁷¹

Apesar do alvo de Bayle neste trecho ser, sobretudo, o discurso dos teólogos, cuja característica peculiar estava em encontrar, no mistério, um refúgio seguro para as contradições decorrentes das teses do cristianismo,⁷² uma tal consideração é estendida a todo e qualquer sistema; curiosamente, a filosofia de Spinoza, atéia, por excelência⁷³, padecerá, segundo o autor do verbete, dos mesmos defeitos: as decorrências dos princípios que são ali defendidos contradizem esses mesmos princípios⁷⁴; toma-se inadvertidamente as concepções tradicionais da metafísica em um outro sentido⁷⁵, o argumento afasta-se das regras que

⁷⁰ Para que as críticas dirigidas ao sistema de Spinoza fossem conclusivas, seria necessário provar (cf. carta de 16 de junho de 1702 in BAYLE, Pierre, *Oeuvres Diverses*, vol. II, p. 170) que (1) há um ser inteligente e distinto do mundo; (2) que a extensão e o pensamento não convém a um só e mesmo sujeito; (3) que todas as coisas do mundo não ocorrem por uma necessidade inelutável.

⁷¹ BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, t. IV, “Eclaircissement II: Quelle est la maniere dont il faut considerer ce que j’ai dit concernant lês objections dès Manichéens”, pp. 630-631.

⁷² Nestes esclarecimentos (vide nota supra), a tese central do autor, com a qual ele pretende se defender das acusações de impiedade, é a de que estando os mistérios do evangelho para além do alcance da razão, resulta não ser possível responder, apenas pela luz natural, às objeções dos incrédulos. Uma disputa filosófica não pode se furtar a um determinado conjunto de regras, e, a estas, muitas vezes, as proposições evangélicas não podem se adequar.

⁷³ Bayle inicia o verbete “Spinoza” dizendo: “Spinoza (Benoît de) Judeu de nascimento, posteriormente, desertor do judaísmo e, enfim, ateu, nascido em Amsterdã. Foi um ateu de sistema e criador de um método novo.” (BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, t. IV, “Spinoza”, p. 253.)

⁷⁴ Ver, por exemplo, as notas (Q), (R) e (T).

⁷⁵ Bayle refere-se explicitamente aos conceitos de “identidade” (“Os espinosistas não respondem melhor à distinção recorrente entre o mesmo e o similar”, subnota 21), de “divisão” (“Eles pretendem sustentar que para a matéria ser dividida é necessário que suas porções sejam separadas umas das outras por espaços vazios, o que jamais ocorre. É óbvio que a divisão é muito mal definida...”, nota N), de “mutabilidade” (“para constringer um espinosista basta que se peça a eles que definam o que é mudança”, nota DD), de “substância e de modo” (...o dever daqueles que continuam dizendo que eu não o entendi será mostrar quais são as novas idéias que ele atribui às palavras ‘substância’ e ‘modificação’). BAYLE, Pierre. *Oeuvres Diverses*, vol. II, p. 170.

norteiam toda e qualquer disputa racional,⁷⁶ tudo isso sem falar no modo obscuro⁷⁷ empregado pelo filósofo a fim de expor as idéias que pretende defender.

Diante de todos esses problemas detectados por Bayle, a estratégia argumentativa de suas críticas privilegiará principalmente a redução por absurdo e, como fora notado no trecho citado, esta pode se dar de duas maneiras: ou se deriva da hipótese conseqüências que são contrárias a ela ou se constrange o defensor da mesma a sustentar o que é claramente um disparate. Ambas as formas são utilizadas por Bayle no verbete, mas as suas críticas ficaram conhecidas principalmente pelo uso da última. Eis o trecho mais famoso do artigo:

(...) no sistema de Spinoza, todos aqueles que dizem *os alemães mataram dez mil turcos* falam mal e falsamente, a menos que entendam por isso, *Deus modificado nos alemães matou Deus modificado nos dez mil turcos*: e assim toda frase pela qual se exprima aquilo que os homens fazem uns contra os outros não terá outro sentido verdadeiro senão este aqui: *Deus odeia a si mesmo, rende graças a si mesmo e as recusa; persegue-se, mata-se, devora-se, calunia-se a si mesmo, envia-se a si mesmo à forca. etc*⁷⁸.

Apesar de praticamente toda a referência à obra de Spinoza estar centrada na *Ethica*, também há espaço no verbete para um outro texto importante do filósofo: o *Tractatus Theologico-Politicus*. As notas (L) e (M) serão dedicadas, respectivamente, ao precursor do *Tractatus*⁷⁹ e aos seus comentadores⁸⁰. Bayle observa que, nele, já é possível detectar traços significativos do ateísmo de Spinoza sobre o qual não restará dúvidas se considerarmos os seus escritos publicados postumamente.

⁷⁶ Spinoza estaria ferindo o princípio de contradição e o princípio do terceiro excluído. “...todo homem que busca sinceramente as verdades filosóficas verá que não pode seguir a escola de Spinoza sem rejeitar como falsas as regras mais certas que a lógica e a metafísica nos podem dar para conduzir o raciocínio (...) Que progresso se pode esperar se descartamos estas duas proposições: *as coisas que não são distintas de uma terceira não são distintas entre si. Não se pode negar e afirmar verdadeiramente de um mesmo sujeito um mesmo atributo ao mesmo tempo?*” (BAYLE, Pierre. *Oeuvres Diverses*, vol. II, p. 170). Os trechos do verbete em que Bayle detecta essa afronta aos princípios lógicos são aqueles em que se inserem as subnotas 96, 97 e 99.

⁷⁷ Se tal obscuridade impedia uma divulgação maior da obra, tornando-na, diferentemente do que se supunha, bastante inofensiva, Bayle acreditava que para refutá-la seria preciso um empenho extraordinário, do contrário, melhor nem respondê-la. As idéias de Spinoza teriam ganhado força, segundo ele, menos pelo embasamento que apresentam e mais pelas críticas sofríveis dos que a elas se opunham. (Cf. BAYLE, Pierre. *Oeuvres Diverses*, vol. IV, p. 577)

⁷⁸ BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*. “Spinoza,” (N), IV, p. 261.

⁷⁹ Trata-se do livro intitulado *Lucii Antistii Constantis de Jure Ecclesiasticorum*, impresso em 1665.

⁸⁰ Bayle destaca a obra de Jean Bredenbourg, *Enervatio Tractatus Theologico-Politici*, 1675; mas cita também: François Cuper (*Arcana Atheismi revelata, philosophice e paradoxe refutata*, 1676); Yvon (*L'Impiété convaincue*, 1681); Huet (*Demonstratio Evangelica* ...); Simon (*De l'Inspiration des Livres Sacrez*, ...); Pe. le Vassor (*Traité de la Véritable Religion*, 1688); van Til, ministro de Dort (obra escrita no próprio idioma do autor cujo título Bayle não cita); Jacobus Batelerius (*Vindiciae Miraculorum per quae divinae Religionis e Fidei Christianae Veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem Tractatus Theologico-Politici*, 1674) e Chrestian Kortholt (*De tribus Impostoribus Magnis*, 1680).

Além de ser referido por Bayle nessas duas notas, o *Tractatus Theologico-Politicus* tomará as atenções do autor duas vezes mais, em (D) e (E), notas que terão por finalidade a retificação de informações divulgadas na literatura da época.⁸¹ De todo modo, as idéias defendidas nesta outra obra de Spinoza não serão problematizadas no verbete.

2.3 Dos argumentos formulados contra as teses de Spinoza

Podemos perceber, no texto de Bayle, dois tipos de argumentos dirigidos às teses da *Ethica*. Trata-se, por um lado, de objeções aos princípios que servem de fundamento ao sistema, formuladas, sobretudo, na nota (N) do verbete; e, por outro lado, de objeções à coerência interna da filosofia de Spinoza, o que será realizado nas notas (Q), (R) e (T). Bayle acreditava, assim, poder convencer não só aqueles que, fazendo uso do bom senso, reconheceriam que as primeiras noções sobre as quais a *Ethica* se apóia contradizem nossas crenças mais evidentes, mas convencer também aos próprios defensores da doutrina que, diante de tantas inconsistências, nada teriam a fazer senão reconhecer a falência do projeto. É sobre este modo de proceder adotado no artigo que Bayle estaria aludindo no trecho a seguir:

Digamos alguma coisa sobre as objeções que eu tenho proposto contra o sistema de Spinoza. (...) empreender uma disputa regular não é o caso, seria suficiente mostrar observações gerais que atacassem o espinosismo pelo seu fundamento, e fizessem ver que se trata de um sistema que leva a uma suposição tão estranha que inverte a maior parte das noções comuns que servem de regra às discussões filosóficas. Combater esse sistema pela sua oposição aos axiomas mais evidentes e mais universais que se teve até aqui é, sem dúvida uma ótima maneira de o atacar, ainda que ela possa ser menos própria para curar velhos espinosistas do que fazê-los conhecer que as proposições de Spinoza são opostas umas às outras (...). Este método de atacar pelos defeitos absolutos de sua obra e pelos defeitos relativos de suas partes comparadas umas com as outras foi bastante empregado por algumas das obras que o refutaram.⁸²

Além da dupla estratégia referida, o trecho aponta ainda para dois outros aspectos gerais da crítica: o primeiro deles é a negação de qualquer pretensa originalidade em uma tal maneira de proceder, outros já o fizeram, Bayle não o nega. O segundo, apenas vislumbrado no trecho citado, mas posteriormente esclarecido,⁸³ refere-se ao diferencial de sua exposição: ter fixado as suas atenções em um aspecto particular da obra, que é a tese da substância única, bem como ter demonstrado as dificuldades e contradições que decorrem desta tese.

⁸¹ A saber nas cartas de Stoupp intituladas *La Religion des Hollandois*, obra publicada em Utrecht no ano de 1673 a partir da resposta de Jean Brum dirigida a mesma: *La véritable Religion des Holandoise, avec une Apologie pour la Religion des Etats Generaux des Provinces Unies...*1675. O próprio Bayle responde a Stoupp em (E) sobre a sua compreensão equivocada do *Tractatus Theologico-Politicus*.

⁸² BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, p. 267.

⁸³ V. nota (EE).

2.3.1 O foco do ataque à hipótese do monismo de substância

O monismo de substância é atacado, sobretudo, a partir de um ponto bastante preciso, que será explicitado pelo autor na nota (EE),⁸⁴ adendo à segunda edição do *Dictionnaire*: se a extensão é substância, i.e., se a extensibilidade existente no mundo tem status de substância, então não se trata de uma única substância mas de tantas substâncias quantas forem as partes da extensão. Bayle acreditava que negar isso seria ainda mais problemático do que tentar explicar como o pensamento e a extensão poderiam estar constituindo não duas, mas uma única substância; objeção para a qual os defensores do sistema costumavam encontrar grandes dificuldades de resposta.⁸⁵

Apesar de privilegiar como alvo de seus ataques à relação entre unicidade e extensibilidade [tópicos I e II da nota (N), notas suplementares (CC) e boa parte de (DD)] Bayle não deixa de empregar também outros meios contra a tese defendida na *Ethica* de que só há uma única substância no universo; talvez porque a força do argumento se desfaz diante da consideração do outro atributo: se o problema de uma substância única extensa está na mesma possuir partes distintas, o mesmo não ocorre com uma substância única pensante, afinal o pensamento, ainda que seja composto,⁸⁶ não poderia ser considerado em suas partes sem se descaracterizar.

O segundo meio empregado por Bayle para refutar o sistema de Spinoza a partir da inviabilização da hipótese do monismo de substância será, então, contrapor a unicidade da substância à diversidade dos pensamentos que se verificam entre os homens. Se Deus é a

⁸⁴ Afirma Bayle “Eu ataquei a suposição de que a extensão não é um ser composto, mas uma substância única em número; e eu a ataquei mais do que qualquer outro ponto do sistema, pois eu sei que os espinosistas testemunham que não é nisso absolutamente em que consistem as dificuldades.” (BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (EE), p. 270).

⁸⁵ “Temos mesmo razões para crer que nada parece mais embaraçoso aos espinosistas do que a aliança entre o pensamento e a extensão em um só e mesmo sujeito, e que eles consideram isso como o ponto mais falível do sistema.” (BAYLE, Pierre. *Oeuvres Diverses*, vol. II, “Opuscules”, p. 170 - Lettre 16. Juin 1702)

⁸⁶ É possível considerar, por exemplo, que o pensamento seja composto de idéias e que estas, portanto, poderiam ser tomadas como suas partes. Todavia, atribuir às partes do pensamento predicados que pudessem inviabilizar a sua unicidade só faria sentido se o sujeito de predicação de cada uma dessas partes fosse exatamente o mesmo. Mas como cada idéia, ou “parte” componete do pensamento original, refere-se a um sujeito distinto, a pretensa inviabilização da unicidade da substância pautada na individuação de suas partes não ocorre. A substância, concebida a partir do atributo do pensamento, diferentemente de quando concebida a partir do atributo da extensão, é indivisível, afinal, o que determina a divisibilidade é a individuação, em uma mesma substância, de partes distintas, e esta última só pode ocorrer porque a substância extensa, diferente da substância pensante, acolhe ao mesmo tempo predicados contraditórios. Para usarmos o exemplo de Bayle (citado na nota 97 desta dissertação) de como este acolhimento de predicados contraditórios em uma mesma substância extensa é possível, consideremos uma estaca cravada no fundo de um rio; a mesma não é contornada de água em todas as suas partes, afinal um pedaço dela está dentro da terra. A extensão da estaca seria simultaneamente contornada de água e não contornada de água, i.e., receberia ao mesmo tempo predicados contraditórios, o que nos leva a pressupor a existência de partes distintas nesta substância.

única substância, e se ser substância é ser sujeito de inerência dos seus modos ou predicados, as idéias que normalmente se atribuem a uma pessoa, na medida em que elas são modos do pensamento, i.e. modos da substância pensante, devem ser reportadas, estritamente falando, a Deus. O problema, neste caso, estaria em conseguir evitar as contradições decorrentes de uma tal perspectiva. Bayle desenvolve este argumento nos últimos tópicos da nota (N),⁸⁷ derivando daí uma série de conseqüências difíceis de se sustentar,⁸⁸ e volta a ele posteriormente, ainda que a partir de uma outra problemática,⁸⁹ em (DD).

Para completar o seu arsenal crítico, Bayle lança mão, ainda, de um outro recurso: apelar para possíveis incoerências entre o que se segue das teses sustentadas na *Ethica* e o posicionamento de Spinoza diante de algumas questões, sobretudo de cunho teológico, que marcaram o debate da época, tais como a compatibilização das leis naturais com a idéia de milagre e a existência de outros seres inteligentes além do homem. O assunto será abordado nas notas (Q), (R) e (T) e aparece como uma contribuição menor para o fortalecimento das posições de Bayle.

Não se trata, como parecia prometer o autor,⁹⁰ de contrapor umas às outras as afirmações da *Ethica*, mas de considerar as conclusões que, segundo ele, necessariamente decorrem desse sistema e compará-las a declarações feitas por Spinoza em sua correspondência, em outros trechos de sua obra, ou mesmo em relatos feitos por outros a seu respeito. Deste modo, o interesse maior que estas últimas notas tão imprecisas poderiam justificar seria apenas o de somar outros elementos às nossas percepções da compreensão que Bayle teve das teses de Spinoza.

2.3.2 O procedimento: exame dos compromissos decorrentes da hipótese

As críticas de Bayle à tese da substância única têm em comum o fato de estarem dirigidas às decorrências desta hipótese e não à sua fundamentação. O autor do verbete sequer faz referência às etapas da prova que possibilitaram, ao filósofo holandês, afirmar que só haja

⁸⁷ A saber, nos tópicos III, IV, V e VI, pp. 260-262

⁸⁸ Tais como que Deus é agente e paciente de todas as misérias existentes; que Deus não é, propriamente falando, nem bom nem mal e que tudo que ocorre na natureza ocorre por uma necessidade inelutável.

⁸⁹ A questão em discussão é a relação que pode ser estabelecida entre o modo e a substância. Ao descartar a possibilidade de que o modo seja concebido como uma substância criada no sentido das doutrinas sustentadas pelos teólogos cristãos, resta, segundo Bayle, as seguintes alternativas: (i) o modo existe em Deus como ele poderia existir em sua causa eficiente e transitiva, neste caso, haveria uma diferença real entre ambos, o que parece não ser o caso; assim, ou (ii) o modo existe em Deus tal como um efeito existe em sua causa material; ou (iii) o modo existe em Deus da mesma forma como o acidente existe no seu sujeito de inserção; ou (iv) o modo existe em Deus tal como a forma existe na matéria. (Cf. BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (DD), p. 270).

⁹⁰ V. citação reportada na nota 78.

uma única substância no universo, a saber, Deus, e que todos os outros seres existentes sejam modos desta substância. Mesmo sem considerar as idéias que dão sustentação a uma tal hipótese, Bayle acredita que a partir dela estariam sendo derivadas as conclusões mais importantes a que chega o filósofo, de modo que a mesma, sendo refutada, implicaria na falência de todo o resto que se quer sustentar a partir dela. Esta escolha do autor explica a sua completa desconsideração de todos os outros livros da *Ethica* que não o primeiro.

Ao eleger como procedimento o exame dos compromissos decorrentes da proposição que constitui a espinha dorsal do sistema de Spinoza, Bayle privilegia o diálogo entre a tradição metafísica em que as questões abordadas no primeiro livro da *Ethica* se inserem e as respostas originais que o filósofo procura fornecer a esta tradição, sem deixar de perceber, contudo, que esses novos compromissos trazem outras implicações; talvez não menos problemáticas.

a) Composição, Divisibilidade e Destruição: as decorrências de se supor uma substância única extensa

O primeiro argumento apresentado por Bayle de modo a impugnar a tese de Spinoza de Deus como única substância em sentido estrito tem como alvo a idéia de que a natureza divina, segundo a perspectiva que se delineia, não possa mais ser dita uma natureza simples e que deva, ao contrário, ser reconhecida como uma coisa composta. Tal conclusão, o autor acredita obter tendo em vista o compromisso, assumido por esta tese, de que extensão seja um dos atributos da substância.

O ponto de partida da prova pode ser assim resumido:

- I. se todas as coisas que têm partes são coisas compostas;
- II. e tudo aquilo que é extenso necessariamente tem partes;
- III. então todas as coisas extensas serão coisas compostas.

A seguir, toma-se como premissa a constatação⁹¹ de que as partes de uma coisa extensa não dependem umas das outras para subsistir; ou seja, se uma parte de um corpo é destruída, as demais partes que o compõem não serão levadas, por isso, à aniquilação. Diante

⁹¹ Partir da constatação do fenômeno, ou melhor, partir da exigência de que os fenômenos observados sejam devidamente explicados é uma das prerrogativas que um fundador de sistema precisa ter, segundo Bayle. Retomando o verbete “Manichéens”: “não há nenhum sistema que para ser bom não tenha a necessidade dessas duas coisas: uma, que as idéias, nele, sejam distintas; a outra, que ele possa dar razão à experiência.” (BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Manichéens,” (D), § 1, p. 305).

deste fato, segue-se que: *ou* bem (1) cada uma destas partes de uma coisa extensa é uma substância existente por si; *ou* bem (2) a extensão em geral não seria uma substância.

O motivo pelo qual a extensão em geral não poderia ser uma substância (se as partes remanescentes de uma dada extensão subsistem apesar da destruição de outras partes) não é apresentado de maneira clara no argumento. É possível que Bayle estivesse considerando a hipótese de que a extensão, atributo da substância, segundo a *Ethica*, fosse um termo genérico⁹², comum a cada uma das coisas extensas existentes, pois, visto que a outra alternativa explica a autonomia entre as partes de uma mesma coisa extensa considerando que cada uma dessas partes seja uma substância, é de se supor que, no caso contrário, a autonomia de uma parte com relação às demais estivesse vinculada a uma outra relação de dependência⁹³. Se assim fosse, do mesmo modo, as partes suprimidas não influenciariam no estado das demais; o motivo, para isso, porém, seria a permanência daquilo que estaria mantendo inalteradas cada uma das outras partes, nelas mesmas dependentes. Com isso, a essência comum às partes de uma coisa extensa, a saber, a extensão, nenhuma influência teria para que as coisas extensas existissem autonomamente. A “extensão em geral”, portanto, tal qual os indivíduos extensos, não existiria por si, como é de se esperar de uma substância.

Contudo, esta segunda alternativa para entender a autonomia das partes de uma coisa extensa encontra um obstáculo importante que é a negação, comum entre os filósofos,⁹⁴ de que haja uma diferença real⁹⁵ entre o atributo de uma substância e a substância da qual este atributo é atributo. E, então, se isto se aplica à “extensão em geral”, ou seja, se a extensão em

⁹² A concepção do atributo como um termo genérico ou *universal* é adotada por Harry Austryn Wolfson (*The Philosophy of Spinoza*, 1934) que a insere na discussão medieval acerca dos atributos de Deus, cujo principal problema enfrentado era o de preservar a simplicidade e unicidade da essência divina. A tradição judaica distinguia os nomes apelativos do nome próprio de Deus; os primeiros pertencentes a Ele na medida em que é concebido em relação às coisas criadas e só o último indicativo de Sua essência absoluta. Os nomes apelativos eram também conhecidos como “atributos” e, segundo Wolfson, é deste contexto que Spinoza estaria resgatando o termo que passaria a significar, no seu sistema, uma descrição da maneira pela qual a substância, incognoscível em si mesma, manifestar-se-ia à mente humana. (WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza*, p. 145.)

⁹³ Ou seja, esta segunda hipótese precisaria conciliar a idéia de que há partes que permanecem existindo apesar de outras deixarem de existir e a idéia de que estas partes remanescentes *não* subsistem por si.

⁹⁴ Entre os quais estaria, naturalmente, Spinoza. (Vide BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, N, I, §1, p. 259)

⁹⁵ Isso não quer dizer que a diferença seja irreal ou que ela não exista, mas tão somente que ambos os termos (“substância” e “atributo”) designam o mesmo ser, no primeiro caso afirmando que ele é, ou existe (ou seja, que o tipo de ser que ele é possui uma existência autônoma à maneira das substâncias em oposição à maneira de ser dependente, dos modos ou acidentes), e no segundo caso, o que ele é (ou seja, que natureza é a sua, que predicado melhor o descreve). (Para maiores esclarecimentos sobre os tipos de distinção em voga na filosofia pós-cartesiana ver o tópico 2.1.1 do Capítulo 2 desta dissertação). Todavia, ainda que considere as particularidades entre a diferença ou *distinção de razão* e a *distinção real*, Bayle parece, em alguns momentos, entender como se uma fosse a negação da outra e, com isso, ao considerar a distinção entre o atributo da extensão e a substância como distinção de razão afirma a identidade entre a substância e o atributo [vide tópico III, nota (N), particularmente, subnota 96].

geral é um atributo de uma dada substância, haverá entre ambos tão somente uma diferença de razão. Diante deste quadro, seríamos levados a concluir pela alternativa (1), a saber que cada parte de uma extensão determinada é uma substância existente por si; o que dá ganho de causa a Bayle e inviabiliza qualquer pretensão de que a substância seja uma natureza simples e não um aglomerado de várias substâncias.

Para reforçar ainda essa hipótese de que Spinoza não concebia uma diferença real entre a substância e o seu atributo, Bayle propõe uma demonstração por absurdo: imaginemos que a substância e a extensão sejam, de fato, duas existências distintas. Se isso fosse verdade, então a substância, em si mesma, seria não-extensa, o que traz como resultado duas conclusões insustentáveis: ou a extensão tem origem em algo não-extenso, o que seria admitir uma criação *ex nihilo*, ou a extensão sempre existiu conjuntamente com a parte não-extensa da substância e, neste caso, não haveria uma única substância no universo mas, pelo menos, duas.

Em suma, seríamos levados, de qualquer modo, a concluir pela segunda alternativa apresentada, a saber, que cada parte da extensão constitui uma substância particular. Donde se conclui que a substância única de Spinoza compõe-se de tantas substâncias quantas são as partes da extensão, não podendo ser concebida, portanto, como um ser simples.

Para evitar este resultado, Bayle acreditava que os defensores de Spinoza teriam sido levados a sustentar uma idéia inusitada, a saber, a de que a própria extensão fosse um ser simples. Todavia, o sucesso dessa empreitada tiraria sua força de um pressuposto equivocado na operação de distinguir entre uma parte e outra de uma mesma quantidade, a saber que a percepção sobre as partes da substância extensa resultasse da imaginação e dos preconceitos advindos dos sentidos, quando, na verdade, ela ocorreria com base em um julgamento da razão expresso pelo autor do *Dictionnaire Historique et Critique* nos termos que se seguem:

(...) existe uma distinção real entre as coisas, quando uma possui uma qualidade que a outra não possui. (...) Quando se pode afirmar de uma coisa (...) aquilo que não se pode afirmar de outra, elas são distintas; as coisas que podem ser separadas umas das outras, ou com relação ao tempo ou com relação ao espaço, são distintas.⁹⁶

Este critério, que, aplicado a uma dada extensão, possibilitaria reconhecer nela tantas substâncias quantas fossem as suas partes⁹⁷, é proveniente da filosofia escolástica e Bayle não

⁹⁶ BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, “Spinoza”, (N), I, p. 259.

⁹⁷ Uma ilustração de como isso ocorreria, Bayle nos dá ao final da nota: “A extremidade inferior de uma estaca cravada em um fundo de rio não é a mesma modalidade que a outra extremidade: ela é contornada por terra, enquanto que a outra é contornada por água; elas recebem, portanto, dois atributos contraditórios, ser contornada por água e não ser contornada por água; é necessário, portanto que o sujeito que elas modificam seja pelo menos duas substâncias, pois uma substância única não pode ser ao mesmo tempo modificada por um acidente “ser

omite este dado;⁹⁸ por si só capaz de constituir motivo para que se rejeitasse uma tal maneira de distinguir as coisas.

A defesa de que seja perfeitamente possível o emprego deste critério no contexto da *Ethica* estaria baseada no fato de Spinoza reconhecer a existência da diversidade entre os modos⁹⁹. Não fosse pela diferença de predicados qualitativos e espaciais não seria possível discernir, por exemplo, uma pedra de uma árvore, afinal a possibilidade de distinguir pela substância é descartada tendo em vista a tese da substância única.

Em suma, o compromisso com a idéia de que só exista uma única substância extensa na natureza não nos leva a sustentar que a diferença entre os corpos seja uma ilusão; cada corpo existente se distingue dos demais por ser um modo entre outros modos e o que distingue um modo de outros modos não poderia ser outra coisa senão as características apontadas no critério escolástico. Todavia, se este critério possibilita identificar os modos da extensão como coisas distintas ele também nos levaria, segundo Bayle, a concluir pela existência de partes distintas na substância extensa.

E, ainda que a identificação entre “parte” e “modo” seja explicitamente recusada, quer na concepção tradicional, que toma o modo por acidente¹⁰⁰, quer na concepção de Spinoza¹⁰¹, Bayle acredita que as duas coisas apresentem os mesmos comprometimentos para o argumento; pois se concebemos a extensão em suas partes ou se a concebemos em seus modos, estamos, de qualquer maneira, percebendo a substância extensa como uma amálgama de várias substâncias. A justificativa apresentada por Bayle, para tanto, pode ser resumida assim:

- (i) os modos da substância não existem sem a substância;
- (ii) é necessário que a substância esteja em toda parte em que haja os modos;

contornado por água” e por um acidente “não ser contornado por água. Desse fato se vê que a extensão é composta tanto de substâncias distintas quanto de modificações”. (BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (N), I, p. 260).

⁹⁸ V. BAYLE, Pierre. *Opus cit*, “Spinoza”, (N), I, §2, p. 259.

⁹⁹ Diz Bayle: “Notem que Spinoza não faria outra coisa senão negar que as características da distinção, empregadas pelos escolásticos, fossem suficientemente justas; pois é por estas marcas que ele reconhece que as pedras, os animais não são a mesma modalidade do ser infinito. Ele reconhece, então (...) que há qualquer diferença entre as coisas.” (BAYLE, Pierre. *Opus cit*. “Spinoza,” pp. 259-260.)

¹⁰⁰ Segundo a divisão aristotélica, as coisas que existem são ou *substâncias* ou *acidentes*, e estas últimas caracterizam-se por existirem num sujeito. O que vem a ser esta relação, Aristóteles esclarece nas *Categorias*: “com ‘num sujeito’ quero dizer aquilo que existe em alguma coisa, não como uma sua parte, e que não pode existir separadamente daquilo em que existe” (Cf. ARISTÓTELES, *Categorias*, 1a20; as alusões aos tratados lógicos de Aristóteles irão seguir, nesta dissertação, a numeração padrão estabelecida por Bekker em 1831).

¹⁰¹ Sobre a maneira como Spinoza parecia ter concebido o modo, Bayle irá fazer uma série de considerações na nota (DD), adendo ao artigo “Spinoza,” acrescido na segunda edição do *Dictionnaire Historique et Critique*.

- (iii) à medida que se multiplicam os modos incompatíveis entre si, é necessário também que sejam multiplicadas, à mesma proporção, as substâncias das quais eles dependem.

Prova-se, portanto, que a extensão em geral é um composto não apenas de modalidades que não se confundem, mas também de substâncias distintas umas das outras.

Além de ter a sua simplicidade comprometida, um Deus extenso, dirá Bayle, arrisca perder ainda a sua condição de Ser Imutável; isso porque uma substância extensa é, segundo o autor do verbete, não apenas algo que se compõe de partes distintas espacialmente, mas também qualquer coisa material,¹⁰² e a matéria sofre, de maneira atual, a divisão de suas partes; em outras palavras, além da possibilidade de distinguir entre uma parte e outra da extensão, os elementos que a constituem estão também sujeitos à separação. Este último ponto será, então, o objeto em disputa no segundo tópico da nota (N)¹⁰³. Antes de passar a ele, porém, convém fazer alguns esclarecimentos sobre a concepção de Bayle do que seja “extensão” e do que seja “ser dividido”.

A extensão e a divisão segundo Bayle: o artigo sobre Zenão

Sobre a concepção de Bayle da extensão é possível recorrer a um outro artigo do *Dictionnaire Historique et Critique*, a saber, o artigo “Zenon”¹⁰⁴ (o eleata), em que são diferenciados dois tipos de extensão e elencadas, a seguir, suas respectivas propriedades: uma extensão cuja essência consiste nas três dimensões e cujas propriedades ou atributos inseparáveis seriam: a divisibilidade, a mobilidade e a impenetrabilidade e que, segundo o autor do verbete, representaria uma idéia clara e distinta; e uma outra idéia de extensão, respaldada por ilustres matemáticos, como Huygens e Newton, ao apresentarem provas da existência do vazio na natureza, e cujos atributos seriam, por sua vez, a imobilidade, a indivisibilidade e a penetrabilidade. Esta segunda concepção, afirma Bayle, é forjada para resolver o problema da realidade do movimento (como afinal um universo pleno, compacto, maciço, contínuo poderia admitir o movimento?).

Entre estas duas concepções da extensão indicadas no artigo “Zenon” (extensão corporal e extensão espacial), tudo leva a crer que, ao dirigir suas críticas à idéia de uma substância única extensa, no contexto do artigo “Spinoza,” Bayle esteja considerando a

¹⁰² A identificação entre substância extensa e matéria é, certamente, algo que exigiria, por parte de Bayle, maiores esclarecimentos do que os apresentados até aqui. Vide sobre as disputas envolvidas na questão, o capítulo 2, seção 2.2, desta dissertação.

¹⁰³ Vide “Mapa do Artigo”, capítulo 1, seção 2.2.2 desta dissertação.

¹⁰⁴ BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, “Zenon,” (I), p. 544.

primeira e não a segunda concepção; tanto pela insistência de que a divisibilidade seria uma característica decorrente da natureza mesma da extensão,¹⁰⁵ quanto pela indicação do argumento vacuista como contraponto à tese da substância única¹⁰⁶.

Sobre o entendimento de Bayle acerca da divisibilidade, a nossa estratégia será buscar na tradição das escolas e dos manuais as distinções feitas, à época; pressupondo, com isso, que o conceito utilizado nas críticas às teses de Spinoza não destoe completamente daquele emprego mais comum.

Segundo o costume medieval,¹⁰⁷ o divisível podia ser dito em três sentidos diversos: (i) aplicado a uma quantidade contínua e incorpórea (como, por exemplo, à linha matemática), o que seria o mesmo que dizer dessa quantidade que ela é divisível ao infinito; pois, neste caso, as partes seriam definidas da mesma forma que o todo (as partes em que uma linha se divide não deixam de ser linhas ainda que a divisão se estenda ao infinito) (ii) aplicado ao que os medievais chamavam de “quantidade contínua corpórea”, caso em que a quantidade seria tomada como sujeito de acidentes qualitativos e numéricos os mais diversos (são quantidades desse tipo, por exemplo, o ar, o ouro, a carne, a água etc.). A quantidade contínua corpórea seria, portanto, divisível em partes que, mesmo sem diferir genericamente do todo, são diferentes, porém, quer do todo, quer das outras partes, em função de certos acidentes (podemos dizer, por exemplo, que a água da jarra e a água do copo em que eu acabo de despejar dela uma parte, enquanto água, não se diferem; mas podemos dizer que a porção de água da jarra é maior do que aquela porção da água que está no copo, o que fará das duas porções sujeitos distintos de predicação); (iii) divisível pode se aplicar ainda a uma quantidade discreta (ao corpo de um homem, a uma maçã, a um copo etc.) que, ao ser dividida, resultará em partes cuja definição não mais será a mesma do todo (e.g. os órgãos, os

¹⁰⁵ Por exemplo, nos trechos “(...) é absurdo fazer de Deus extensão, pois é tirar dele sua simplicidade, e o compor de um número infinito de partes (...) [NI]; “Observem que há filósofos que estranhamente confundem a idéia de identidade; pois eles sustentam que as partes do contínuo não se distinguem mediante uma separação atual. Não se pode dizer nada de mais absurdo.” [P]; “(...) se é certo, pelas noções do nosso espírito, que a extensão e o pensamento não têm nenhuma afinidade entre si, é ainda mais evidente que a extensão é composta de partes distintas realmente umas das outras; (...)” [EE].

¹⁰⁶ Ao final do corpo do verbete, por exemplo, Bayle afirma que a doutrina de Spinoza, independentemente das questões religiosas em disputa, foi considerada por grandes matemáticos da época (Huygens, Leibniz, Newton, Bernoulli, Fatio) extremamente equivocada, pois não haveria ninguém mais persuadido da multiplicidade das substâncias do que aqueles que se aplicam à consideração da extensão e também porque a maior parte desses matemáticos admitiam a existência o vazio. E que “não há nada mais oposto à hipótese de Spinoza do que sustentar que dois corpos não se tocam absolutamente, e jamais dois sistemas foram mais opostos do que o dele e o dos atomistas.” (Cf. BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, p. 271.). Esta mesma oposição entre a doutrina de Spinoza e a defesa da tese do vazio também é encontrada na nota (I), tópico II do artigo “Zenon” do *Dictionnaire Historique et Critique*.

¹⁰⁷ V. WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza - Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, t.1, p 284.

ossos, os membros do corpo de um ser humano) o que nos faz considerar este todo, por sua vez, como um composto.

Em um dos três tipos de quantidade a que a divisão se aplica deveria constar, portanto, a extensão¹⁰⁸. Ela não é, seguramente, uma quantidade discreta, pois, para Bayle, não haveria sistemas em maior oposição do que o de Spinoza e o dos atomistas¹⁰⁹. Tampouco seria uma quantidade contínua incorpórea; pois, além de Bayle enfatizar a materialidade, ou corporeidade, da extensão nesta parte do argumento, especifica, ainda, que a divisibilidade da matéria é atual e não apenas potencial; uma quantidade contínua incorpórea, como a linha matemática ou a extensão espacial,¹¹⁰ pode ser infinitamente dividida, mas uma tal divisão só poderia ser concluída em um tempo infinito, de modo que poderíamos dizer, neste sentido, que uma tal quantidade é, portanto, indivisível (atualmente) ainda que seja infinitamente divisível (potencialmente). A única possibilidade que resta, se é que o conjunto das possibilidades está completo, é de que a extensão seja divisível enquanto quantidade contínua corpórea.

De volta à crítica à Espinosa

Diante de tais considerações, e, agora, com mais elementos para dar sentido àquele trecho do texto, passemos ao argumento. O ponto de partida é o motivo apresentado pelos defensores de Spinoza para negar que a extensão sofresse qualquer divisão. Diriam eles que se a matéria sofresse divisão, uma de suas porções estaria necessariamente separada das outras por espaços vazios; como não existe vazio na natureza, a divisão não se verifica.

Bayle dirá que esta maneira de conceber a divisão, além de torcer a sua compreensão corrente, não é capaz de preservar a imutabilidade do Deus de Spinoza. A esta segunda idéia, será dedicado praticamente todo o tópico da nota, enquanto que à exposição da razão pela qual os spinozistas concebiam a divisão de maneira equivocada, é indicado apenas um contra-exemplo bastante obscuro: “Nós estamos realmente separados de nossos amigos quer quando

¹⁰⁸ Isso segundo a hipótese de Bayle de que a extensão é necessariamente divisível.

¹⁰⁹ V. BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, “Spinoza”, p. 271.

¹¹⁰ H. Austryn Wolfson, na tentativa de traçar um histórico do problema enfrentado por Spinoza para conciliar, na substância, a idéia de extensão com a idéia de infinito, recorre ao argumento de Crescas contra Aristóteles, em prol da existência da quantidade incorpórea, concebida como um contínuo tridimensional estendido para além do universo corpóreo, algo similar ao vazio dos pitagóricos; e teria sido esta a noção que, segundo Wolfson, Spinoza tinha em mente ao falar da extensão tomada como atributo da substância em oposição à extensão tomada como modo da substância. Cf. WOLFSON, H. A. *Opus cit.*, t.1, Capítulo VIII, pp.262-295.

o intervalo que nos separa é ocupado por outros homens enfileirados, quer quanto ele está preenchido por terra”.¹¹¹

O exemplo é menos uma referência à divisão do que à idéia de separação. Divisão e separação vinculam-se, todavia, pois uma coisa é divisível quando suas partes podem ser atualmente separadas (por esse motivo, uma quantidade contínua incorpórea também pode ser concebida como indivisível). Poderíamos nos perguntar, porém, que tipo de quantidade seria o conjunto dos homens. Um único indivíduo seria, certamente, uma quantidade discreta; o conjunto de todos eles, apesar de divisível em elementos cuja definição não difere da definição do todo (afinal não faz diferença o número de homens existentes no momento em que se procura responder à pergunta “o que é o homem?”) é algo bastante suspeito para ser pensado como quantidade contínua (os exemplos neste sentido referem-se a coisas que podem ser medidas, pesadas, mas não contadas; e.g. terra, água, ar, carne, vinho, metais entre outros).

A resposta talvez esteja na compreensão de Bayle, passível de discussão,¹¹² de que um modo da substância extensa seja o mesmo que uma parte. Não seria, portanto, o caso de recorrer à tese vacuística para dizer que as partes da extensão encontram-se separadas umas das outras, bastando, para tanto, que se reconhecesse a diversidade entre as partes ou modos da substância.

Bayle acrescenta, ainda, que a torção na linguagem operada pelos defensores de Spinoza que insistem na tese da indivisibilidade da substância extensa culminaria na estranha afirmação de que a matéria, ao ser reduzida a cinzas e à fumaça, não estaria sofrendo, aí, nenhuma separação. Apesar disso, ainda que seja concedido aos seus opositores algo tão extravagante, o problema das mutações a que o Deus de Spinoza parece estar submetido não alcança qualquer solução.

O argumento prossegue com a explicação de Bayle do que se compreende por um ser imutável e porque o Deus de Spinoza, sendo uma substância extensa e, portanto, material, não poderia se enquadrar nesta acepção.

Um ser imutável, segundo a compreensão mais comum, é algo que não adquire jamais qualquer coisa de novo nem tampouco perde aquilo que já teve anteriormente. Um ser verdadeiramente imutável deve permanecer sempre o mesmo seja com relação a sua substância seja com relação aos seus modos de ser. Por isso que a matéria, apesar de não ter

¹¹¹ Livre tradução do trecho “Nous sommes aussi réellement séparés de nos amis, lors que l’intervalle qui nous separe est occupé par d’autres hommes rangez de file, que s’il étoit plein de terre.” BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, “Spinoza,” (N), II, p. 260.

¹¹² Vide as seções 2.1.2 e 2.2.2 do segundo capítulo desta dissertação.

sido gerada e de ser incorruptível quanto à sua substância, não é dita imutável, afinal é ela o sujeito das mais variadas formas que nela se sucedem.

O Deus de Spinoza não poderia conservar, portanto a sua condição de imutabilidade, pois ainda que nada pudesse destruí-lo, todas as mudanças ocorridas em seus modos teriam a Ele, efetivamente, como *sujeito*.

b) Contradição, Autofagia e Determinismo: as decorrências de se supor uma substância única pensante

A primeira dificuldade proveniente da consideração que Bayle faz do atributo do pensamento está ligada à maneira como o autor parece perceber a relação entre este atributo e o atributo da extensão. No primeiro tópico da nota (N), foi descartada a hipótese de que a distinção entre substância e atributo fosse uma distinção real, ou seja, que se tratasse de duas entidades diferentes, dois tipos diferentes de existência. Ao invés disso, Bayle acata a uma leitura que compreende “atributo” como propriedade essencial e, portanto, diferente da substância apenas conceitualmente. Diante desse compromisso, o autor procura responder, agora, neste terceiro tópico, qual relação poderia existir entre o atributo do pensamento e o atributo da extensão no contexto de uma teoria que sustenta a existência de uma única substância na natureza. Segundo Bayle, estaríamos longe de uma relação de justaposição¹¹³, e muito mais próximos de uma verdadeira identidade¹¹⁴. Afinal, se não existe uma distinção real, mas apenas uma distinção de razão, entre a substância e os seus atributos, é mister que haja, conforme ele afirma, uma verdadeira identidade entre os dois atributos, pois duas coisas que são idênticas a uma terceira também são idênticas entre si. O pensamento, portanto, identificar-se-ia, forçosamente, à extensão. Do contrário, ou seja, em se tratando de uma relação de justaposição, o Deus de Spinoza, ainda que único, estaria sendo composto de várias naturezas ou essências.

¹¹³ Isto é, de uma relação em que os elementos envolvidos não são coincidentes. É curioso que Bayle, mesmo convencido da proximidade da filosofia de Spinoza com as teses do estoicismo não considerasse os outros graus de mistura além da justaposição, como por exemplo, a fusão (*synchysis*) e a combinação (*krasis*), este último apontado pelo estoicismo como aquele tipo de relação que há entre a matéria (*hylé*), princípio passivo da natureza, e o divino (*theos*), princípio ativo da natureza. Neste caso, apesar de um perpassar completamente o outro, preserva-se, contudo, a distinção entre as suas propriedades respectivas, o que já não ocorre na fusão, em que os elementos, ao se misturarem, perdem suas propriedades distintivas de maneira irreversível, gerando, com isso, uma nova coisa singular. (Cf. SEDLEY, David. “Stoicism” in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Eletronic Version, 1.0).

¹¹⁴ Segundo afirma Bayle no *Dictionnaire* “a aliança entre o pensamento e a extensão deve ser uma *identidade*: o pensamento e a extensão são dois atributos *identificados* com a substância: eles são então identificados entre eles, pela regra fundamental e essencial do raciocínio humano (*Quae sunt idem uni tertio, sunt idem inter se*).” BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, N, III, p. 260. Para uma abordagem mais aprofundada desta concepção da distinção de razão como identidade, vide Cap. 2, tópico 2.1.1 desta dissertação.

Bayle não se prolonga nesta crítica, assim como também não dá maiores desdobramentos a outras duas observações tratadas no texto logo em seguida; a primeira delas referente às objeções que Spinoza faz ao mistério da trindade¹¹⁵ e a segunda, aos prolongamentos do conceito teológico da transubstanciação¹¹⁶. O absurdo maior que ele se propõe a examinar é apresentado a seguir: se há alguma coisa certa e incontestável, dirá o autor do verbete, trata-se do princípio da contradição, mas o sistema de Spinoza o destrói completamente, tornando inviável, com isso, toda e qualquer disputa. A prova para tal afirmação constitui o cerne do argumento desenvolvido neste terceiro tópico da nota (N). Vejamos como este é apresentado e a partir de onde ele se constrói.

Bayle insistia em dizer que o ponto forte de sua crítica à filosofia de Spinoza estava na negação de que a substância extensa fosse um ser simples¹¹⁷. Ainda assim, a sua formulação do problema não deixa de pressupor a compreensão da substância como sujeito último de todos os predicados atribuídos aos seres extensos particulares. Afinal, mesmo que a pluralidade de substâncias na natureza pudesse ser tomada como um fato experimental¹¹⁸, é apenas a partir da diversidade das afecções dos modos da extensão, bem como da impossibilidade de que viessem a existir simultaneamente em uma mesma substância, que as bases de sustentação para aquelas primeiras objeções foram construídas¹¹⁹.

¹¹⁵ Bayle aponta uma incoerência entre as críticas que Spinoza dirige a idéia da Trindade e as decorrências da sua hipótese de Deus como única substância: “Ele [Spinoza], sem dúvida, fez pouco caso do Mistério da Trindade, e se admirou de que uma infinidade de pessoas ousasse falar de uma Natureza encerrada em três hipóstases, ele que propriamente falando dá à natureza divina tantas pessoas quanto o número de pessoas que há sobre a Terra” (BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, p. 260).

¹¹⁶ Decorreria da tese da Transubstanciação que o corpo de Cristo, no momento da consagração, estaria presente por inteiro em vários lugares ao mesmo tempo. O mesmo absurdo se deriva da tese de Spinoza de Deus como única substância. Acerca disso, afirma Bayle : “[Spinoza] Tomou como tolos aqueles que admitiam a Transubstanciação, que diziam que um homem pode estar ao mesmo tempo em vários lugares, viver em Paris, morrer em Roma etc., ele que sustenta que a substância extensa, única e indivisível, está de uma só vez em todos os lugares, aqui fria, ali quente, aqui triste, ali alegre, etc.” (BAYLE, Pierre. *Ibid.*).

¹¹⁷ Ver nota 84 desta dissertação.

¹¹⁸ Segundo Paul Vernière, é precisamente esta a contribuição original do autor do *Dictionnaire* contra as teses de Spinoza: “Um só argumento é propriamente bayliano [dirá Vernière]; a pluralidade das substâncias é um fato experimental; a meditação espinosista sobre o Ser indis põe Bayle, que não pode admitir que um raciocínio *a priori* pudesse prevalecer sobre a observação conscienciosa dos fenômenos; toda sua obra se ergue contra uma doutrina racional do mundo. Na medida em que Spinoza desconsidera a experiência, Bayle que coloca o futuro da ciência, da política, da moral, no conhecimento positivo não pode ser senão seu inimigo.” (VERNIÈRE, Paul. *Spinoza et La Pensée Française avant la Révolution*, t. I, pp. 304-305. Tradução minha do original francês)

¹¹⁹ Ainda que as críticas formuladas por Bayle em NI e NII tomem como direção a atribuição de partes à substância extensa e tenham como meta a comprovação da separabilidade destas partes, a distinção entre uma parte e outra ocorre, no argumento, a partir do critério escolástico que distingue entre a diversidade de qualidades para, a partir daí, se reportar ao substrato dessas qualidades. Não se podendo conceber qualidades que se oponham em um mesmo ser, é mister que se suponha a existência de mais de um. Ver citação referida na nota 96 desta dissertação.

Uma substância única extensa, contudo, mesmo que recebesse denominações que se opõem, poderia, ainda assim, estar de acordo com o princípio lógico que impugna a atribuição simultânea de predicados contrários a um mesmo sujeito, pois é perfeitamente cabível que uma parte seja tal e a outra não (e.g. a extensão é aqui esférica e logo a seguir retangular; ou, à minha direita quente e à minha esquerda fria); o que já não poderia ocorrer em se tratando de uma substância única pensante. Neste caso, Deus, o único ente a quem podemos tomar verdadeiramente por substância, deveria ser, também, o único sujeito dos pensamentos que se atribuem ao homem; leia-se, os pensamentos ou modos de pensar que se atribuem a cada qual tomado em particular. Isso porque tudo aquilo que se diz de um sujeito, o que ele faz ou o que ele sofre, convém propriamente falando, e também fisicamente, à sua substância e não aos seus acidentes¹²⁰. E, ainda que, na linguagem ordinária, seja possível afirmar, e o exemplo é de Bayle, que “a doçura do mel faz formigar a língua”, o que está sendo dito, efetivamente, nesta proposição é que a substância de que é feito o mel tem a propriedade de fazer formigar a língua. Por analogia, se Deus é a única substância que há, quando dizemos de maneira corriqueira “João nega ou afirma algo de alguma coisa”, não será de João que a ação estará partindo; afinal ele não é substância e, portanto, não poderia ser o sujeito de que se predicam os modos em questão.

Em outras palavras, se apenas a substância pode ser sujeito de predicação dos modos existentes na natureza, se há apenas uma única substância na natureza, a saber, Deus, então todas as modalidades do pensamento terão a ele, efetivamente, como sujeito. Uma tal conclusão a que o autor pretende nos levar estaria fadada à condição de absurdo lógico, pois, com ela, é simplesmente ignorado um dos princípios fundamentais do discurso racional, a saber, que “não se pode afirmar verdadeiramente, de um mesmo sujeito, ao mesmo tempo e com relação ao mesmo aspecto, duas denominações que se opõem”¹²¹.

A construção do argumento de Bayle, neste tópico, está pautada, portanto, na explicitação de uma suposta contradição entre a hipótese de Spinoza, de que só haja uma única substância no universo, e o princípio lógico que impugna a atribuição de predicados

¹²⁰ Segundo Francis Kaplan, a recusa de Bayle em considerar um determinado homem como o sujeito de seus próprios pensamentos é justificada. O risco que há quando, a todos os modos da substância, é dado um mesmo estatuto ontológico; ainda que, com isso, se consiga contornar as dificuldades do emprego equívoco do conceito de substância (um sentido para Deus e outro para as criaturas); é justamente o de não distinguir entre o que é uma *afecção* e que é uma *afecção de uma afecção*. Não apenas Bayle, mas também Leibniz e Malebranche se valeram, em suas críticas, desta ambigüidade presente na idéia de afecção. Bayle a enfrenta suprimindo a possibilidade do modo ser ele mesmo sujeito de outros modos. Ver KAPLAN, F. “Définitions de la substance e du mode par Spinoza”, in *Études Philosophiques*, n. 1, 1989, pp. 21-37.

¹²¹ BAYLE, Pierre. *Opus cit*, p. 259

contrários a um mesmo sujeito¹²². Para isso, porém, Bayle precisa contar com a veracidade de outras duas proposições: em primeiro lugar, “[que] todos os títulos dados a um sujeito para significar ou aquilo que ele faça ou aquilo que ele sofra convenham propriamente e fisicamente a sua substância e não aos seus acidentes”¹²³, o que seria uma “máxima incontestável”, conforme afirma o autor do *Dictionnaire Historique et Critique*¹²⁴; e, em segundo lugar, que existam, de fato, modos de pensar contraditórios¹²⁵.

Se ousássemos contestar a máxima de Bayle, considerando como sujeito de predicação também os modos da substância, o argumento original perderia toda a sua força. Poderíamos, por este caminho, preservar a hipótese de Spinoza sem que houvesse necessidade de negar a lógica atributiva. Entretanto, com a impugnação da tese defendida por Bayle como máxima incontestável, seria preciso pensar um outro tipo de relação para o ser e a linguagem¹²⁶.

No tópico seguinte, o de número IV, o mesmo argumento será ampliado em uma outra direção: se antes eram as conseqüências lógicas que nos impediam de fazer de Deus sujeito dos modos humanos de pensar, agora, os motivos para este impedimento são as implicações morais decorrentes da hipótese.

Bayle inicia, então, este desdobramento da sua argumentação apontando para as dificuldades de se conceber que o Deus de Spinoza seja capaz de manter-se idêntico a si mesmo ao longo da sucessão infinita dos seus próprios modos de pensar.¹²⁷ Diante de todo tipo de idéia produzida no pensamento, nenhuma constância, nenhuma linha singular de raciocínio, nada em absoluto que pudesse caracterizar o sujeito desses modos como uma única

¹²² A formulação adotada por Bayle do princípio da contradição é tirada da *Lógica de Coimbra* (Cf. BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, subnota 97, p. 260).

¹²³ BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, p. 261.

¹²⁴ BAYLE, Pierre. *Ibid.*

¹²⁵ A constatação da existência da contradição (quer dizer, de que é perfeitamente legítimo interlocutores distintos falarem coisas contrárias a respeito de um mesmo ser e, conseqüentemente, um dos dois estar dizendo o falso e ainda assim estar dizendo alguma coisa, ou seja, falando de uma coisa que é sem estar obrigado a dizer o que ela é) está na base da lógica atributiva inventada por Aristóteles a partir da perspectiva que se abre com Platão, de que o discurso é possível a partir do entrelace das formas, e em oposição às lógicas arcaicas, leia-se à lógica dos eleatas, que colocava como problema poder dizer o falso. Os eleatas acreditavam que dois interlocutores que sustentassem legitimamente posições contrárias não estariam falando do mesmo ser, mas de coisas diferentes, o que poderia ser um argumento favorável à negação da existência da contradição. (Para um aprofundamento da questão, ver WOLFF, Francis. “Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física,” *Analytica*, vol. 1, n°3, 1996)

¹²⁶ O que acreditamos estar sugerido nas entrelinhas do argumento é que, havendo uma associação forte entre a lógica e a ontologia, a formulação de uma outra teoria para o ser não poderia deixar de enfrentar a seguinte situação: ou se quebra o vínculo necessário entre o ser e o discurso ou se cria uma outra lógica, comprometida com esta nova idéia de substância.

¹²⁷ “(...) ele [o Deus de Spinoza] não será nem por um momento o mesmo; seus pensamentos suceder-se-ão uns aos outros sem termo e sem cessar; a mesma confusão de paixões e sentimentos não será vista duas vezes.” BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza,” (N), IV, p. 261.

substância, é verificado. E, com isso, questiona-se novamente¹²⁸ a imutabilidade de Deus, única substância verdadeiramente existente.

O problema mais grave ao negarmos a imutabilidade à substância é condená-la à destruição. Isso porque o efeito não pode superar em realidade ou perfeição aquilo que o causou, afinal, do nada, nada surge. E, se a substância possui um determinado grau de perfeição, seja ele máximo ou não, então a mudança só poderia acontecer para pior; já que no caso do resultado ser idêntico à situação anterior (em termos de perfeição ou realidade) não estaria havendo efetivamente qualquer mudança.

A hipótese de trabalho acolhida por Bayle não é, contudo, a da mutabilidade da substância. A substância, i.e., o Deus de Spinoza, permanece sendo aquilo que é ao longo de todo o processo em que se conectam idéias, sentimentos, volições etc. Mas, se é assim, todas as mazelas, iniquidades, sofrimentos e atrocidades, que antes eram atribuídos a sujeitos variados, passam a ser, nessa perspectiva, relacionados a um único agente, pois, de acordo com Spinoza¹²⁹, existiria, na natureza, um só sujeito verdadeiro para toda e qualquer ação. Eis o primeiro absurdo moral decorrente da tese do monismo de substância: o mal provém de Deus.

É absurdo que Deus possa ser tomado como causa do mal porque o mal é exatamente a transgressão à lei que decorre diretamente de Deus. Ou não há transgressão e o mal ocorre em conformidade com a lei divina ou o mal existe e a lei divina é incapaz de se impor, o que, em outras palavras, significa que não existe algo como uma lei divina que determine o funcionamento de todas as coisas que existem na natureza.¹³⁰

Um outro problema que surge se concebemos Deus como causa do mal é, no caso específico do sistema de Spinoza, estarmos sustentando que Deus seja não só aquele que causa, mas também aquele que sofre a transgressão. Isso porque, conforme afirma Bayle, Deus é concebido tanto como causa eficiente do mal, quanto como sujeito de inserção do mal; e, neste segundo caso, dado que o tipo de relação que se estabelece entre a substância e os seus modos é o de uma união intrapenetrável (cujos elementos se perpassam mutuamente),

¹²⁸ Bayle já havia atacado a tese da imutabilidade da substância quando o foco da sua crítica estava na extensão, entendida por ele como matéria (vide Cap. 2, tópico 2.2.2 dessa dissertação).

¹²⁹ Isto é, de acordo com a leitura que Bayle faz do conceito de substância como sujeito de predicação dos modos.

¹³⁰ Esta é a formulação do argumento de Plutarco contra os estóicos, a que Bayle alude no próximo tópico: (N)V quando apresenta com mais detalhes um outro argumento do mesmo autor contra a idéia de que a natureza divina pudesse, corrompida em suas partes, não se corromper em sua totalidade.

não haverá uma distinção real entre o modo e a substância modificada¹³¹. O resultado disso seria, portanto, que Deus, enquanto substância modificada, sofreria a ação de Deus, enquanto causa eficiente. Esta conclusão curiosa¹³² que servirá de base para outras ainda mais inusitadas¹³³, pode ser apreendida do que Bayle afirma trecho a seguir:

Ele [Deus] produzirá nele mesmo todos os desatinos, todos os devaneios, todas as obscenidades, todas as iniquidades do gênero humano; ele será não apenas a causa eficiente disso tudo, mas também o sujeito passivo, o *subjectum inhensionis*: ele [Deus] se junta a eles [os modos] pela união mais íntima que se possa conceber; pois trata-se de uma união penetrável, ou melhor, de uma verdadeira *identidade*, pois o modo não é distinto realmente da substância modificada¹³⁴.

Apesar da forma ligeira e mesmo jocosa com que Bayle trata o problema da origem do mal no verbete “Spinoza”, essa foi uma questão que mereceu maior atenção em outros trechos de sua obra.¹³⁵ As dificuldades encontradas normalmente para se explicar a existência do mal em uma natureza originada e regida pelas determinações de um Deus sumamente bom receberam variadas abordagens e múltiplas soluções¹³⁶. Entretanto, a solução mesma que Spinoza apresenta em seu sistema para o problema do mal¹³⁷ não é confrontada de maneira direta¹³⁸. Bayle, ao invés, prefere apelar para o contra-senso envolvido na idéia de um ser que infringe males a si mesmo, de forma livre, sem qualquer constrangimento externo. Afirma:

¹³¹ Mais uma vez a idéia de que a ausência de uma distinção real signifique a ocorrência de uma identidade é sugerida por Bayle. Ver, sobre esse assunto, o tópico 2.1.1 do Capítulo 2 desta dissertação.

¹³² Acreditamos que a conclusão de Bayle é justa com os pressupostos de que ela parte. O que pode ser questionado é se esses pressupostos seriam ou não justos (especificamente, a idéia de que apenas a substância possa ser sujeito de predicação daquilo que se verifica no âmbito dos modos ou a idéia de que a distinção modal implique identidade entre o modo e a substância modificada). Para um aprofundamento desta questão, ver o segundo capítulo desta dissertação.

¹³³ “Deus odeia a si mesmo, rende graças a si mesmo e as recusa, persegue-se, mata-se, devora-se (...)” ou “(...) Deus modificado nos alemães matou Deus modificado em dez mil turcos.” BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (N), IV, p. 261.

¹³⁴ BAYLE, Pierre, *Ibid*.

¹³⁵ Por exemplo, nos artigos: “Maniquéens,” “Pauliciens” e “Marcionites” do *Dictionnaire Historique et Critique* (o autor nos remete a eles quando aborda, no artigo “Spinoza” a questão de Deus ser o único princípio de todas as coisas e, por consequência, tanto do que se considera um bem quanto do que é considerado um mal; vide nota N, IV, p. 261). Destaca-se, ainda, o “II. Eclaircissement”, adendo à segunda edição da obra, onde o autor responde às críticas dirigidas ao artigo “Manichéens”.

¹³⁶ Bayle nos apresenta, por exemplo, as soluções de Melissus e de Zoroastro no artigo “Manichéens.” Para a apresentação dos argumentos, vide notas 40 e 41 desta dissertação.

¹³⁷ O problema da existência do mal em um mundo criado por um deus sumamente bom seria tomado por Spinoza como um pseudoproblema, pois nem o bem e nem o mal possuem, na natureza, uma existência independente. Diz o filósofo no prefácio da quarta parte da *Ethica*: “No que diz respeito ao bem e ao mal, eles também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, nem são qualquer coisa além de modos de pensar, ou noções que nós formamos porque comparamos as coisas umas às outras. Pois uma coisa pode ser ao mesmo tempo boa ou má, ou mesmo indiferente.” (G II/208). As alusões à obra de Spinoza serão referidas, quando abreviadas, à numeração da edição de Gebhardt; o numeral romano, indicará o volume referido e o arábico, a página em questão.

¹³⁸ Indiretamente Bayle irá abordá-la. Ele fará isso no quinto tópico da nota N, quando trata da tese estoíca, criticada por Plutarco, de que a bondade não é uma qualidade instrínseca à natureza divina.

Que os homens se odeiem uns aos outros, que eles cometam assassinatos, que se reúnam em torno de um exército para se aniquilarem, que os vencidos sejam algumas vezes devorados pelos vencedores, isso se compreende porque se supõe que sejam distintos uns dos outros e que o teu e o meu produzam neles paixões contrárias. Mas se os homens são apenas modificações de um mesmo ser, e não havendo senão Deus que age, e se o mesmo Deus, em número, é que se modifica em turco, em húngaro, e se há guerras e batalhas, tal coisa ultrapassaria todos os monstros, todos os desarranjos quiméricos das cabeças mais dementes que já foram encerradas em um hospício.¹³⁹

Esta forma de apresentar o argumento, que se repete em outros trechos do verbete,¹⁴⁰ tem como objetivo reduzir ao absurdo a tese a que o autor se opõe. O trecho em questão nos apresenta a sua máxima expressão. Questioná-la, na verdade, significa resgatar as premissas de que parte e perceber como é que delas o autor deriva as suas conclusões. Deus só poderia infringir males a si mesmo se toda ação o tem como sujeito, e isso só é válido se apenas as substâncias podem ser sujeito; da mesma forma, Deus só é objeto de sua própria ação se a substância modificada é idêntica a sua modificação, e isso só é válido se uma distinção modal for uma identidade.

Concederemos, provisoriamente, todas essas coisas a Bayle e passaremos aos dois últimos tópicos da nota (N).¹⁴¹ O primeiro deles não deixa de ser um desdobramento da conclusão do autor no tópico anterior (a saber, que Deus é causa dos males existentes na natureza e também vítima dos mesmos): Spinoza estaria ainda mais enredado em paradoxos do que os filósofos estoicos, pois tirou de Deus toda possível bondade que a ele poderia caber¹⁴². Do fato de que Deus seja causa transitiva do mal existente entre os homens não segue, necessariamente, que a sua natureza seja maligna, mas se não há uma razão de ser para

¹³⁹ Tradução livre do trecho “Que les hommes se haïssent lês uns les autres, qu’ls s’entrassassinant au coin d’un bois, qu’ils s’assemblent em corps d’Armée pour s’entre-tuer, que lês vainqueur mangent quelquefois lês vaincus; cela se comprend, parce qu’on suppose qu’ils sont distinct lês uns des autres, et quele tien et le mien produisent em eux des passions contraires. Mais que lês hommes n’etant que la modification du même être, n’y aiant par conséquent que Dieu qui agisse, et lê même Dieu em nombre qui se modifie em Turc, se modifiant em Hongrois, il y ait des guerres et les batailles, c’est ce qui surpasse tous lês monstres, et tous lês déréglémens chimériques des plus folles têtes qu’on ait jamais enfermées dans lês petites maisons.” (BAYLE, Pierre. Dictionnaire Historique et Critique, “Spinoza”, N, V, p. 261).

¹⁴⁰ Por exemplo, no trecho citado na nota 78 desta dissertação. Sobre a utilização da redução por absurdo como instrumento argumentativo, ver, em especial, nota 71 desta dissertação.

¹⁴¹ Os tópicos de número V e VI.

¹⁴² Os filósofos estoicos negavam que Deus pudesse ser considerado um ser bondoso. Isso porque aquilo que as pessoas consideram um bem adquirido com a graça do Deus, e.g., um corpo sadio, riqueza, força nos braços etc. poderiam ser usados, perfeitamente, para infringir danos a outras pessoas, no caso de não estarem sendo concedidos a um homem de boa índole. E, se o Deus é incapaz de fazer do homem um ser bom então ele é incapaz de ajudá-lo verdadeiramente, pois nada é mais útil ao homem do que a virtude. Todavia, se Deus não é bom neste sentido corriqueiro de poder ajudar o homem naquilo que este espera ser ajudado, isso não quer dizer que aquilo que se passa na natureza não ocorra da melhor maneira possível e que as coisas que julgamos malélicas não tenham uma razão de ser. (Cf. PLUTARCH, *Plutarch’s Morals*, vol. IV, p.459).

os males existentes no mundo, ou seja, se não há uma providência divina que os justifique, então uma tal conclusão parece inevitável.

Além do Deus que resulta da hipótese de Spinoza não poder ser considerado um Deus bom, ele também não poderia ser considerado um Deus imortal. E, neste caso, a aproximação do filósofo holandês com as teses do estoicismo seria ainda maior. Tendo em vista esta proximidade entre Spinoza e os filósofos estóicos, o artigo irá trazer uma longa citação¹⁴³ de Plutarco contra Crísipos que poderia, segundo Bayle, ser dirigida igualmente a Spinoza.

O problema detectado por Plutarco estava relacionado à idéia de que alguns deuses fossem corruptíveis (como o Sol e a Lua) e tivessem tido um nascimento, não podendo ser tomados, portanto, como seres eternos; ao passo que outros seriam eternos, apesar de corruptíveis (como Júpiter e o Mundo). Estes seriam eternos por serem auto-suficientes, mas não poderiam se manter incorruptíveis visto que as coisas que neles tomam parte são elas mesmas corruptíveis.

O mundo, segundo Crísipos, expande-se incorporando a si os elementos oriundos da destruição de suas partes. Plutarco dirá, então, que esta é uma hipótese bastante implausível e que é mais razoável pensar o contrário, i.e., que o mundo em si mesmo não se expande tampouco alimenta-se da sua própria destruição, mas que essa adição de elementos e expansão seja incidental aos outros deuses, que são nutridos do que lhes é exterior e que o mundo, ao invés, seria consumido por eles.

O argumento de Plutarco parece apontar para uma incompatibilidade entre duas características presentes na natureza de alguns deuses, a saber, a eternidade e a corruptibilidade. Spinoza não diz que Deus é corruptível; mas, por serem corruptíveis as suas partes, esta seria uma decorrência inevitável na visão de Bayle. E, ao apropriar-se da crítica de Plutarco a Crísipos, o autor do verbete encontrará respaldo para concluir: o Deus de Spinoza é corruptível, logo ele não é imortal.

O sexto e último tópico tratado por Bayle é uma aplicação do chamado *raciocínio preguiçoso* ao esforço argumentativo daqueles que procuravam defender as teses da *Ethica*. Trata-se de um certo raciocínio que, se aceito, nada restará fazer senão esperar que as coisas aconteçam segundo o curso que lhes é determinado.¹⁴⁴

¹⁴³ Subnota (104).

¹⁴⁴ Para a apresentação deste raciocínio, tomaremos como base a referência feita a ele por Cícero no *De Fato* (XII28-XIV33). A edição que utilizaremos será: CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre o Destino*, Nova Alexandria, São Paulo 1993. (tr. José Rodrigues Seabra Filho), pp. 23-25.

Era de costume empregar um tal gênero argumentativo a todos aqueles que defendiam de uma maneira ou de outra a idéia de destino. Se a doutrina dos filósofos comuns, aquela dos judeus, aquela dos cristãos, são todas elas modalidades necessárias do pensamento, isto é, realidades emanadas de uma mesma causa necessária, como poderia querer Spinoza – interroga Bayle – retificar seja que coisa fosse com a sua obra? E, ainda, se Spinoza acredita verdadeiramente que a natureza age de forma necessária, sem trégua aos eventos milagrosos ou a qualquer outro expediente que pudesse constrange-la a agir diferentemente: “Não há nada mais inútil que as suas lições de filosofia (...)”¹⁴⁵ Se Spinoza fosse conseqüente, afirma Bayle, manter-se-ia completamente em repouso, afinal, se é necessário que a veracidade de suas teses se estabeleça, ele as defendendo ou não, ela irá se estabelecer, do contrário, ainda que ele procure estabelecê-la, ela não será estabelecida.

O *raciocínio preguiçoso* é apontado por Crísipos como um sofisma. Segundo este raciocínio, se diz:

Se o destino é para ti convalescer desta doença, quer tu tenhas consultado um médico, quer não tenhas consultado um médico, convalescerás; paralelamente, se o destino para ti é não convalescer desta doença, quer tenhas consultado um médico quer não tenhas consultado, não convalescerás – e um outro destino existe para ti; logo, consultar um médico é indiferente.¹⁴⁶

Trata-se de um sofisma porque não se leva em consideração que os eventos que acontecem têm relação com outros eventos, de modo que um estando destinado a ocorrer o outro também não poderia deixar de estar. Não se poderia dizer - o exemplo é de Crísipos - que Édipo nascerá de Laio quer Laio tenha com mulher estado quer não o tenha estado, pois este é um evento associado. Da mesma maneira, procurar um médico poderia ser tão destinado a ocorrer quanto convalescer. Crísipos denomina “confatais” (sic.trad.) esses eventos associados.

Uma outra resposta ao raciocínio preguiçoso é dada por Carnéades que procurou recolocá-lo nos seguintes termos: se todas as coisas que acontecem têm uma causa para que aconteçam, então existe um encadeamento causal, uma conexão natural entre as coisas, de modo que somos levados a concluir que nada é fruto do acaso e que tudo acontece por necessidade. Mas se é assim, não poderíamos realizar coisa alguma dado que nada estaria em nosso poder fazer. Mas como há várias coisas que estão em nosso poder, as coisas não poderiam estar ocorrendo segundo um encadeamento fixo e imutável.

¹⁴⁵ BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, N, VI, p 262.

¹⁴⁶ CÍCERO, Marco Túlio. *Opus cit.*, p.23.

Ainda que os eventos na natureza ocorram em função de causas antecedentes, seria impossível conceber, segundo Carnéades, que a causa de um evento particular estivesse dada eternamente. Apenas quando se conhecem as causas eficientes de cada fato é que se pode prever o que irá acontecer.

Se a leitura de Spinoza que Bayle nos apresenta se sustenta, a crítica de Carnéades poderia ser invalidada para o caso de concebermos Deus como causa originária de todas as coisas, isto é, dos modos da extensão, dos modos do pensamento e dos modos de qualquer outro atributo. Isso porque as causas eficientes de todos os eventos já estarão dadas eternamente visto que aquilo que determina a existência de todas elas (Deus) está presente eternamente e não pode deixar de agir do jeito que age sob pena de deixar de ser aquilo que é. Independentemente de não estar dada a causa antecedente do evento, a sua causa eficiente, aquilo que irá engendrará-lo, já está; de modo que tudo seguir-se-á por necessidade. Se é assim, nada está em nosso poder fazer, logo o raciocínio preguiçoso prevalece.

A crítica de Crísipos tampouco parece solucionar o problema, pois, ainda que incluíssemos em nossa descrição do futuro todos os eventos correlatos ao fenômeno previsto, inclusive a nossa previsão, isso não nos impediria de concluir que nada verdadeiramente encontra-se em nosso poder fazer, ou seja, que qualquer coisa que se faça o destino já a tenha determinado. E se tudo se sucede desta maneira, impossível seria prová-lo, pois, para isso, o assentimento do nosso interlocutor precisaria ser livre, e, se o fosse, o argumento estaria invalidado.

Crísipos, para salvar a idéia de que as coisas acontecem porque estão destinadas a acontecer, ou seja, não há nada que aconteça sem que uma causa lhe seja anteposta, sem, contudo, querer afirmar que o que acontece, acontece por necessidade, i.e., que não poderia ter ocorrido de forma diferente, distingue dois gêneros de causas. Diz:

Das causas, umas são perfeitas e principais; outras auxiliares e próximas. Eis porque quando dizemos que todas as coisas acontecem pelo destino a partir de causas antecedentes, não queremos que se entenda isso: a partir de causas perfeitas e principais, mas a partir de causas auxiliares/antecedentes/e próximas.¹⁴⁷

Ao transpormos a saída encontrada por Crísipos para o contexto da *Ethica* de Spinoza, tal qual Bayle o concebe, contexto este onde se crê que o único ser com poder causal é a substância, perde-se todo o efeito da mesma. Se são válidos os pressupostos do argumento de Bayle, o raciocínio preguiçoso não poderia senão prevalecer.

¹⁴⁷ CÍCERO, Marco Túlio. *Opus cit.*, pp. 29-30.

Capítulo 2 - Análise de Argumentos

Diante da apresentação dos argumentos realizada no capítulo anterior, cabe-nos, agora, examinar os compromissos, as limitações e os aspectos mais contundentes envolvidos na proposta de leitura subjacente às críticas de Bayle àquela que é, por ele, considerada a espinha dorsal da *Ethica* de Spinoza; a saber, a tese do monismo de substância, cuja formulação definitiva ocorrerá na décima quarta proposição do primeiro livro: “Exceto Deus, nenhuma substância pode ser ou ser concebida”.

O ganho que acreditamos obter, com isso, é, indiretamente, uma maior clareza sobre os caminhos teoricamente vetados aos desdobramentos da ontologia proposta por Spinoza no primeiro livro da *Ethica* e, fundamentalmente, o conhecimento de quais sejam os compromissos filosóficos pressupostos na leitura de Bayle; o que poderá nos fornecer, entre outras coisas, os limites dessa leitura e, conseqüentemente, o valor real das objeções formuladas no verbete.

§1 O duplo percurso para inviabilizar a hipótese do monismo de substância

As críticas de Bayle apresentadas no último tópico do capítulo anterior (3.2.2), nas letras (a) e (b), estão relacionadas a dois aspectos cruciais do sistema de Spinoza que são: a recusa em admitir que as coisas materiais pudessem ser criadas a partir de um princípio não material (criação *ex nihilo*) e a negação de que o mal moral decorra da capacidade humana de se autodeterminar, de agir exclusivamente por si (liberdade da vontade). O autor do verbete, mesmo sem compartilhar das soluções encontradas pelo filósofo holandês, reconhece as dificuldades envolvidas nestas duas idéias. Na nota (O), ele afirma, por exemplo, que:

Uma matéria que existe necessariamente e que, apesar disso, é destituída de atividade, e submetida ao poder de um outro princípio, não é um objeto com que a Razão se acomode (...). Uma matéria criada do nada não é concebível, por maior que seja o esforço para formar uma idéia de um ato de vontade que convertesse em uma substância real aquilo que antes não era nada. (...) [*do mesmo modo*] um Deus, infinitamente bom, infinitamente santo, infinitamente livre, podendo fazer as criaturas [*serem*] sempre santas e boas, e que tenha preferido que estas fossem criminosas e eternamente maldosas é algo que aflige a razão, (...) ¹⁴⁸.

¹⁴⁸ BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (O), p. 262.

A hipótese do monismo de substância resolve de uma só vez estas duas dificuldades, pois a matéria, ao ser tomada como atributo ou propriedade essencial da substância, só poderia, tal como esta, existir eternamente; e a existência do mal, longe de significar uma restrição à potência divina, indicaria a realização necessária de todas as possibilidades existentes na natureza (nenhuma delas essencialmente contrária aos atributos divinos). O entendimento e a vontade não poderiam por si só determinar as escolhas morais, afinal ambos são, no sistema de Spinoza, modos do pensamento; eles seriam, portanto, o resultado da determinação de outros modos do mesmo atributo. E, assim, a própria idéia do livre arbítrio, seja ela reportada a Deus ou à humanidade, perderia o sentido.

Ainda que os ataques formulados por Bayle à hipótese do monismo de substância procurassem abranger ambas as questões, o problema envolvido em se supor uma substância única material acaba ganhando destaque. Na segunda edição do *Dictionnaire Historique et Critique*, por exemplo, o autor explicita aquela que havia sido, no verbete, a tônica maior das suas objeções (nota EE); as críticas dirigidas ali, ao sistema de Spinoza, teriam privilegiado o percurso que invalida a hipótese do monismo de substância a partir das decorrências de se supor uma substância única extensa. Não há, porém, no que diz respeito à construção do argumento, qualquer primazia das críticas formuladas em (a) sobre aquelas que são formuladas em (b); trata-se, na verdade, de duas vias independentes. Isso pode ser observado do fato de que, se as objeções formuladas em (a) alcançam o seu fim (a saber, conseguem provar que a substância não é única, mas composta de partes, que ela é, portanto, divisível nestas partes, e, conseqüentemente, que ela se transforma) as objeções formuladas em (b) já não poderiam se sustentar, pois pressupõem que a natureza de Deus seja singular e imutável.

O motivo que Bayle alega para ter concentrado esforços sobre o primeiro percurso é, contudo, de outra ordem. É em razão dos defensores de Spinoza não terem dado suficiente importância para os compromissos subjacentes àquele aspecto da tese do monismo de substância que autor diz fazer a sua opção. Ele observa que a maior parte dos defensores de Spinoza se ocupava em tentar solucionar o problema de concebermos os atributos do pensamento e da extensão como indicadores não de duas substâncias distintas e independentes, mas de uma única substância. E se é o caso do sistema ser alvejado em um ponto em que os seus defensores crêem que o mesmo esteja salvaguardado, a situação seria ainda pior com relação às questões nas quais se costumava encontrar as maiores dificuldades.

É possível, contudo, observar um outro tipo de primazia que não o fato do argumento não ter sido considerado suficientemente pelos defensores de Spinoza: enquanto a crítica à concepção de um Deus que é princípio exclusivo do bem abalaria apenas um certo tipo de

teísmo (o cristão, por exemplo), a refutação da tese criacionista poderia colocar em risco a idéia de Deus como ser transcendente, abrangendo também outros tipos de teísmo (de fato, a *Ethica* será lida por Bayle como sistema mais bem acabado do ateísmo).

A interpretação de Bayle das teses de Spinoza que o conduz ao parecer de que estaria diante de uma filosofia atéia *par excellence* encontra-se intimamente relacionada à concepção da extensão material como substância; a matéria, usualmente entendida como substrato passivo ganhará na *Ethica* status de sujeito ativo e isso não poderia deixar de ter as suas implicações.

Assim sendo, a análise feita a seguir, dos argumentos apresentados no capítulo anterior, estará focalizada no primeiro percurso para a inviabilização da tese do monismo de substância, a saber, nas objeções à simplicidade, indivisibilidade e imutabilidade da extensão.

§2– Pressupostos e implicações da crítica de Bayle à tese de uma substância única extensa

Esta análise da crítica de Bayle irá comportar inicialmente uma abordagem da leitura do atributo como propriedade essencial¹⁴⁹ (tópico 1.1) que será complementada pela explicitação das decorrências nela implicadas com respeito às idéias de identidade e distinção (tópico 1.1.1). A seguir, ainda dentro do discurso sobre o que se segue à leitura do atributo como propriedade essencial, passaremos a um primeiro tratamento da relação estabelecida por Bayle entre os conceitos de “modo” e “parte” (tópico 1.1.2); o problema em questão neste trecho é se a diversidade dos modos poderia, afinal, inviabilizar a tese da simplicidade da substância.

Além dos compromissos de Bayle com uma leitura cartesiana do atributo, um outro elemento importante para a sua crítica se fazer entender será a identificação da substância extensa com a matéria (tópico 1.2). Tal identificação marca, todavia, um limite importante

¹⁴⁹ A oposição que aqui se estabelece é entre a concepção do atributo como um predicado universal e do atributo como propriedade essencial. No primeiro caso, entre a substância e o seu atributo, há uma diferença de categoria, ou de tipo. Por exemplo: “Sócrates” é uma substância primeira, enquanto que “homem” é uma substância segunda. Podemos atribuir esta última àquela outra, mas não o contrário. A mesma coisa acontece com relação aos atributos não substanciais (qualidades, quantidades etc.); já, no que se refere à leitura do atributo como uma propriedade essencial, não existe uma diferença de tipo ou de categoria, pois estamos sempre tratando da substância, que não pode ser, na realidade, senão qualquer coisa particular (afinal os universais são apenas entes de razão). A diferença, neste caso, entre a substância e o seu atributo, será tão somente uma diferença de razão; afinal os dois termos têm uma mesma referência, o atributo apenas esclarece aquilo mesmo que a substância é, essencialmente, aquilo sem o que ela deixaria de ser o que é. É possível, portanto, dizer da substância corporal que ela é extensa, da mesma forma que é possível dizer da extensão que ela é substância corporal, o que não poderia ocorrer se estivéssemos tratando do atributo como uma propriedade universal.

para o objetivo do autor de colocar a baixo o sistema de Spinoza; o que será explorado a seguir (tópico 1.2.1), tendo em vista os argumentos desenvolvidos em um outro artigo do *Dictionnaire Historique et Critique*¹⁵⁰. Neste, diferentemente do que ocorre no artigo “Spinoza”, a hipótese da divisibilidade da matéria é tratada de maneira pormenorizada.

Então, para concluir esta análise do argumento apresentado contra a tese do monismo de substância, serão retomados os problemas originados a partir da compreensão do modo como se este fosse uma parte da substância extensa (tópico 1.2.2). Esta segunda abordagem, diferentemente da primeira, não se relaciona à limitação espacial da substância, mas, tal como antes, põe em questão o conceito de substância infinita, o que se dá via afirmação de que a natureza da matéria seja qualquer coisa que muda.

2.1 A essência concebida como atributo

A primeira parte do argumento de Bayle no tópico I da nota (N) apresenta uma problematização inicial acerca da concepção de *atributo* na filosofia de Spinoza. Como o foco da crítica é, naquele momento, a substância extensa, o atributo considerado será a extensão, ou, nos termos de Bayle, a “extensão em geral”. O autor possivelmente utiliza essa denominação como contraponto à extensão particular, ou *corpo*, que é, afinal, um dos elementos que constituem a trama da demonstração do primeiro “absurdo” detectado no sistema de Spinoza¹⁵¹.

A extensão poderia ser, então, segundo as linhas do artigo, ou uma natureza comum a cada um dos corpos particulares existentes no universo; e, então o atributo seria tomado como um *universal*¹⁵²; ou ela poderia ser a substância, i.e., a propriedade principal¹⁵³ do corpo,

¹⁵⁰ Trata-se do artigo “Zenon”, o primeiro deles, referente ao filósofo eleata, discípulo de Parmênides.

¹⁵¹ O primeiro absurdo enumerado em (N) é a conciliação da tese da substância única extensa com a idéia de uma natureza simples, avessa a qualquer tipo de composição. A extensão particular, ou corpo, tem lugar no argumento na medida em que é da constatação de que suas partes subsistem independentemente umas das outras que Bayle parte rumo à conclusão de que qualquer substância extensa deva ser concebida como um ser composto.

¹⁵² Neste caso, em que a extensão é considerada uma propriedade compartilhada entre os corpos, previamente identificados, a extensão presente em um corpo A seria a mesma a estar presente em um corpo B, que também seria a mesma a estar presente em um corpo C e assim para todos os corpos extensos. Isso já não ocorre, porém, no outro caso (extensão concebida como propriedade principal, conversível com a substância), pois ali a extensão é o que distingue aquele corpo enquanto tal, o que faz daquele corpo aquilo que ele é; e dela tampouco se infere a existência de outras substâncias extensas, i.e., de outros corpos.

¹⁵³ A compreensão da relação entre substância e atributo segundo esta perspectiva tem origem na filosofia cartesiana ou pelo menos em uma dada leitura que se faz do pensamento daquele filósofo. Sustenta-se que a substância é simplesmente o atributo principal substancializado ou que a substância não é, para Descartes, nenhum substrato misterioso para além do atributo; a diferença que haveria, então, entre a substância e o atributo é a mesma que se poderia conceber entre o pensamento e a coisa pensante, a extensão e a coisa extensa. (Cf. COTTINGHAN, John. *Dicionário Descartes*, “Substância,” p.p. 146-147. (tr. Helena Martins). Para uma crítica a esta leitura da *distinção de razão* em Descartes, ver: CURLEY, Edwin. *Spinoza’s Metaphysics- An Essay in Interpretation*, p.p 8-11.

tomado individualmente. Para que a sua primeira refutação obtenha êxito, ou, mais precisamente, para que a sua crítica à concepção da extensão como um predicado universal seja consistente, Bayle precisaria estar pressupondo a existência real do universal, ou seja, que a “extensão em geral” não seja simplesmente um ente de razão. Do contrário, a extensão presente nas coisas extensas não poderia constituir um problema para a afirmação de que ela, sendo diferente da substância tomada em si mesma, tivesse sua origem em algo não extenso¹⁵⁴. Tampouco seria problemática a identificação de Deus com a extensão em geral¹⁵⁵, isso porque se o atributo é apenas uma construção do entendimento, ao determinar a compreensão humana do que poderia ser, afinal, isto que é chamado de Deus, não afetaria em nada a natureza deste, ainda que pudesse distorcer a imagem dele que nos é dada à compreensão.

O motivo apresentado por Bayle no primeiro tópico da nota (N) para rejeitar a hipótese de que o atributo na *Ethica* seja um predicado universal, comum a cada coisa extensa particular, é, em primeiro lugar, a filiação cartesiana dos conceitos empregados pelo filósofo holandês na construção do seu sistema em oposição à utilização escolástica dos mesmos e, em segundo lugar, a insustentabilidade das decorrências de se pressupor uma distinção real entre substância e atributo; tendo em vista, obviamente, que este último, enquanto universal *in rem*, possua uma existência real e não apenas mental¹⁵⁶.

Ainda que Bayle não houvesse considerado, em seu argumento, a hipótese do conceito de atributo referir-se a um universal nominal, o que preservaria, na extensão, a idéia de simplicidade sem comprometer-se, todavia, com as decorrências¹⁵⁷ oriundas de uma interpretação realista, outros comentadores da filosofia de Spinoza procuraram trilhar esta via; o que não significa que tenham conseguido uma resposta definitiva para a questão; tanto que a definição de atributo na *Ethica* de Spinoza (“Por atributo entendo aquilo que o intelecto

¹⁵⁴ Vide o argumento apresentado no primeiro capítulo desta dissertação, tópico 2.3.2 a).

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ Como a crítica de Bayle à tese da substância única não está pautada na discussão em torno dos atributos, mas focalizada na consideração da extensão como um ser composto, (Vide nota “EE”), o trecho do argumento que trata da compreensão do que seria propriamente a “extensão em geral” teria como intuito principal apenas situar a questão nos termos da filosofia cartesiana, o que, para Bayle, parece significar a assunção de uma identidade numérica entre substância e atributo.

¹⁵⁷ São elas: ou a criação *ex nihilo* da tridimensionalidade dos corpos ou o compromisso com o dualismo de substância.

percebe da substância como constituindo a essência dela”¹⁵⁸) foi, por algum tempo, motivo de grande debate entre os intérpretes do filósofo¹⁵⁹.

Segundo Wolfson, por exemplo, poderíamos tirar desta definição dois sentidos distintos, dependendo do elemento que se esteja enfatizando:

Se a expressão ‘que o intelecto percebe’¹⁶⁰ é enfatizada, parecerá que os atributos existem apenas *in intellectu*. O atributo seria, então, apenas um modo subjetivo de pensar que expressaria uma relação com um sujeito percebido e não teria, em essência, nenhuma existência real. Por outro lado, se apenas a última parte da definição é observada, a saber, “como constituindo a essência dela”¹⁶¹ parecerá que os atributos são, *extra intellectu*, elementos reais dos quais a essência da substância é composta.¹⁶²

De qualquer maneira, Wolfson não deixa de sublinhar que, independentemente da ênfase que se dê, é sempre a mente que percebe os atributos. A diferença entre um caso e outro estaria em que, na primeira leitura (concepção *subjetivista*), a mente inventa os atributos, ou seja, não há nada fora dela que lhes corresponda; enquanto que, na segunda (concepção *objetivista*), ser percebido significa ser descoberto pela mente, isto é, os atributos, neles mesmos, teriam uma existência que não depende de quem os procura.

Vale notar que, nesta leitura de Wolfson, o atributo estaria relacionado à essência da substância tal qual o gênero e a espécie estão relacionados à essência de um objeto que se quer definir, ou seja, assume-se a hipótese interpretativa descartada por Bayle, a saber, a de que a extensão seria, na *Ethica* de Spinoza, uma espécie compartilhada por vários indivíduos; e acrescenta-se, ainda, que ela, ao lado de outras espécies, estaria constituindo um gênero maior que seria a própria substância¹⁶³.

Uma decorrência importante da leitura dos atributos proposta por Wolfson, independentemente de se acatar ao que ele chama de “concepção subjetivista” ou ao que ele chama de “concepção objetivista”, é a impossibilidade de sabermos, por fim, o que é a substância; no sentido em que “saber o que é” venha significar definir um objeto em termos mais gerais. Não haveria nada mais geral do que a substância, a partir de onde se pudesse

¹⁵⁸ SPINOZA, *Ethica*, Pars.I, def.4: “Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens.” (G II/45).

¹⁵⁹ Sobre esta disputa, vide GUEROLT, M. “Appendice III - La Controverse sur l’Attribut”, *Spinoza I – Dieu (Ethique, I)*, p. 428.

¹⁶⁰ “id quod intellectus (...) percipit”.

¹⁶¹ “tamquam eiusdem essentiam constituens”.

¹⁶² WOLFSON, H.A., *The Philosophy of Spinoza - unfolding the latent process of his reasoning*, vol.1, p.146.

¹⁶³ Para Wolfson, tanto a substância quanto os seus atributos seriam universais, aquela, porém, seria um universal real enquanto estes seriam universais nominais. (Cf. WOLFSON, H. A., *Opus cit*, p. 152-153).

defini-la. E é por isso que este autor sustenta que “O Deus ou substância de Spinoza, como o Deus dos racionalistas medievais, é em sua essência incognoscível”¹⁶⁴.

Uma objeção bastante contundente a esta interpretação do atributo proposta por Wolfson é levantada por Martial Gueroult no apêndice III de sua obra *Spinoza vol. I - Dieu (Ethique, I)* intitulado “La Controverse sur L’Attribut.”¹⁶⁵ Em primeiro lugar, questiona-se a identificação, promovida naquela leitura de Wolfson, entre o atributo e o universal. Ainda que Spinoza se manifeste a favor de uma teoria nominalista dos universais, ele recusaria explicitamente, como pretende mostrar Martial Gueroult, uma lógica baseada nos mesmos¹⁶⁶. Além disso, se Wolfson estivesse correto em sua leitura do atributo, não só a substância seria incognoscível em sua essência, mas também todas as outras coisas, visto que elas dependem da substância para serem concebidas.

Gueroult lembra, ainda, que os universais, na concepção nominalista, não possuem uma existência real; enquanto que os atributos, por existirem necessariamente, por si, apresentam, entre todos os seres, o máximo grau de realidade. Em outras palavras, os universais seriam, na concepção de Spinoza¹⁶⁷, idéias imaginativas, inadequadas, mutiladas e confusas; o que os difere completamente do atributo, cuja concepção nos é dada por uma idéia clara e distinta. Se acatamos à hipótese de Wolfson para a interpretação do que seja o atributo na filosofia de Spinoza, não seria possível, além disso, conceder, aos mesmos, qualquer poder causal sobre as coisas que existem, visto que a natureza deles seria tão somente a de um ente de razão.

Por outro lado, se, apesar de tudo, a concepção de Wolfson do atributo consegue os seus adeptos, isso parece ocorrer porque ela oferece uma explicação convincente para o problema da simplicidade da substância, já que consegue tornar inteligível a idéia de uma substância única, perfeitamente simples e homogênea, apesar da mesma ser constituída por atributos heterogêneos e sem qualquer relação uns com os outros.

O problema da absoluta simplicidade e homogeneidade da substância divina, segundo Gueroult, seria, porém, um problema aparente; visto que, em nenhum lugar da *Ethica*, Spinoza estaria, de fato, sustentando algo nesse sentido¹⁶⁸. Nem tampouco estaria este

¹⁶⁴ WOLFSON, H.A. *Opus cit.*, p. 142

¹⁶⁵ V., sobretudo, pp. 445-447.

¹⁶⁶ V., por exemplo, G I/44 ; I/46-I/47.

¹⁶⁷ V. SPINOZA, *Ética*, Parte II, proposição 40, escólio 1 (G II/121).

¹⁶⁸ Gueroult afirma na nota 81 desse apêndice (“La Controverse sur L’Attribut”) que é apenas nos *Cogitata Metaphysica* (Parte II, cap. V; G I/257-259) que Spinoza sustenta explicitamente a idéia da simplicidade absoluta de Deus. Como se trata de uma obra em que o filósofo estaria apresentando uma doutrina que não é a sua

problema estar implícito nas proposições que são alí sustentadas, pois a substância de Spinoza, acredita Gueroult, compõe-se de infinitos atributos, incomensuráveis entre si¹⁶⁹. Uma tal afirmação não implica, contudo, que a substância seja, por natureza, divisível em seus atributos, ou que os atributos sejam separáveis de maneira que um possa existir sem que os outros também estejam existindo. Isso ocorreria, entretanto, não porque os atributos dependem uns dos outros para existir, mas porque eles são todos eternos, causam a si mesmo e aos seus modos da mesma maneira, simultaneamente e por uma mesma necessidade¹⁷⁰.

Ainda que um atributo não dependa do outro para existir, afirmar a existência de um implica em afirmar também a existência dos outros. Esta conclusão, mesmo que não seja sustentada de maneira literal na resposta dada por Gueroult no apêndice referido, pode, ainda assim, ser deduzida do que é afirmado por ele no argumento¹⁷¹; outros comentadores, porém assumiram-na da maneira mais explícita como, por exemplo, Edwin Curley no seu livro *Behind the Geometrical Method – A Reading of Spinoza’s Ethics* :

(...) como nós podemos permanecer leais à linguagem de Spinoza, que regularmente fala da substância como um complexo em que cada atributo é um elemento, sem sugerir que a substância poderia, de alguma forma, ser decomposta em vários

própria, seria, no mínimo, problemático reputar-lhe uma tal opinião. Na *Ethica*, ao contrário, o que é afirmado é a absoluta heterogeneidade dos infinitos atributos de Deus (v. SPINOZA, *Ethica*, Livro I, Proposição 10; GII/51-52) bem como que Deus seja uma natureza composta, visto que constituída de infinitos atributos (v. SPINOZA, *Ethica*, Livro I, Definição 6; GII/45-46). Do fato de que a natureza divina seja composta, não se segue que a mesma seja divisível; efetivamente, o que se defende de maneira explícita no primeiro livro da *Ethica* é a indivisibilidade de toda e qualquer substância (v. SPINOZA, *Ethica*, Livro I, Proposição 12 e Proposição 13; GII/55-56) e não a simplicidade. Para uma discussão a respeito da simplicidade da natureza divina poder estar ou não implícita nas afirmações de Spinoza, v. os primeiros parágrafos do tópico 2.2 do segundo capítulo desta dissertação.

¹⁶⁹ Segundo Gueroult, um sintoma deste afastamento de Spinoza da tradição filosófica que concebia a natureza divina como uma natureza avessa a qualquer tipo de composição seria as próprias respostas de Spinoza aos seus correspondentes (vide cartas IV, IX, XXXIV, XXXV e XXXVI, a primeira respondendo a Oldenburg, a segunda a Simon de Vries e as demais a Hudde; respectivamente: G IV/13-14, G IV/42-46, G IV/ 179; G IV/ 182 e G IV/ 185) que insistiam em tentar conciliar a idéia de uma natureza simples com a de uma única substância constituída de infinitos atributos. Spinoza respondia a essas objeções reenviando-lhes à tese de que um ente de máxima realidade deveria encerrar em si uma infinidade de atributos (v. SPINOZA, *Ética*, Parte I, proposição 9 e escólio da proposição 10 ; G II/51-52). Não poderia haver qualquer desentendimento por parte dos correspondentes de Spinoza se fosse o caso dos atributos da substância divina serem todos eles homogêneos, i.e., serem partes homogêneas de um mesmo todo, cujas essências em nada difeririam da essência do todo. (Cf. GUEROULT, Martial, *SPINOZA I- Dieu (Ethique, I)*, pp.446-447).

¹⁷⁰ O trecho de Gueroult aludido é: “L’unité et l’indivisibilité de cet Etre n’est que l’impossibilité qu’il impose à ses attributs existants par soi, et réellement distingués quant à leur essence, de se dissocier et d’exister séparément. Son identité sous chacun d’eux n’est rien d’autre que l’indivisibilité de l’acte unique par lequel, tout en même temps (...), de la même manière et avec la même nécessité (...), ils se causent et causent leurs modes; acte qui, en conséquence, est celui-là même par lequel la substance unique, qu’ils constituent tous ensemble, se cause et cause ses modes.” GUEROULT, Martial. *Opus cit.*, p.447.

¹⁷¹ Para se sustentar a idéia de que a existência de cada um dos atributos implique na existência de todos os outros é preciso pressupor que cada atributo não apenas seja concebido por si mas que, sobretudo, ele exista por si, de maneira que sua existência seja percebida como uma existência necessária. Acredito que Gueroult não poderia negar uma tal asserção visto que concebe o atributo como algo que existe por si , além de ser concebido por si. (V. GUEROULT, Martial. *Opus cit.*, p. 444).

elementos, ou que alguns desses elementos pudessem existir em separado dos outros? A solução, até onde eu posso ver, consiste em reconhecer que esse complexo particular é um complexo de elementos particularmente especiais. Cada um dos atributos não é apenas concebido por si mesmo, mas também existe por si mesmo; então ele existe sem requerer os cuidados de qualquer outra coisa. Se ele existe desta maneira, então sua existência é necessária. Mas se a existência de cada um dos atributos é necessária, então não é possível que um deles possa existir sem os outros. Pois se disséssemos que é possível um existir sem os outros, isso implicaria que fosse possível, para os outros, não existir; e isso não é realmente possível; não, se cada um dos outros existe em si mesmo e é concebido por si. A auto-suficiência absoluta de cada um dos atributos, o fato de que é verdadeiro [*dizer*] de cada um deles que não precisam dos outros para existir implica em que não haja uma possibilidade real de que, em qualquer momento, um deles exista sem os outros. A existência de cada um dos atributos implica a existência de todos os outros.¹⁷²

Curley, assim como Gueroult, lê Spinoza a partir de Descartes, ou seja, entre as duas hipóteses cogitadas por Bayle para a compreensão do atributo, ele compartilha com o autor do *Dictionnaire* a idéia de que a extensão e o pensamento não são universais de nenhum tipo (gênero, espécie, diferença, próprio ou acidente), mas, que são aquelas propriedades que além de constituir a essência de algo (por isso não se confundem nem com o *próprio*¹⁷³ nem com o acidente), no caso, a essência de Deus, são condição indispensável para a compreensão de outras propriedades como: movimento, figura, situação, afirmação, negação, volição etc. (e por isso não se confundem com o gênero e a espécie). E se o problema que surge ao tentarmos conjugar em um único ser infinitos atributos, cada qual expressando uma essência particular, é, de alguma forma, respondido; seja no comentário de Curley, seja no comentário de Gueroult; o problema de Bayle permanece: sem existir uma diferença substancial entre Deus e a extensão, o que nos impede de afirmar que Deus seja composto de partes tal qual a extensão é composta de partes e, derivar daí, a divisibilidade da substância única de Spinoza e a sua conseqüente corruptibilidade? Em outros termos, se há uma solução para o problema da substância se apresentar como um composto de atributos, essa mesma solução não poderia ser transposta para o problema da substância se apresentar como um composto de partes extensas, dado que estas últimas, diferentemente dos atributos, não existem por si, podem vir a ser e podem perecer.

Este problema de conciliar, na substância extensa, única em número, a singularidade de cada um dos modos da extensão foi apontado por Bayle¹⁷⁴ como uma dificuldade relevante

¹⁷² CURLEY, Edwin. *Behind the Geometrical Method*, p. 30.

¹⁷³ O “próprio” ou “propriedade” (a depender da tradução) é, segundo Aristóteles, “um predicado que não indica a essência de uma coisa, e todavia pertence exclusivamente a ela e dela se predica de maneira conversível.” (ARISTÓTELES. *Tópicos*, 102a 15-20) O exemplo apresentado pelo filósofo no trecho aludido é “ser capaz de aprender gramática,” este sendo referido ao homem.

¹⁷⁴ V. BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, nota (EE).

para a qual os defensores de Spinoza não costumavam dar a atenção necessária. Talvez porque estes defensores, diferentemente de Bayle, não tomassem como uma *distinção real* a distinção entre os modos (fundamentalmente a distinção entre os corpos, modos da substância extensa). E, se a diferença entre os modos da extensão não é uma diferença de substância, mas tão somente uma *distinção modal*, não se poderia dizer que um corpo singular, enquanto modo da substância extensa, seja, estritamente falando, uma parte da mesma; pois, se um corpo singular fosse uma parte da substância extensa, o mesmo deveria poder ser concebido independentemente do todo a que está relacionado, i.e., independentemente da substância extensa, o que, por definição, é contrário à condição do modo. Bayle, porém, não acredita que haja uma boa razão para diferenciar o que é tomado por “parte da substância extensa” do que é tido como “modo da substância extensa”, para ele, trata-se apenas de uma diferença de palavras¹⁷⁵. E é isso, então, que caberá examinar com maior precisão nos próximos dois tópicos.

2.1.1 Distinção e Identidade na *Ethica de Spinoza*

A filosofia cartesiana, para a qual Spinoza dispensou tanta atenção e inúmeras respostas ao longo de sua obra, concebe três diferentes tipos de distinção¹⁷⁶: a *distinção real*, a *distinção modal* e a *distinção de razão*. A distinção real¹⁷⁷ é aquela pela qual duas substâncias se distinguem uma da outra, tendo ou não o mesmo atributo¹⁷⁸; e ela é reconhecida por cada uma das substâncias poder ser concebida e, conseqüentemente, existir sem o intermédio da outra.

¹⁷⁵ O argumento que Bayle sustenta para justificar a sua recusa é apresentado no primeiro capítulo desta dissertação, tópico 2.3.2 a), 12º parágrafo.

¹⁷⁶ V. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, §§ LX-LXII. Não se trata de uma classificação original por parte do filósofo francês que, na verdade, a toma de empréstimo de seus predecessores escolásticos, sobretudo de Suárez e Eustachius a Sancto Paulo. (Cf. COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*, “distinção real”).

¹⁷⁷ Este tipo de distinção também é levado em conta na *Ética* de Spinoza, mas não se aplica à relação entre substâncias e, sim, à relação entre os atributos. Para Descartes, a distinção entre um atributo e outro de uma mesma substância é uma distinção de razão, da mesma forma que a distinção entre um atributo e a sua respectiva substância.

¹⁷⁸ O primeiro caso (duas substâncias distintas mas de mesmo atributo) é vetado por Spinoza. Segundo ele afirma, não poderia haver na natureza duas substâncias com o mesmo atributo (SPINOZA, *Ética*, Parte I, proposição 5; G II/48). Spinoza, contudo, não toma isso como dado; ele procura prová-lo e o faz a partir das noções de distinção da filosofia cartesiana (Cf. SPINOZA, *Ética*, Parte I, proposição 4 e, definição 4; G II/47 e G II/45). Um ponto importante, porém, é que a concepção de atributo para Spinoza tem um escopo mais restrito, posto que irá considerar como atributo tão somente o que Descartes tomava por atributo principal (Cf. DESCARTES, *Princípios de Filosofia*, Primeira Parte, §LIII.).

A distinção modal pode ocorrer ou entre um modo de uma substância e esta substância, ou entre dois modos de uma mesma substância. No primeiro caso, a distinção é reconhecida do fato de que a substância pode ser concebida sem os seus modos (ainda que os modos não possam ser concebidos sem a substância de que são modos). No segundo caso, a distinção modal é reconhecida do fato de que cada modo pode ser concebido sem considerar os demais (o que não significa que possam ser considerados independentemente de suas respectivas substâncias). Quando os modos não se referem a uma mesma substância, a distinção é descrita mais apropriadamente como uma distinção real; apesar de se estar tratando de modos diferentes entre si¹⁷⁹.

A distinção de razão, por fim, é aquela existente entre a substância e o seu atributo ou entre dois atributos de uma mesma substância, na primeira situação, ela é reconhecida pelo fato da substância não poder ser entendida sem aquele atributo (é o caso, por exemplo, da substância inteligente com relação ao pensamento e da substância corpórea com relação à extensão¹⁸⁰). Na situação em que temos dois atributos de uma mesma substância, também reconhecemos a diferença de razão entre eles do fato de não podermos ter uma idéia clara de um se o separamos do outro¹⁸¹; assim é, por exemplo, no caso do atributo da duração com relação ao atributo da existência.

¹⁷⁹ “A distinção, porém, pela qual o modo de uma substância difere de outra substância, ou do modo de outra substância, como, por exemplo, o modo de um corpo [difere] de outro corpo, ou da mente, e também, por exemplo, o movimento difere da dúvida, parece que deve ser chamada real de preferência a modal, porque esses modos não são entendidos claramente sem as substâncias realmente distintas das quais são modos” (DESCARTES, *Princípios de Filosofia*, Primeira Parte, §LXI. Trad. Guido Antônio de Almeida (coord.), Rio de Janeiro, 2002, p. 79).

¹⁸⁰ “O pensamento e a extensão podem ser considerados como constituindo a natureza da substância inteligente e a da corpórea; e, assim, não devem ser concebidos de outro modo senão como a própria substância pensante e a substância extensa, isto é, como a mente e o corpo; destarte, são entendidos claríssima e distintissimamente. E até entendemos a substância extensa ou a substância pensante mais facilmente do que a substância tomada isoladamente, deixando de lado que pense ou que seja extensa. Pois não deixa de haver alguma dificuldade em abstrair a noção de substância das noções de pensamento ou da extensão, visto que estas são diversas daquela tão somente pela razão; (...)”[DESCARTES, *opus cit.*, Primeira Parte, §LXIII, p.81]. Vale notar que o fato de podermos conceber a extensão com clareza e distinção, assim como podemos conceber também o pensamento com clareza e distinção, não será suficiente, segundo Spinoza (Ética, Parte I, proposição 10, escólio; G II/52.) para dizermos que se trata, em cada um dos casos, de uma substância distinta. Para uma explicação deste argumento, vide páginas subseqüentes.

¹⁸¹ Spinoza, em sua exposição dos *Princípios da Filosofia* de Descartes, não faz referência ao segundo caso de que trata o filósofo francês, a saber, a relação entre dois atributos de uma mesma substância. Apesar disso, o exemplo que ele dá para o primeiro caso (o da distinção de razão entre a substância e o atributo) seria bem mais apropriado para o outro caso (o da a distinção de razão entre dois atributos de uma mesma substância). Diz Spinoza: “(...) a distinção que é dita ser *de razão* [é a] que existe entre a substância e seu atributo, como quando a duração é distinguida da extensão. E isto é conhecido do fato de que tal substância não pode ser entendida sem aquele atributo” . SPINOZA, *Princípios da Filosofia de Descartes*, (G I/258). Tradução livre a partir de CURLEY, Edwin. *The Collected Works of Spinoza* v. 1, p. 323.). Diz Descartes: “(...) a distinção de razão é a [que se faz] entre uma substância e algum atributo dela, sem o qual ela não pode ser entendida, *ou entre dois desses atributos de uma mesma substância*. E [essa distinção] vem a ser conhecida a partir da consideração de que não podemos formar uma idéia clara e distinta dessa substância se excluimos dela aquele atributo, *ou de que*

Diante destes tipos diferentes de distinção (em boa parte assumidos por Spinoza¹⁸²), é cabível perguntar se haveria qualquer implicação para o critério escolástico adotado por Bayle em sua leitura da *Ethica* ao distinguir entre uma parte e outra da substância extensa¹⁸³. O autor do *Dictionnaire Historique et Critique* parece sustentar a idéia de que, ao assumirmos a existência de uma distinção modal ou de razão, estaríamos de qualquer maneira, admitindo alguma forma de identidade; afinal, em ambos os casos não existe uma diferença entre substâncias. E o problema estaria, então, no tipo de identidade¹⁸⁴ que é pressuposto: sabemos que a substância de um determinado modo é idêntica à substância de outros modos, mas dizer que são idênticas poderia significar que são iguais quanto à natureza¹⁸⁵ (apesar de numericamente distintas) ou que se trata de uma única e mesma substância. O equívoco da

não podemos perceber uma idéia clara desses atributos se o separamos do outro. Assim, por exemplo, porque uma substância qualquer, se cessar de durar, cessa também de ser, ela se distingue de sua duração apenas pela razão” [Grifos meus]. DESCARTES, *Princípios de Filosofia*, Primeira Parte, §LXII, pp. 79 e 81 . Trad. Guido Antônio de Almeida (coord.), Rio de Janeiro, 2002.

¹⁸² O ponto de divergência entre os dois filósofos e que será crucial na percepção das diferenças entre as duas maneiras de conceber os três tipos de distinção (real, modal e de razão) é a idéia de que “ser concebido por si,” ou seja, ser concebido sem que se precise recorrer, para isso, a um outro conceito, implique em entender esta coisa concebida por si como uma substância. Ser concebido por si não significa que a coisa seja por si, i.e., causa de sua própria existência, mas tão somente que a mesma exista de maneira autônoma. A causa de sua existência poderia ser outra. Em Descartes, as substâncias, apesar de serem em si, são causadas por outro (Deus); ainda assim, são substâncias, pois podem ser concebidas por si (afinal, podemos conhecer clara e distintamente o efeito sem termos de conhecer clara e distintamente a sua causa). Em Spinoza (para quem o conhecimento claro e distinto do efeito pressupõe o conhecimento claro e distinto da causa) ser concebido por si e existir autonomamente não é suficiente para afirmarmos se tratar verdadeiramente de uma substância, pois os atributos de uma substância absolutamente infinita também seriam concebidos por si e existentes autonomamente. De fato, para Spinoza, a distinção entre esses atributos será uma distinção real e não de razão. Esta distinção, porém, não implicaria na existência de diferentes substâncias, como em Descartes, pois apesar de ser causa da sua própria existência, um atributo tomado isoladamente não é toda a realidade, afinal cada qual é infinito no seu próprio gênero, mas nenhum deles é, como a substância, absolutamente infinito.

¹⁸³ O critério escolástico apresentado por Bayle para distinguirmos entre as coisas é o seguinte: “(...) existe uma distinção real entre as coisas, quando uma possui uma qualidade que a outra não possui. (...) Quando se pode afirmar de uma coisa (...) aquilo que não se pode afirmar de outra, elas são distintas; as coisas que podem ser separadas umas das outras, ou com relação ao tempo ou com relação ao espaço, são distintas.” (para a referência desta citação, ver nota 96 desta dissertação).

¹⁸⁴ Bayle, na nota (P) do verbete “Spinoza” faz uma distinção entre o mesmo (*idem*) e similares (*simil*). Trata-se da mesma distinção feita por Aristóteles em *Tópicos-I* (103a5-15) entre identidade numérica e a identidade específica: “A identidade poder-se-ia considerar de maneira geral, e falando sumariamente, como incluída em três divisões. Em geral, aplicamos o termo ou em sentido numérico, ou específico, ou genérico – numericamente, nos casos em que há mais de um nome e uma só coisa; como ‘manto e ‘capa’; especificamente, quando há mais de uma coisa, mas estas não apresentam diferenças no tocante à sua espécie, como um homem e outro homem, ou um cavalo e outro cavalo, pois coisas assim pertencem à mesma classe, e delas se diz que são ‘especificamente idênticas’. E, do mesmo modo, chamam-se genericamente idênticas aquelas coisas que pertencem ao mesmo gênero, como um cavalo e um homem.” (ARISTÓTELES, *Tópicos I*- 103a5-15).

¹⁸⁵ Por exemplo, a luz é concebida como sendo a mesma em todo o universo, “a mesma”, nesse caso, nos remete a uma identidade específica. Da mesma forma acontece quando se diz: a água que preenche uma garrafa no fundo do oceano é a mesma água que a circunda. Estas duas imagens já haviam sido aludidas por Bayle na nota (A) em uma longa citação de François Bernier e apontadas pelo autor do *Dictionnaire* como exemplo de confusão realizada por Spinoza, e também por outros antes dele, entre os dois tipos diferentes de identidade.

Ethica, segundo vários comentadores citados por Bayle no artigo, estaria justamente em não ter atentado para as distinções envolvidas no conceito de identidade:

É preciso apenas uma pequena distinção concebida nestes termos: concedo que não possa haver na natureza várias substâncias com a mesma natureza ou atributo no sentido numérico, mas não que não possa haver na natureza várias substâncias com a mesma natureza ou atributo no sentido específico.¹⁸⁶

Bayle sabe, porém, que a desconsideração da identidade específica está inserida em um contexto mais amplo, que nega aos universais um papel decisivo na formação dos conceitos. Gênero, espécie e indivíduo¹⁸⁷ eram tidos por Spinoza como entes de razão, ou seja, modos do pensamento que tomam por base recortes ou abstrações da realidade¹⁸⁸. Eles poderiam, segundo o autor da *Ethica*, apenas auxiliar-nos a reter as coisas mais facilmente, mas não a concebe-las adequadamente¹⁸⁹. De qualquer maneira, as objeções de Bayle irão incidir apenas de forma indireta¹⁹⁰ sobre esta questão da ambigüidade presente no conceito de identidade; ambigüidade que é aparente, pois resulta de uma tentativa consciente de identificar e diferenciar os seres a partir de outros parâmetros.

Esta necessidade de se promover uma revisão nas noções de distinção e de identidade está implicada no projeto de Spinoza para uma nova teoria das definições¹⁹¹. Uma definição é,

¹⁸⁶ Tradução livre do trecho “Il ne faut qu’un petit distinguo conçu en ces termes: Non possunt dari plures substantiae ejusdem numero naturae sive attributi, concedo; non possunt dari plures substantiae ejusdem specie naturae sive attributi, nego.” Vale ressaltar que o termo ‘atributo’ está sendo empregado no trecho em um sentido amplo, ou seja, como modo ou qualidade e não no sentido específico, como propriedade essencial ou substância (para uma explicação desta identificação entre atributo e essência, ver tópico anterior “1.1”). Este aparente descuido, pois, afinal, o atributo identifica-se à substância e não ao modo, explica-se por Bayle estar reproduzindo, nesta nota (P), objeções de outros autores como Petrus Poiret (*Cogitationum Rationalium de Deo, Anima et Malo*, 1685) e Aubert de Versé (*L’impie coinvaincu ou Dissertation contre Spinosa*, 1684). Sobre a utilização que faz Bayle das objeções de outros autores, ver MORI, Gianluca. “Sullo Spinoza di Bayle”, 1988).

¹⁸⁷ Spinoza não nega a realidade dos indivíduos da mesma maneira que faz com respeito ao gênero e à espécie, ou seja, tomando-lhes, tal como Descartes (Cf. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, § LVIII), por abstrações ou modos de pensar. Não se pode dizer, contudo, que a idéia da individualidade na *Ethica* tenha qualquer relação com a idéia aristotélica ou mesmo com a idéia cartesiana. Para um desdobramento da questão, vide BALIBAR, Etienne. *Individualité, causalité, substance: réflexions sur l’ontologie de Spinoza*, 1990.

¹⁸⁸ Vide, por exemplo, SPINOZA, *Ética*, Parte II, Proposição 40, Escólio (G II/121); Parte II, Proposição 48, Escólio (G II/129); Parte II, Proposição 49, Escólio 3, B, 1 (G II/133 - II/134); Parte II, Proposição 49, Escólio 3, B, 3 (G II/135); Parte III, Proposição 54, Escólio (G II/183); Parte IV, Prefácio (G II/2060); Parte IV, Proposição 62, Demonstração (G II/257, G II/258).

¹⁸⁹ Vide, especialmente, “*Cogitata Mataphysica*,” I, Cap. 1 (G I/233 e G I/234).

¹⁹⁰ Indiretamente porque, mesmo sem fazer da indistinção entre identidade numérica e identidade específica o foco da sua crítica (Bayle dá prosseguimento ao seu raciocínio dispensando o conceito de identidade específica ainda que Spinoza seja reprovado por não ter estudado devidamente as cinco vozes de Porfírio, confundindo gênero, espécie e indivíduo Cf. BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (P), p. 263.) as objeções tomarão por base um outro universal: a qualidade. É porque a existência de certas qualidades não pode ocorrer em uma única substância ao mesmo tempo (afinal, algumas delas se opõem) que é preciso contar com a existência de mais de uma substância.

¹⁹¹ Ver, em especial, o *Tractatus de Intellectus Emendatione*, §§ 92-105 (G II/34-48).

segundo a tradição aristotélica, “uma frase que significa a essência de uma coisa”¹⁹². A essência responde à pergunta “O que é?” (“o que é a beleza?”; “o que é a justiça?”; “o que é a virtude?”; “o que é o eclipse?”; “o que é o trovão?” etc.). É preciso, contudo, precaução, para, ao responder indagações deste tipo, não estar atribuindo à coisa uma *propriedade* ou um *acidente* (ou seja, a definição deve, em primeiro lugar, significar aquilo que a coisa é por si mesma, necessariamente; em sentido próprio, a sua substância¹⁹³). Quanto à forma, a frase que significa a essência da coisa deverá expressar uma identidade, pois se provamos que há uma diferença entre a coisa que se quer definir e aquilo que dela se diz, então a definição é destruída¹⁹⁴ (o predicado contido na definição deve, em segundo lugar, ser conversível com o sujeito da mesma). Expressar uma identidade é fundamental, mas ainda não é suficiente; pois não temos uma definição quando afirmamos, por exemplo, que uma capa é um manto. Segundo Aristóteles, não se consegue a explicação da coisa dada na definição apenas com um termo, mas, se faz necessário um certo tipo de frase¹⁹⁵. Os termos contidos na definição são o gênero e a diferença¹⁹⁶. A definição, portanto, não é definição de uma coisa, mas de um *tipo* de coisa, de uma *espécie*, de algo que está inserido em um certo gênero e que se diferencia de outros tipos de coisa igualmente inseridos nesse gênero. Em outras palavras, é possível, por esta perspectiva, definir, por exemplo, o homem (a espécie), mas não um determinado homem (o indivíduo). Vale notar, ainda, que a espécie não se confunde com a Idéia ou Forma no sentido platônico, pois esta é individual enquanto que aquela é universal¹⁹⁷.

Aquilo que é expresso na definição, isto é, a essência ou a resposta à pergunta “*o que é?*”, em muitos casos, significa também a causa ou o porquê¹⁹⁸. E serão justamente esses casos, em que a essência é idêntica à causa, os que a teoria aristotélica irá privilegiar. O conhecimento das essências passará a ser, fundamentalmente, o conhecimento das causas;

¹⁹² ARISTÓTELES, *Tópicos* 101b 35- 102a.

¹⁹³ “(...) a essência deve pertencer, em primeiro lugar e absolutamente, à substância, e, secundariamente, também às outras categorias, assim como o que é: não como essência em sentido absoluto, mas como essência da qualidade ou da quantidade.” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z 4, 1030a 27-35)

¹⁹⁴ ARISTÓTELES, *Tópicos*, 102a 10-15.

¹⁹⁵ ARISTÓTELES, *opus cit.*, 102a1 -5.

¹⁹⁶ ARISTÓTELES, *opus cit.*, 103b 10-15.

¹⁹⁷ Sobre a impossibilidade de se dar uma definição para o indivíduo assim como para a Forma (Idéia), Aristóteles fornece as seguintes justificativas: a substância individual é composta de matéria e forma; em razão da primeira, é corruptível e por isso dela não existe nem definição nem demonstração; do contrário seria como se o indivíduo, existindo, sua definição fosse verdadeira, não existindo, ela se tornasse falsa. A forma ou idéia, apesar de ingerada e incorruptível, é individual e separada; por ser individual, a sua definição não poderia se aplicar senão a ela mesma; ora, para isso, teríamos que cunhar termos exclusivos, do contrário a definição aplicar-se-ia a todos aqueles a que os termos se referem, mas se fosse assim, i.e., se cunhássemos novos termos, aplicáveis apenas para definir a idéia, tal definição seria incompreensível. (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z 15, 1040a 5-15).

tanto das causas que promovem a existência das coisas simplesmente quanto das causas pelas quais as coisas existem de um modo determinado.¹⁹⁹

A perspectiva aristotélica, que funda a teoria das definições (e, por conseguinte, as noções de distinção e identidade²⁰⁰) com que os comentadores de Spinoza introduzidos por Bayle trabalham, será profundamente abalada com a instituição do método cartesiano, para o qual não basta um conhecimento claro e definitivo a respeito das causas se o que se pretende é, justamente, colocar em discussão as noções primitivas sobre as quais se assenta todo o saber. O exemplo maior disso está nas *Meditações*, onde se sabe, antes, que se existe enquanto coisa pensante, para, depois, se saber a causa que leva a esta existência. Não é que o conhecimento do efeito não faça nenhuma referência à causa, afinal ele já o envolve, visto que não existe nada no efeito que não exista igual ou de maneira mais perfeita na causa; mas o que ele dispensa é que seja preciso, para termos uma idéia clara e distinta do efeito, termos antes uma idéia clara e distinta a respeito da causa. Na verdade é o conhecimento mais perfeito do efeito que nos dará elementos para inferirmos a causa.

Aquilo que se sabe da causa a partir do efeito pode ser pouco claro, ou melhor, será tanto mais claro quanto o for o conhecimento do efeito. Ainda assim, os resultados obtidos não estarão baseados em percepções confusas, provenientes das nossas sensações ou mesmo de pré-juízos incorporados ao longo de nossa formação²⁰¹. Em suma, não adianta privilegiar o conhecimento da causa sem se preocupar com a causa desta causa. Se a mesma resulta de um processo indutivo qualquer, pautado, em última análise, nas nossas percepções sensoriais, então o método sintético, tanto quanto o método analítico, estará partindo do efeito, e não da causa; só que partirá da percepção sensorial que está sujeita a todo tipo de engano enquanto

¹⁹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, II, 90a 10-20.

¹⁹⁹ “conhecer a essência de uma coisa é o mesmo que conhecer sua causa. Isto assim é, quer o sujeito simplesmente seja, independentemente de ser qualquer de seus predicados, quer seja um de seus predicados.” (ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, II, 90a30-35).

²⁰⁰ Distinção e identidade são noções imprescindíveis para a formulação de definições. Como afirma Aristóteles “quando nos ocupamos de definições, passamos a maior parte do nosso tempo debatendo se as coisas são idênticas ou distintas.” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 102a 5-10). Isso porque, como é dito no trecho um pouco mais adiante (102a 10-15), para a invalidação de uma definição é suficiente mostrar que uma coisa não é idêntica à outra. O inverso, porém, já não pode dito; isto é, que, para a construção de uma definição, seja suficiente mostrar que uma coisa é idêntica à outra.

²⁰¹ Conceber clara e distintamente as noções primeiras da matemática como as suas definições, postulados e axiomas, não constitui uma grande dificuldade pelo fato das mesmas estarem de acordo com os nossos sentidos e não serem objeto de infundáveis polêmicas; isso, porém, não ocorre no caso da metafísica, onde não há unanimidade entre os argumentos de autoridade e onde a nossa apreensão sensorial nada pode esclarecer. Em razão disso, torna-se indispensável buscar um outro caminho para o conhecimento, em que a construção do argumento prescindirá de qualquer conhecimento prévio (Cf. DESCARTES, *Resposta às Segundas Objeções – Recolhidas pelo R.P. Mersenne da Boca de Diversos Teólogos e Filósofos*, Col. Os Pensadores, pp. 369-372).

que o outro, o método analítico, terá o seu fundamento em idéias claras e distintas, por si só, auto-evidentes.

Diante da perspectiva nova que o método cartesiano inaugura, a teoria das definições desenvolvida por Spinoza no *Tractatus de Intellectus Emendatione*²⁰² poderia parecer um retorno à tradição aristotélica na medida em que preconiza a idéia de que “a verdadeira ciência procede da causa aos efeitos”²⁰³ e que “o conhecimento do efeito nada mais é do que adquirir um mais perfeito conhecimento da causa”²⁰⁴ não fosse, entre outras coisas,²⁰⁵ os cuidados em não admitir que se conclua qualquer idéia a partir de termos universais, preocupação esta que o filósofo holandês herda do próprio Descartes²⁰⁶.

Conforme aquilo que Spinoza nos apresenta no *Tractatus de Intellectus Emendatione*, as definições precisariam explicar a essência íntima daquilo que está sendo definido, de modo que uma primeira preocupação dos que pretendem encontrar a melhor maneira de definir deverá ser o cuidado para não confundir as propriedades essenciais com as outras propriedades que decorrem da natureza das coisas. O filósofo exemplifica isso que ele quer dizer, tomando o caso do círculo, comumente definido como uma figura cujas linhas traçadas do centro para a circunferência são todas iguais. Esta seria uma definição ruim do círculo, pois, ao invés de exprimir a sua essência, i.e., a propriedade que diferente das demais expressa aquilo que é condição de existência do círculo e de onde resultam todas as suas outras propriedades, expressa simplesmente uma de suas tantas propriedades.

Para que se obtenha clareza sobre esta diferença entre as propriedades das coisas e aquilo que lhes é essencial, Spinoza separa as definições em dois tipos: definições das coisas criadas e definições das coisas incriadas. Aquelas, diferentemente das últimas, deverão expressar, na definição, a causa próxima²⁰⁷. O círculo, por exemplo, tal qual fora definido

²⁰² Spinoza apresenta algumas condições para a formulação de definições na segunda parte do seu método (método pelo qual ele visa obter um conhecimento suficiente da natureza e das capacidades da mente com vistas à correção do intelecto. O motivo último para essa correção do intelecto é, segundo explica o autor, torná-lo um meio apto ao nosso próprio aperfeiçoamento).

²⁰³ SPINOZA, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, § 85 (G II/32).

²⁰⁴ SPINOZA, *opus cit.*, § 92 (GII/34).

²⁰⁵ No trecho aludido (vide nota anterior) Spinoza não se refere explicitamente à questão do problema envolvido na formação de conceitos que têm universais como base; ele aponta, ao invés, como diferença fundamental entre ele e os antigos, a idéia da alma. Esta, para eles, era algo que se movia a si mesmo, enquanto que, na sua concepção, por estar submetida a certas leis e agir de maneira determinada, a alma seria como que um autômato espiritual. (Cf. SPINOZA, *Ibid.*).

²⁰⁶ Cf. DESCARTES, *Princípios de Filosofia*, Primeira Parte, § LIX, e § LXXIV.

²⁰⁷ Segundo afirma Martial Gueroult (GUEROULT, M. *Spinoza I – Dieu (Ethique, I)*, pp.172-173), haverá uma modificação do *Tractatus* para a *Ethica* no que se refere a esta exigência, visto que, nesta última obra, a definição de Deus (coisa incriada) não deixará de ser uma definição causal e genética. Para Gueroult, a causa eficiente interna de Deus seriam os seus infinitos atributos; o que é expresso na sexta definição do livro I da

anteriormente, sendo coisa criada, precisaria ser definido considerando a sua causa próxima, o que significaria defini-lo como “figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel.” Dessa definição, nota-se que é possível deduzir aquilo que fora dito na outra (“as linhas traçadas do centro para a circunferência são todas iguais”).

Para que seja possível, a partir da definição, derivar as demais propriedades da coisa é preciso atentar também para que aquela expresse um conceito positivo, ainda que possa, no entanto, se valer de termos negativos; o que constitui a segunda exigência para este tipo de definição.

Uma observação relevante, ainda sobre as coisas criadas, é que se a ordem de derivação das propriedades na geometria não é tão importante a ponto de impedir a nossa compreensão dos objetos envolvidos e de suas relações (afinal as entidades geométricas e aritméticas não existem no tempo) a respeito da concepção das coisas físicas e reais, essa ordem será de suma importância. Afinal, além de não poder haver uma compreensão adequada das propriedades das coisas sem um entendimento prévio acerca das essências das mesmas, a concatenação das idéias no intelecto não estará reproduzindo a concatenação da ordem das coisas na realidade; o que, segundo Spinoza, seria fundamental para que a nossa mente reproduzisse objetivamente, tanto quanto possível, a formalidade da natureza, quer no todo, quer em cada uma de suas partes²⁰⁸.

Sobre o outro tipo de definição de que trata Spinoza, i.e., a das coisas incriadas ou daquelas cuja existência não depende de causas externas, mas tão somente da sua própria

Ethica: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, i.e., uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (Trad. Joaquim de Carvalho). A força deste argumento repousa na Carta 60 de Janeiro de 1675 a Tschirnhaus na qual Spinoza afirma que quando ele define Deus como o ser sumamente perfeito, por esta definição não expressar a causa eficiente (nem externa nem interna) não se poderia inferir daí todas as propriedades de Deus. A distinção proposta por Gueroult, ao nosso ver, é desnecessária pois a compreensão da causa sui, mesmo no *Tractatus*, não poderia ser negativa (equivalente a ser sem causa ou incausado) tendo em vista a exigência explícita para as coisas criadas (§ 95; G II/35), mas que poderia se estender às incriadas (§§ 88-89; G II/33), de que a definição seja conceitualmente afirmativa. Além disso, se atentamos ao contexto em questão, percebemos se tratar tão somente de uma oposição entre aquilo que, para ser concebido precisa aludir a uma causa externa, visto que depende da mesma para existir (trata-se das coisas que, como Spinoza afirma no parágrafo 92; G II/34; não são em si e portanto devem ser inteligidas pela causa próxima) e aquilo que é concebido por si mesmo visto que tira a causa de sua existência de sua própria essência ou natureza (trata-se das coisas que, como naquele mesmo parágrafo se afirma, são em si ou, como lembra Spinoza, se diz vulgarmente, são causas de si mesmas, e por isso devem ser inteligidas pelas respectivas essências). Em outras palavras, nas coisas incriadas a essência é condição suficiente para a existência das mesmas, o que não significa que não haja qualquer causa ou condição para que estas coisas existam, pois, se a existência é para elas uma contradição, é impossível que existam, ao passo que, se a não-existência é para elas uma contradição, existem necessariamente. O que determina que haja ou não uma contradição na existência ou na não-existência das mesmas é a própria natureza ou essência dessas coisas. (Vide § 53; G II/19-20).

²⁰⁸ Cf. SPINOZA, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, § 91 (G II/34).

essência ou natureza²⁰⁹, destacam-se quatro exigências: (i) a definição não envolverá nenhuma causa²¹⁰, diferentemente do que ocorre no caso das coisas criadas; (ii) por expressar exclusivamente a essência do objeto da definição, não restará dúvidas sobre a existência do mesmo, i.e., a existência da coisa incriada será prontamente percebida ou como impossível ou como necessária²¹¹; (iii) quanto à forma, deverá evitar na medida do possível explicações que recorram a abstrações e, por fim, tal qual nas definições das coisas criadas; (iv) é preciso que todas as outras propriedades possam ser inferidas da mesma.

Um último ponto²¹² para o qual Spinoza chama a atenção do leitor é que a melhor conclusão obtida por uma definição deverá ser tirada de alguma *essência particular afirmativa*. Isso porque, segundo ele, quanto mais particular for uma idéia mais distinta e, conseqüentemente, mais clara ela nos parecerá²¹³. A dedução de uma essência a partir de outra não ocorrerá, portanto, seguindo o modelo do mais genérico ao mais específico, pois o ponto de partida, bem como todo o encadeamento, só poderá fundar-se no particular. Isso, porém, não quer dizer que Spinoza, na contra-mão da teoria aristotélica, esteja querendo definir as coisas singulares e mutáveis²¹⁴, i.e., os indivíduos para os quais a possibilidade de uma definição estaria vetada tendo em vista as constantes gerações e corrupções a que eles estão submetidos²¹⁵. A diferença está, sobretudo, no encadeamento das essências que, naquele caso, se desdobrava entre o gênero maior e a espécie ínfima, e que neste acontece apenas entre as coisas particulares²¹⁶.

²⁰⁹O que pode ser depreendido da afirmação: “(...) exige-se (...) que a coisa seja concebida por sua essência tão-somente ou por sua causa próxima. A saber, se a coisa é em si, ou, como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima.” (SPINOZA, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, § 92; GII/34).

²¹⁰Seria mais preciso afirmar “nenhuma causa exterior a própria coisa.” Vide nota anterior.

²¹¹Ainda que a afirmação sobre a necessidade ou impossibilidade da existência das coisas incriadas não esteja explícita na passagem da obra que traz os requisitos para o tipo de definição em questão, ela pode ser tirada dos trechos (§§ 53 e 54; G II/19-20) que explicam a distinção entre as idéias verdadeiras e as fictícias (primeira parte do método).

²¹²V. SPINOZA, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, § 98 (GII/36).

²¹³Cf. SPINOZA, *Ibid.*

²¹⁴Segundo Spinoza afirma no *Tractatus*: “seria impossível para a fraqueza humana alcançar a série das coisas singulares e mutáveis, tanto devido à sua quantidade, que ultrapassa todo número, como devido às infinitas circunstâncias numa e mesma coisa, das quais cada um pode ser a causa de que a coisa exista ou não exista, já que a existência delas não tem conexão nenhuma com sua essência, ou não é uma verdade eterna” (§ 100; G II/36).

²¹⁵V. nota 197 desta dissertação.

²¹⁶O diferencial da proposta de Spinoza será a conciliação de duas exigências aparentemente antagônicas: a definição deve ser suficientemente abrangente para dela serem derivadas todas as outras propriedades que se pode dizer de maneira exclusiva a respeito da coisa definida e suficientemente restrita para que ela nos apresente o máximo grau de inteligibilidade, o que significa privilegiar como objeto da definição o que é particular. Ver-se-á que apenas um objeto na natureza poderá ser definido segundo esse critério visto ser algo singular e, ao mesmo tempo, causa de todas as coisas.

2.1.2 A parte e o modo (I): a diversidade dos corpos e a simplicidade da substância extensa

Diante da atribuição de novos significados às noções de distinção e identidade, bem como dos desdobramentos decorrentes dessas idéias, podemos retomar, então, o nosso foco de interesse que é examinar a objeção de Bayle à separação conceitual entre aquilo que é *modo* da substância extensa e aquilo que é *parte* da mesma. Esta objeção desempenha um papel crucial na crítica do autor à tese do monismo de substância, pois inviabilizaria o apelo à distinção modal para se preservar a simplicidade da substância extensa diante da diversidade dos corpos.

O problema detectado por Bayle na teoria do ser que a *Ethica* constrói, e que funda a referida objeção, é apresentado sob a forma de um impasse: ou (1) estamos comprometidos em conceber, a partir dos modos, a existência de partes realmente distintas na substância extensa (e isso ocorreria porque os corpos, modos da extensão, apresentam qualidades que tornam suas respectivas existências incompatíveis em uma mesma²¹⁷ substância); ou (2) a substância não possui partes e as qualidades que tornam um modo incompatível com outro em uma mesma substância são apenas falsas impressões dos sentidos, o que nos levaria a afirmar que a distinção que se estabelece entre os modos (distinção modal) a partir das diferenças acidentais existentes entre os mesmos é apenas ilusória. Neste segundo caso, teríamos como corolário da tese da substância única a existência de tão somente um único modo no universo.

A maneira como Bayle formula o impasse entre a diversidade dos modos e a unicidade da substância apóia-se fundamentalmente na noção de incompatibilidade²¹⁸. Dizer que um modo é incompatível com outro modo em uma mesma substância significa, em primeiro lugar, que há qualidades que se opõem e que não podem estar relacionadas, portanto, a um mesmo ser. Ainda que, para Spinoza, os modos refiram-se às coisas muito mais do que às suas qualidades²¹⁹, a objeção segue o mesmo princípio: uma única extensão não pode ser

²¹⁷ Vale ressaltar que o argumento de Bayle só terá força se considerar “a mesma” num sentido numérico e não específico ou genérico.

²¹⁸ O que ele entende por isso é esclarecido em um outro trecho do artigo. Diz Bayle: “(...) É evidente (...) que a figura quadrada e a figura circular são incompatíveis em um mesmo pedaço de cera. É preciso, então, necessariamente, que a substância modificada pela figura quadrada não seja a mesma substância que aquela que é modificada pela figura redonda. Dessa forma quando eu vejo uma mesa redonda ou uma mesa quadrada em um cômodo eu posso sustentar que a extensão que é sujeito da mesa redonda é uma substância distinta da extensão que é sujeito da outra mesa; pois, de outro modo, seria certo que a figura quadrada e a figura redonda encontrar-se-iam ao mesmo tempo em um único e mesmo sujeito; (...)” (BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (N), I, 260.

²¹⁹ A questão sobre a que se refere o termo “modo” no sistema de Spinoza é tratada por Bayle na nota (DD), acrescida à segunda edição do *Dictionnaire Historique et Critique*. Bayle também retoma esta questão em sua correspondência (Vide BAYLE, Pierre. *Oeuvres Diverses*, vol. II, p. 169), onde ele reafirma a sua leitura cartesiana do modo em Spinoza: “também havia suposto que pela palavras ‘substância’ e ‘modificação’ ele (Spinoza) entendera aquilo que os cartesianos entenderam por esta palavras.” Trata-se, seguramente, de um

substância desta mesa circular aqui e daquela outra quadrangular acolá; em primeiro lugar porque elas apresentam qualidades incompatíveis em uma mesma substância (uma é circular e outra é quadrangular) e também porque ocupam lugares distintos²²⁰. Todavia, não é impensável, que pudessem ser ambas circulares e, ainda assim, distintas. Tampouco que as outras qualidades sensíveis fossem compartilhadas (mesma cor, mesmo tamanho etc.). Mas que elas pudessem ocupar as duas o mesmo lugar e ainda assim se distinguir já não é algo que se concebe com a mesma facilidade.

O lugar ocupado pelos corpos não poderia, contudo, ser o critério último para a distinção. Isso porque os lugares no espaço não estão dados de antemão²²¹; eles se diferenciam em função das relações entre os seus ocupantes, que já devem poder ser identificados, portanto, como seres distintos²²². Segue-se assim que nada poderia distinguir um corpo de outro se consideramos apenas o critério escolástico e se há apenas uma única substância na natureza.

Negar que os modos sejam múltiplos e que se distingam uns dos outros não é, segundo Bayle, o intuito de Spinoza; mas, se é assim, aqueles que o defendem precisariam, de todo modo, encontrar uma solução para o problema da pluralidade de substâncias decorrente da distinção real entre as partes da substância extensa²²³. O artifício utilizado na *Ethica* para

ponto nevrálgico da interpretação. Segundo alguns, o motivo mesmo que impede Bayle de compreender o sistema de Spinoza a partir das próprias categorias deste sistema (Vide, por exemplo, MIGNINI, Filippo. *Introduzione a Spinoza*, p.183).

²²⁰ Ser separado no tempo e/ou no espaço é um dos critérios que Bayle toma de empréstimo da filosofia escolástica para distinguir entre uma coisa e outra. Ver nota 96 desta dissertação.

²²¹ Esta não é, contudo uma afirmação incontroversa. A idéia de lugar foi motivo de grande discussão entre os filósofos da primeira metade do século XVII que tentavam, ainda segundo os cânones da escolástica, resolver o problema sobre a existência ou não de uma referência fixa para o movimento. Os seguidores de Tomás de Aquino distinguiam, para tanto, dois tipos de lugar: o lugar formal (lugar de um corpo com respeito ao universo como um todo) e o lugar material (lugar de um corpo com relação a outros corpos). Com isso, se poderia dizer que o lugar é móvel acidentalmente (enquanto lugar material) e imóvel *per se* (enquanto lugar formal). Os seguidores de Duns Scotus, por outro lado, rejeitavam uma tal distinção, concebendo o lugar como uma relação do corpo que contém com o corpo que é contido; o lugar seria, portanto, um atributo relativo. A disputa entre Théophraste Bouju, Eustachius a Sancto Paulo, Charles d'Abra de Raconis, Franciscus Toledus entre outros, ainda que tenha cunhado outros nomes para estes conceitos e introduzido novas distinções, preservou, grosso modo, as posições do debate original. (Cf. ARIEW, Roger. "Aristotelianism in the 17th century" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Eletronic Version 1.0.).

²²² Esta objeção à idéia de que um corpo possa se distinguir de outro corpo a partir do seu lugar no espaço, i.e. a partir de suas relações com outros corpos decorre, segundo Curley, da física cartesiana que identifica o espaço ocupado pelo corpo com o próprio corpo. (Cf. CURLEY, E. *Behind the Geometrical Method*, p.18, nota 21).

²²³ O argumento é, em suma, o seguinte: se modos que apresentam características incompatíveis em uma mesma substância não ocupam partes distintas dessa substância, ou (i) aquelas características incompatíveis o são apenas aparentemente, e não haveria mais então nenhum sinal que nos fizesse distinguir um modo de outro (teríamos de concluir, no caso, que existe apenas um único modo no universo), ou (ii) aqueles modos ocupam, de fato, partes distintas na substância e, então, pela diversidade dos modos, chegaríamos à conclusão de que a substância única de Spinoza possui partes realmente distintas; do contrário, não poderia acolher modos incompatíveis simultaneamente.

impedir que a existência de corpos diversificados na natureza pudesse abalar a tese da substância única teria sido, segundo Bayle, afirmar que os corpos, não eram (como em Descartes) partes da extensão, mas, sim, modos ou afecções desta substância.

A distinção modal, herdada por Spinoza da filosofia cartesiana, diz que podemos conceber um modo independentemente de outro sem que isso implique no modo ser algo concebido por si mesmo; afinal, ele depende da substância de que é modo para ser concebido. Dois modos podem ser, assim, completamente distintos, o que não significa que haja uma diferença de substância entre eles. Para sabermos se dois modos distintos modificam ou não uma mesma substância, antes precisaríamos saber se há ou não uma diferença entre as substâncias de um e de outro, ou seja, não podemos dizer que as substâncias são distintas só porque os modos se distinguem. Logo, quando Bayle afirma que dois modos são incompatíveis em uma mesma substância, ele os compara abstratamente, isto é, sem considerar a substância que está sendo referida em cada um dos casos apontados.

Considerar o modo em abstrato seria dizer, por exemplo, que a quadrangularidade e a circularidade são excludentes e não podem ocorrer em um mesmo corpo, o que faria com que, pelo mesmo princípio, a mesa circular e a mesa quadrangular fossem modificações inconciliáveis em uma mesma substância. A consideração é abstrata porque a circularidade do corpo, assim como qualquer outra figura, não existe desvinculada da substância do corpo. Ela é apenas uma maneira de determinar como a substância se estende no espaço. Se dizemos que um dado corpo é circular e que um outro é quadrangular, afirmamos, com isso, duas maneiras distintas pelas quais a extensão é afetada e não que diferentes figuras indicam diferentes corpos que por sua vez indicam diferentes substâncias.

Conseguimos relacionar os modos de maneira abstrata, i.e., desconsiderando suas respectivas substâncias, porque a partir de figuras semelhantes, ou seja, de maneiras parecidas de determinar a extensão, forjamos uma imagem mental com a qual passamos a trabalhar²²⁴. Esta, porém, não indica algo no corpo tomado em si mesmo, mas descreve, por outro lado, como este é determinado e como concebemos esta determinação²²⁵. Entretanto, isso não quer

²²⁴ A circularidade, a quadrangularidade e todas as figuras de uma maneira geral, enquadram-se, para Spinoza entre os entes de razão, ou seja, entre aqueles modos de pensar pelos quais retemos mais facilmente as coisas em nossa mente e aos quais recorremos diante do novo, do inominado. (V. SPINOZA, “Pensamentos Metafísicos”, *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Parte I, Capítulo 1; G I/233-337). Vale notar que apesar de Spinoza seguir Descartes no que se refere à concepção dos universais, ele se afasta do filósofo francês ao conceber a figura não como um modo da extensão, mas como um modo do pensamento (V. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, §§ LIII, LIX e LXIX; pp. 69, 75, 87 e 89).

²²⁵ Em uma carta de 2 de junho de 1674 a Jarig Jelles (Carta 50 – numeração da edição de Gebhardt), Spinoza afirma: “É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica

dizer que a diferença entre os corpos não exista e que todos os modos da substância extensa sejam um único e indiferenciado corpo. Tudo que se pode concluir é que não seria possível perceber a diferença entre os corpos sem antes conceber algumas categorias para nos auxiliar nesta operação²²⁶. Com isso, porém, não se responde ao problema da existência da diversidade entre os corpos a partir da tese de que só haja uma única substância no universo, mas apenas se explica porque, apesar de haver somente uma única substância, concebemos diversos corpos na natureza com diversas figuras etc.

Poderíamos, por outro lado, seguir conforme as recomendações do autor da *Ethica* e, concebendo a diversidade dos corpos a partir da extensão, conceder que as determinações nos mesmos (ser circular, ser retangular etc.) ocorressem ou segundo a própria natureza do corpo ou de acordo com alguma causa determinante, no caso, um outro corpo e não um pensamento (não é porque um círculo quadrado é impensável que uma mesa circular e uma mesa quadrangular não podem compartilhar a mesma substância). Um corpo com uma determinada configuração é o resultado do movimento de suas partes²²⁷, i.e., de outros corpos cujas figuras também são determinações do movimento das partes que os compõe e assim sucessivamente²²⁸.

Mesmo que o problema seja colocado nesses termos, Bayle poderia, ainda assim, sustentar que não é possível haver figuras que se anulam em uma mesma substância, o que, mais uma vez, traria como resultado a admissão de uma única configuração corporal para a extensão; em outras palavras, um único corpo no universo. Daí a diversidade entre os modos da substância extensa só poder ser tomada como ilusão²²⁹.

somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é.” (Col. Os Pensadores, Nova Cultural, São Paulo, 1997. Tradução: Marilena de Souza Chauí.)

²²⁶ Isso se a experiência sensível não puder ser tomada em consideração, o que, no caso dos modos, parece ser imprescindível. V. SPINOZA, Carta 10 (G IV/47) a Simon de Vries: “Nós nunca precisamos da experiência, exceto nos casos em que a existência da coisa não pode ser inferida da sua definição, como, por exemplo, a existência dos modos (...)” ou, ainda, SPINOZA, Carta 83 (G IV/270) a Tschirnhaus: “se a variedade do universo pode ser deduzida *a priori* tão somente da concepção da extensão, eu acredito já ter mostrado suficientemente que não (...)”

²²⁷ Vale notar que a existência de partes nos modos finitos da extensão não traz nenhum problema para a idéia dos mesmos, visto que eles, diferentemente da substância, possuem uma duração determinada e são limitados por outros modos de mesmo tipo.

²²⁸ Cf. SPINOZA, *Ética*, Parte II, Proposição 13, Lema 1 (G II/97); Parte II, Proposição 13, Lema 3, Axioma 2”, Definição (G II/100).; Parte II, Proposição 13, Lema 4, Demonstração (G II/100).

²²⁹ Esta alternativa, que Bayle explicitamente recusa não deixa de ser aventada como possível saída encontrada por um defensor das teses de Spinoza: “Que não nos venham alegar censuras à imaginação e aos pré-julgamentos dos sentidos; pois as noções mas intelectuais e mais imateriais nos fazem ver com evidência cabal que há uma distinção bastante real entre as coisas quando uma possui uma qualidade que a outra não possui.” (BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (N), I. p.259).

Tomemos como base, mais uma vez, o exemplo de Bayle das mesas: uma mesa circular e uma mesa quadrangular são modos da extensão que não se anulam apesar de estarem compartilhando uma mesma substância (pois não está em disputa aqui a figura das mesas e sim as próprias mesas). Não é a figura uma maneira de ser da substância extensa, mas, o corpo. Se eu vejo duas mesas de diferentes figuras em um cômodo e a substância de ambas é a mesma, isso quer dizer que a existência de uma não impede a existência da outra; elas seriam então, por este raciocínio, perfeitamente conciliáveis em uma mesma substância.

Entretanto, mesmo que a incompatibilidade da mesa quadrada com a mesa redonda saia enfraquecida, se o problema é colocado dessa forma, a questão de fundo permanece: como negar a existência de partes distintas na substância extensa se a existência de um modo concorre com a existência de outros? Se um corpo pode impedir ou mesmo excluir a existência de outro corpo, então teríamos aí uma incompatibilidade capaz de nos levar à afirmação de que devam existir partes na substância extensa; do contrário, seria impossível que a existência de um corpo pudesse influenciar na existência dos demais, dito de uma maneira diferente, seria impossível que os corpos pudessem ser destruídos. Se há destruição, ainda que no nível dos modos, deve ser possível pressupor, na substância extensa, partes capazes de receber modificações excludentes reciprocamente ou que possam concorrer, em algumas circunstâncias²³⁰, para existirem ambas na mesma substância; e exatamente por serem inconciliáveis, num determinado momento, teríamos a situação em que um dos modos é suprimido para dar lugar ao outro. Fossem todos os modos da extensão simultaneamente conciliáveis em uma mesma substância, todos eles coexistiriam eternamente²³¹.

²³⁰ Essa é uma ressalva fundamental, do contrário, o argumento em discussão poderia ser rebatido, tendo em vista que os modos em questão, ao se ajustarem todos em partes diferentes, tudo se ajustaria, e, nesta situação, também não poderia haver destruição. Se, por outro lado, o ajuste não é total, se faltam partes para receber simultaneamente todos os modos discordantes entre si, o problema passa a ser outro, pois estaríamos negando que a substância extensa fosse infinitamente divisível, (se, por outro lado, ela fosse, cada incompatibilidade levaria a pressuposição de uma nova parte, indefinidamente, e, então, não haveria destruição). Mas se a substância não é infinitamente divisível, ela é divisível de maneira atual, logo, ela seria tão corruptível quanto os modos, i.e., com a destruição dos modos, a substância também seria destruída. Sobre a idéia de que a substância extensa seja pensada como atualmente divisível, e não infinitamente divisível, vide tópico 2.2.1, Capítulo 2, desta dissertação. Sobre a idéia de que a destruição das partes do universo levaria à destruição do todo, vide o argumento de Plutarco, reportado por Bayle na nota (N), subnota (104) do *Dictionnaire* e, por fim, sobre a relação modo-substância entendida como relação parte-todo, vide páginas subseqüentes.

²³¹ O argumento pode ser formulado também da seguinte maneira:

Se existe destruição no nível dos modos, é necessário pressupor ou diferentes substâncias (pois os modos estão sempre relacionados a alguma substância) ou diferentes partes da substância para tais afecções. Isso porque, no caso, as afecções (ou modos) seriam incompatíveis em um único e mesmo ser.

Alguém poderia dizer que justamente pelo fato de serem incompatíveis, só existiriam efetivamente aqueles modos que fossem capazes de se conciliar em uma mesma substância (como, por exemplo, as duas mesas referidas por Bayle).

Mas se há, verdadeiramente, um sentido em que a distinção entre “parte” e “modo” não soluciona a questão da existência de corpos diversificados em uma mesma substância extensa, a saber, quando está em questão a existência de modos finitos da extensão incompatíveis entre si (e, conseqüentemente, incompatíveis em uma só substância), resta saber se, com a conclusão de que a substância extensa deva ser necessariamente um composto, haveria também o compromisso em se afirmar que a mesma encontra-se dividida atualmente nas partes que a compõem. Em caso positivo, teríamos que dar razão a Bayle, e reconhecer que não é possível que haja uma única substância extensa no universo; em caso negativo, estaríamos percebendo os limites da crítica de Bayle no verbete “Spinoza” do *Dictionnaire Historique et Critique*; o que nos parece proveitoso investigar em qualquer um dos casos. Será esta, então, a nossa próxima tarefa.

2.2 A substância extensa concebida como matéria

Conceber partes na substância extensa poderia levantar, por si só, independente de se tirar daí a divisibilidade da extensão, algumas dificuldades para a tese da substância única atacada por Bayle. Acreditamos que seja possível, todavia, minimizar estas dificuldades, desde que alguns pontos sejam esclarecidos.

Em sua correspondência, Spinoza, ao enumerar as propriedades que decorrem de um ente cuja essência envolve a existência (i.e. um ente que existe necessariamente), afirma que Deus é simples e não composto de partes. E o motivo para tal é que, segundo ele, seria preciso que as partes componentes fossem anteriores ao composto, tanto com relação à natureza, quanto com relação à concepção (a concepção do todo dependeria de concebermos antes as suas partes).

A carta em questão²³², dirigida a Johannes Hudde e datada de 10 de abril de 1666, respondia a uma dúvida relativa aos “Pensamentos Metafísicos”, apêndice dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, e não às teses oriundas da *Ethica*. De fato, é nisto que Gueroult se apóia²³³, no que concerne aos elementos textuais, para negar que a simplicidade da natureza divina seja uma tese defendida nesta obra de Spinoza. O seu argumento, como vimos²³⁴, baseava-se, contudo, na natureza infinita dos atributos, e se ele obtinha sucesso na explicação

Mas se todos os modos existentes fossem conciliáveis em um mesmo ser, não haveria destruição entre os mesmos, eles seriam (como a substância) imutáveis e indestrutíveis; o que é contrário à hipótese inicial.

²³² Na edição de C. Gebhardt, Carta 35 (v. G IV/182)

²³³ Ver nota 168 desta dissertação.

²³⁴ Ver tópico 2.1 do Capítulo 2 desta dissertação.

de como uma natureza composta poderia constituir apenas uma única substância era porque se aplicava apenas à substância tomada em termos absolutos, e não sob qualquer atributo em particular.

Por outro lado, se considerássemos apenas o atributo da extensão, e nos dirigíssemos, então, à natureza dos modos, que podem ser finitos ou infinitos, a questão da simplicidade da substância volta a se colocar. E, mesmo que, na *Ethica*, Spinoza não diga explicitamente que Deus, enquanto substância extensa, seja simples, preferindo dizer que o mesmo não pode ser dividido em partes²³⁵, pois disso resultaria uma série de inconsistências²³⁶, pelas mesmas razões apresentadas a Johannes Hudde, teríamos argumentos para sustentar que a substância extensa é, também, simples; pois, do contrário, se a mesma fosse composta de partes, estas lhe precisariam ser anteriores; o que é problemático tendo em vista outros compromissos assumidos na *Ethica*. Se quiséssemos, por exemplo, nos perguntar sobre o estatuto ontológico das partes (seriam elas substâncias ou modos?) estaríamos enredados em aporias, dado que, se elas fossem substâncias, não poderiam ser infinitas²³⁷; e, se elas fossem modos da extensão, pela primeira proposição (“A substância é, por natureza, anterior às suas afecções”), seríamos obrigados a concluir que o todo é anterior às suas partes, podendo existir e ser concebido sem as mesmas, o que é absurdo.

Tal absurdo, porém, precisaria ser relativizado, pois depende de concebermos a parte como uma *unidade de medida*²³⁸, o que não deixaria de estar comprometido com a idéia, criticada por Spinoza na *Ethica*, de que o todo em questão (a saber, a substância extensa)

²³⁵ A existência de uma diferença entre dividir a substância extensa em partes e conceber partes distintas na substância extensa não é incontroversa. Ainda que a divisão costumasse ser aplicada a quantidades e a distinção a qualidades, a física do século XVII procurou reduzir esta última categoria à primeira, e Spinoza, assim como Descartes, parece ter sido fiel a este projeto, dando prioridade às diferenças quantitativas e, derivando destas, aquelas outras. A diferença entre dividir e distinguir torna-se relevante para alguns intérpretes de Spinoza: a substância única para Gueroult é indivisível em seus atributos ainda que se possa conceber distintamente cada um deles; a substância extensa, ou espaço tridimensional, para Jonathan Bennet, não pode ser dividida, mas podemos fazer divisões nela, isto é, distinguir partes ou determinar regiões no seu interior; para Bayle, esta diferença se coloca em termos de distinção real entre as partes da extensão e divisão atual (separação) entre as partes distintas da substância extensa. Aquela primeira consideração do autor do *Dictionnaire* é o objeto deste tópico “A parte e o modo (I)” e esta última do tópico “A parte e o modo (II)”.

²³⁶ Se a substância extensa pudesse ser dividida em partes que apresentassem entre si uma distinção real, estas partes seriam elas mesmas substâncias e possuiriam, portanto, uma natureza infinita; o que é absurdo, pois, com isso, teríamos várias substâncias infinitas de mesma natureza. Por outro lado, se as partes não fossem realmente distintas, elas não seriam substâncias, mas modos de uma mesma substância, a natureza delas não seria, portanto, necessariamente infinita; o que é absurdo, pois, com isso, o todo não teria nenhuma relação com as partes. (Cf. SPINOZA, *Ética*, Parte I, Proposição 12; G II/55).

²³⁷ Se a substância extensa pudesse ser dividida e as partes resultantes de uma tal divisão fossem elas mesmas substâncias, estas não poderiam ser infinitas, pois seriam limitadas por outras de mesma natureza, isto é, por outras substâncias extensas (V. SPINOZA, *Ética*, Parte I, Definição 2; G II/45).

²³⁸ Tal é, por exemplo, a concepção de “parte” utilizada por Aristóteles nas *Categorias* (4b20-5a14) e aludida no livro Z da *Metafísica* como: “unidade de medida segundo a quantidade” (1034b 30- 1035a).

esteja sendo concebido como algo mensurável²³⁹. Algumas coisas podem ser tidas como partes de outras num sentido bastante diferente, praticamente oposto com relação ao que de lá se segue.

Por exemplo, na *Metafísica* (A 9/10, 1034b - Z 10, 1035a 25), Aristóteles, ao procurar responder se, na definição, a noção das partes estaria ou não presente na noção do todo, distingue o que é *parte material* de um composto do que é *parte formal*. Na primeira acepção, que, tal como a outra, difere da noção empregada nas *Categorias* por se aplicar a substâncias e não a quantidades, as partes de um todo não subsistiriam sem o todo, e o todo seria anterior às suas partes, quer na natureza, quer na concepção (i.e. a noção do todo não dependeria da noção das partes, e, sim, o contrário). Conseqüentemente, o todo poderia ser sem as suas partes. As partes, por outro lado, não poderiam existir sem o todo, a não ser por homonímia. Os exemplos deste tipo de parte, inteiramente diferente do outro tipo²⁴⁰ no que se refere às suas implicações, seriam: o dedo (com relação ao animal), o ângulo agudo (com relação ao ângulo reto), os segmentos do círculo (com relação ao círculo). O dedo, assim como outras partes do corpo de um animal, não é anterior com relação ao corpo, mas pelo contrário, é concebido e existe enquanto tal relativamente ao corpo de que faz parte. O mesmo se passa com o ângulo agudo que é concebido enquanto ângulo agudo relativamente ao ângulo reto.

Assim, o significado de parte incompatível com as condições de ser dos modos da extensão não seria, por essa perspectiva, aquele de parte material de um composto, mas, apenas, aquele de parte no sentido formal.

O próprio Spinoza, ao tratar dos conceitos de parte e todo apresenta certas distinções que também serviriam para relativizar o absurdo da afirmação de que o todo poderia existir sem as partes²⁴¹.

²³⁹ “(...) todas aquelas conseqüências absurdas (...) das quais querem concluir que a substância extensa é finita, não resultam de maneira alguma de se supor uma quantidade infinita, mas de suporem a quantidade infinita mensurável e composta de partes finitas; (...)” SPINOZA, *Ética*, Parte I, Proposição 15, Escólio (Tradução: Joaquim de Carvalho); G II/58

²⁴⁰ Trata-se da parte formal. Por exemplo, a noção da sílaba contém a noção dos seus elementos, em outras palavras, o todo depende de suas partes e, portanto, estas lhe serão anteriores.

²⁴¹ Em resposta a Henrich Oldenburg, Spinoza afirma: “Considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, à das outras. Mas quando essas coisas são discrepantes entre si, cada uma delas forma uma natureza distinta em nossa mente, e devem, então, ser consideradas cada uma um todo e não uma parte. (...) todos os corpos estão circundados por outros e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas, mantendo sempre constante em todos os corpos (isto é, no universo inteiro) a mesma relação de movimento e de repouso. Decorre daí que todo corpo enquanto existe modificado de uma certa maneira, deve ser considerado como uma parte do universo que concorda com seu todo e se vincula com o resto.” (SPINOZA, Carta 32 (Geb.), de 20 de novembro de 1665 a Henrich Oldenburg (Col. Os Pensadores, Nova Cultural, São Paulo, 1997. Tradução: Marilena de Souza Chauí)

De qualquer maneira, a percepção do modo como uma parte material da extensão poderia resolver facilmente o problema da substância ser, num certo sentido, uma coisa composta, sem que isso viesse a implicar qualquer contradição com teses fundamentais do primeiro livro da *Ethica*, tais como: a anterioridade da substância com relação aos modos (EIP1); a natureza infinita de toda e qualquer substância²⁴² (EIP8) e a indivisibilidade da substância extensa²⁴³ (EIP12). Bayle parece ter percebido isso, pois dá prosseguimento a sua argumentação insistindo que se é como um todo material que a substância extensa precisa ser concebida, então a hipótese de que só exista uma única substância no universo estaria, ao que tudo indica, fatalmente comprometida²⁴⁴.

De fato, um aspecto peculiar à interpretação de Bayle é, segundo aponta Emilia Giancotti Boscherini, a sua tendência em identificar a extensão muito mais com a matéria do que, como muitos intérpretes o fazem, concebê-la como espaço tridimensional²⁴⁵. Tal identificação se sobressai em alguns trechos do verbete como, por exemplo:

(i) Eles ensinam que duas árvores não são duas partes da extensão, mas sim duas modificações da extensão (...) Poderia haver qualquer vantagem nesta mudança de palavra? Que se evite o quanto quiser o nome “parte”; que se o substitua por “modo” ou “modificação” (...). As idéias que estão vinculadas à palavra “parte” desapareceriam? Não seriam aplicadas também à palavra “modificação”? Os sinais e características que diferenciam são menos reais ou menos evidentes, quando dividimos a *matéria* em modificações ao invés de a dividirmos em partes?²⁴⁶ (grifo nosso)

(ii) A Imutabilidade de Deus é incompatível com a natureza da extensão. Que a *matéria* sofre atualmente a divisão de suas partes.²⁴⁷ (grifo nosso)

²⁴² Vide o tópico seguinte desta dissertação (2.2.1, Cap.2)

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ O segundo tópico da nota (N), onde Bayle irá desenvolver a idéia da materialidade da extensão, começa exatamente com a afirmação: “Se é absurda a concepção de um Deus extenso, pois é tirar-lhe a simplicidade e o compor de um número infinito de partes, o que seria dito se pensássemos em reduzi-lo à condição da matéria, o mais vil dos seres, aquele que desde os filósofos antigos é colocado imediatamente a seguir ao nada?” (Tradução livre de BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (N), II, p. 260).

²⁴⁵ No artigo “A questão do Materialismo em Spinoza”, Emilia Giancotti Boscherini atribui a origem da interpretação materialista, associada à definição do spinozismo como sistema do ateísmo, a Pierre Bayle, que, segundo ela, também teria sido, naquele período, o único a defendê-la. Diz a autora acerca desta interpretação o seguinte: “Que a extensão, atributo divino, tenha a tendência em Spinoza a se identificar com a matéria mais do que com o espaço inteligível de ascendência judaica, isso é demonstrado, ao nosso ver, pelo conceito de corpo como modo da extensão e pelas motivações que dá Spinoza em suas cartas a Tschirnhaus sobre sua recusa ao conceito cartesiano da extensão que ele interpreta como uma massa inerte (...). E ainda que ele mesmo nos reenvie mais tarde ao aprofundamento da questão (...) e que o seu julgamento sobre a física cartesiana possa não ser partilhado (...) é claro de todo modo que a extensão é concebida por Spinoza como matéria, e matéria em movimento.” (BOSCHERINI, E. G. “Le Matérialisme chez Spinoza”, *Revue Internationale de Philosophie*, n. 119-120, 1977, Fasc.1-2, Belgique, pp.180).

²⁴⁶ BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, p. 260.

²⁴⁷ BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, nota (N); trata-se do título da parte II.

A confirmação desta tendência ocorre, porém, nos desdobramentos da leitura que Bayle desenvolve no verbete, e está implícita na resposta dada pelo autor aos seus críticos [nota (CC)] na segunda edição do *Dictionnaire*, que insistiam sobre a ineficácia da argumentação apresentado em (N) II a favor da idéia de que o Deus de Spinoza estivesse submetido necessariamente a transformações²⁴⁸.

As críticas dirigidas ao verbete as quais o autor se refere na segunda edição do *Dictionnaire Historique et Critique*, estariam pautadas, segundo o próprio,²⁴⁹ em um desentendimento ou talvez em uma desatenção sobre aquilo que fora dito antes, na primeira edição da obra. Bayle havia dito, naquela ocasião, que:

Todos os homens têm uma idéia suficientemente clara do imutável: eles entendem por esta palavra um ser que não adquire jamais nada de novo, que não perde jamais aquilo que já teve uma vez; que é sempre o mesmo, seja com respeito a sua substância seja com respeito aos seus modos de ser. A clareza desta idéia faz com que se entenda de maneira bastante distinta aquilo que é um ser mutável: é não somente uma natureza cuja existência pode começar e findar, mas uma natureza que, mantendo-se sempre a mesma quanto à sua substância, pode adquirir sucessivamente várias modificações e perder os acidentes ou as formas que ela já teve alguma vez. Todos os antigos filósofos reconheceram que esta seqüência contínua de gerações e corrupções que se nota no mundo não produz nem destrói nenhuma porção de matéria, donde se diz que a matéria não é gerada e é incorruptível quanto à sua substância, ainda que ela seja o sujeito de todas as gerações e de todas as corrupções (...) Ela é, apesar disso, o exemplo mais sensível e mais próprio que se possa dar de um ser mutável e sujeito de maneira atual a todo tipo de variação e de mudanças interiores.²⁵⁰

O trecho assinala, inicialmente, a inexistência de uma simples oposição entre o ser mutável e o ser imutável, posto que “imutável” aplica-se ao que permanece o mesmo com relação à substância e também com relação aos modos de ser; ao passo que “mutável” pode fazer referência seja a algo que deixa de ser a substância que era antes (aniquilação), seja àquilo que permanece sendo a mesma substância, mas que sofre, por outro lado, uma mudança nos seus modos de ser (transformação).

Para ilustrar a sua definição do ser mutável nesta segunda acepção do termo, Bayle aponta o caso da *matéria primeira* na filosofia de Aristóteles; a qual, apesar de ingerada e incorruptível quanto à sua substância, revela-se o caso mais exemplar do que seja mudar. A

²⁴⁸ “(...) há pessoas que sustentam que para reconhecer a nulidade do mesmo [do argumento contra a possibilidade do Deus de Spinoza ser imutável], é suficiente notar que não advém jamais qualquer mudança ao Deus de Spinoza enquanto substância infinita, necessária etc. Que todo o universo mude de face a cada momento, que a Terra seja reduzida a pó, que o Sol seja obscurecido, que o Mar se torne luz, não haveria senão uma mudança de modalidade: a substância única seria sempre, igualmente, uma substância infinita, extensa, pensante, e assim com todos os atributos substanciais, ou essenciais.” BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Spinoza”, (CC), p. 267.

²⁴⁹ Vide BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, “Spinoza,” (CC), p. 267.

²⁵⁰ BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, “Spinoza”, (N), II. p.260.

matéria é, escreve Bayle, “o exemplo mais sensível e mais próprio que se possa dar de um ser mutável e submetido atualmente a toda sorte de variações e de transformações interiores.” O autor não esclarece, contudo (e parece ter sido este o ponto em disputa) porque, apesar dos atributos essenciais da matéria permanecerem os mesmos ao longo das sucessivas transformações, estaríamos obrigados a dizer que a matéria enquanto tal não poderia, ela mesma, permanecer imutável. Afinal ainda que se esteja tratando do sujeito das transformações, este sujeito não se torna outro sujeito e, portanto, sob esse aspecto, poderia ser dito imutável.

Uma possibilidade de resposta por parte de Bayle, mas que aplica-se especificamente ao exemplo da matéria primeira²⁵¹, e, ainda assim, segundo uma dada leitura de Aristóteles²⁵², é negar que haja matéria sem forma; ou seja, que, na natureza, seja possível encontrar a matéria de maneira inteiramente autônoma, sem estar submetida a qualquer determinação ou conformação; só então, neste caso, que de modo algum se confirmaria no mundo, poder-se-ia admitir que a matéria permanecesse inalterada apesar da sucessão das formas por ela adquiridas.

Apesar de tudo isso, ainda que seja problemática a idéia de um Deus material, como pretende nos mostrar o autor do verbete, os intérpretes de Spinoza que procuraram seguir uma linha diferente, no que diz respeito à concepção da substância única extensa, também encontraram dificuldades para explicar de uma maneira definitiva aquelas duas questões cruciais para as quais Bayle dirigira a sua atenção, a saber: (i) o entendimento de como é possível algo extenso não ter partes (seja por natureza, seja como resultado de um processo de

²⁵¹ Caberia perguntar se o caso da relação matéria-forma pode ser generalizado para toda relação substância-modo.

²⁵² Nos manuais escolásticos do século XVII, existia uma disputa entre os autores que comentavam a filosofia de Aristóteles sobre se a matéria podia existir sem a forma. Aqueles que seguiam uma linha tomista (sobretudo jesuítas, como, por exemplo, Franciscus Toledus, mas também outros como Théophraste Bouju e Antoine Goudin) negavam tal possibilidade, alegando, entre os seus argumentos, que a matéria primeira é potência pura, ou seja, tem apenas um ser potencial, não podendo vir a ser sem uma forma, ou que uma matéria sem forma não existe, de fato, na natureza, ou ainda que mesmo um Deus onipotente não criaria algo com essas características visto que Ele nada faz que possa implicar uma contradição. Os que defendiam a linha interpretativa de Duns Scotus (Eustachius a Sancto Paulo, Charles d’Abra de Raconis - ambos ligados à Universidade de Paris-, Scipion Dupleix e Pierre Gaultruche, entre outros) apontavam que a matéria merece ser chamada de substância pois ela subsiste por si mesma e não está em nenhum sujeito, como prescreve a doutrina de Aristóteles; dito de outro modo, trata-se de uma entidade positiva cuja realidade é distinta da realidade da forma, podendo subsistir, portanto, por si mesma; além disso, lançavam mão do argumento de que Deus, sendo onipotente, poderia (ainda que nenhum agente natural o pudesse) criar a matéria *ex nihilo* e conservá-la sem forma, ou ainda, tendo criado matéria e forma associadas, separa-las. Somado a isso, vale notar que, a favor da perspectiva scotista, havia também um argumento, defendido por Dupleix, que, como recurso, propunha uma analogia com o sacramento da eucaristia: neste caso, teríamos formas substanciais (o pão e a carne de Cristo) e, independente delas, qualidades reais (todos os acidentes do pão); apesar da alternância de formas substanciais, permaneceria a matéria. (Cf. ARIEW, Roger. “Aristotelism 17th Century”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*).

divisão) e (ii) a substância extensa ser imutável, se há uma perpétua geração e destruição de modos que nela existem. Um exemplo de leitura alternativa para a substância única extensa enredada em problemas similares àqueles apontados por Bayle pode ser encontrada no comentário à *Ethica* de Jonathan Bennett.

A proposta de Bennett tem como um de seus pontos de sustentação o que ele chama de “metafísica de campo”²⁵³. Trata-se, justamente, de uma tentativa para explicar como é possível que algo seja extenso e, ao mesmo tempo, indivisível: o ponto de partida é, então, a hipótese de que o elemento de cuja substancialidade fala Spinoza seja o espaço. “Uma vez que esteja claro que [Spinoza] não está falando sobre a totalidade das coisas no espaço, nem acerca do espaço junto com esta totalidade, mas tão somente acerca do espaço, se faz entender muito mais facilmente; incluindo aí, a tese de que ele [o espaço] não tem partes”²⁵⁴.

O espaço seria um bom candidato à substância extensa por dois motivos: é único e não pode ser dividido. Dizer que só há um espaço é entender como única geometria possível a geometria euclidiana, algo insustentável hoje, mas, como aponta Bennett, bastante razoável à época de Spinoza²⁵⁵.

Segundo a geometria euclidiana, o espaço é infinito em todas as suas direções. Mas seria possível dizer, com razão, que não se pode dividi-lo? Bennett fará, aí, uma distinção: podemos certamente fazer uma divisão *no* espaço, mas não uma divisão *do* espaço, pois não se pode parti-lo de um lado a outro, posto que é infinito em todas as suas direções, não tendo, portanto, qualquer lado; nem tampouco pode ter um pedaço tirado de si, dado que não haveria lugar para aonde este pudesse ir²⁵⁶. Em outras palavras, poder-se-ia arbitrariamente circunscrever regiões no espaço, isso não levaria a dizer que o espaço é o resultado da composição de suas partes nem tampouco que o espaço, ainda que, sob uma determinada perspectiva, possa “ter partes,” seja passível de ser dividido nessas partes.

Bennett consegue, assim, uma resposta bastante promissora para o problema tratado por Bayle de uma substância única que apesar de extensa não é concebida como um composto de partes separáveis entre si. Todavia, mesmo que se considere tudo isso, a questão da imutabilidade, ao que tudo indica, não encontra solução; é o que observa, por exemplo, Edwin Curley relativamente à proposta interpretativa de Bennett.

²⁵³ A metafísica de campo é a doutrina das coisas extensas que Bennett atribui a Spinoza. Vide. BENNETT, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*, pp. 86-116.

²⁵⁴ BENNETT, Jonathan, *Opus cit.*, § 21, p. 91.

²⁵⁵ Cf. BENNETT, Jonathan, *Opus cit.*, p. 92.

²⁵⁶ Cf. BENNETT, Jonathan, *The Cambridge Companion to Spinoza*, “Spinoza's metaphysics.” p.66.

As críticas de Curley incidem na relação que é estabelecida entre esta substância extensa e as coisas extensas, modos desta substância. Segundo a proposta analisada, Spinoza estaria tomando os objetos físicos da mesma maneira que Descartes, a saber, como porções maiores ou menores de um único objeto físico contínuo. O que distinguiria um objeto dos demais seria apenas o fato da ocorrência de cada um deles, em um dado momento, ser qualitativamente diferente²⁵⁷. Em última instância, haveria uma única coisa extensa: a totalidade do universo físico; algo similar ao *corpus in genere sumptum* cartesiano. E os corpos singulares nada mais seriam do que esta substância extensa qualificada espaço-temporalmente²⁵⁸.

O compromisso de que o Deus de Spinoza esteja necessariamente submetido a transformações, e que por isso não seja imutável, verifica-se porque, mesmo considerando o atenuante da distinção entre qualidades secundárias (cores, cheiros, temperaturas etc.) e qualidades primárias (tamanho, forma e movimento), assim como a localização em uma dada região da substância, a ocorrência de uma propriedade aqui e agora e de outra qualquer posteriormente tem sempre a substância como sujeito. Mesmo que isso não implique qualquer contradição, a extensão passa a ser, aqui, algo que ela não era anteriormente, ou passa a ter, aqui, as propriedades que ela não tinha no início, de maneira que é ela mesma que se transforma com a sucessão dos seus modos.

Uma extensão, em si mesma, imaterial poderia ser alvo, ainda de outras críticas²⁵⁹, por exemplo, como explicar a gênese dos corpos que são coisas materiais a partir de um substrato imaterial, puramente geométrico? Dito de outro modo, como conceber a produção dos corpos se esta pressupõe apenas a extensão e o movimento, e se a extensão é tão somente espaço? Ou ainda, como o movimento poderia ocorrer num espaço sem matéria? Vale lembrar que a idéia

²⁵⁷ Bennet acredita que “modo” para Spinoza, assim como para os seus contemporâneos é o mesmo que propriedade ou qualificação. Descartes, por exemplo, teria utilizado o termo exatamente nesse sentido, com a única ressalva de que, para propriedades essenciais, seria melhor dizer “atributo” e reservar o termo “modo” somente às qualificações transitórias. O que leva Bennet a defender esse ponto de vista sobre a concepção de modo na filosofia de Spinoza é, segundo ele, o fato de Spinoza em nenhum momento sugerir a utilização deste conceito em uma outra acepção. Assinala-se, contudo, que não se trata, neste caso, de propriedades gerais, mas de ocorrências particulares de uma propriedade e, com isso, a idéia de modo poderia, também, referir-se a um evento como o rubor em nossas bochechas. Ainda que possam ter as mesmas características, os dois rubores serão duas ocorrências distintas da ruborização, o que não os faz, porém, independentes das bochechas, nem, tampouco, idênticos a elas (Cf. BENNET, Jonathan, “Spinoza’s Metaphysics”, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 1996. p.p. 67-68).

²⁵⁸ Cf. CURLEY, Edwin. *Behind the Geometrical Method*, pp. 31 e 32.

²⁵⁹ Curley aponta ainda a dificuldade de se conceber, a partir da leitura de Bennett os modos infinitos da extensão (Cf. CURLEY, Edwin. *Opus cit.*, p. 35).

de extensão tal qual Descartes a concebia foi, no seu tempo, alvo de inúmeras críticas²⁶⁰. Vale lembrar também que o próprio autor da *Ethica*, em sua correspondência, nega que seja possível seguir o filósofo francês no que se refere à sua concepção do mundo físico:

(...) da extensão como Descartes a concebe, a saber, uma massa inerte, não é apenas difícil, como dizes, mas absolutamente impossível provar a existência dos corpos. Pois a matéria em repouso, tal qual ela é em si mesma, continuará em repouso, e não será determinada ao movimento senão por uma causa externa com poder para isso; por esta razão eu não hesito como naquela outra ocasião a afirmar que, os princípios cartesianos das coisas naturais são inúteis, para não dizer absurdos.²⁶¹

E, ainda:

Distinto Senhor, (...) com relação à questão de se a variedade do universo pode ser deduzida *a priori* apenas da concepção da extensão, eu acredito já ter mostrado suficientemente que não; e que, portanto, a matéria foi mal definida por Descartes como extensão; ela deve ser necessariamente explicada por um atributo que expressa uma essência eterna e infinita.²⁶²

Independentemente dessas outras críticas que também colocariam em suspenso a concepção da extensão como espaço (e para as quais se poderia, talvez, encontrar algumas respostas), se o parâmetro utilizado a fim de decidir qual a leitura mais justa para o conceito de extensão for a capacidade de tornar coerente a tese da substância única com aquelas duas questões cruciais envolvidas nesta tese, a saber, (i) a explicação de como é possível algo extenso não ter partes, quer por natureza, quer por um processo de divisão, e (ii) a explicação de como é possível conceber a imutabilidade da substância extensa diante da infundável geração e destruição dos modos que nela ocorrem²⁶³, então, dar razão à leitura proposta por Bennett poderia parecer a escolha mais sensata, afinal em nenhum dos casos o problema da imutabilidade é devidamente resolvido, mas a idéia da indivisibilidade do espaço é mais plausível do que a idéia da indivisibilidade da matéria. E se é assim, tudo leva a crer que se tenha chegado aos limites da crítica de Bayle à *Ethica* de Spinoza: seria, então, o

²⁶⁰ Leibniz afirma, por exemplo, em uma carta publicada no *Journal des Savans* de 18 de Junho de 1691 que: “se a essência dos corpos consistisse na extensão, esta extensão deveria ser suficiente para justificar todas as propriedades do corpo. Mas isso não ocorre. Nós observamos na matéria uma qualidade que foi chamada por alguns de inércia natural, pela qual os corpos resistem de algum modo ao movimento; (...)”. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm “Lettre sur la question si l’essence du corps consiste dans l’étendue,” *Journal des Savans*, 18. Juin, 1691. publicada em LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Opera Philosophica*, Faksimiledruck, Aalen, 1974. pp. 112-113.

²⁶¹ Carta 81 (G IV/332); de Spinoza a Tschirnaus, de 5 de Maio de 1676.

²⁶² Carta 83 (G IV/ 334)); de Spinoza a Tschirhaus, de 15 de Julho de 1676.

²⁶³ O problema da substância estar submetida à mudança, tal como o problema de a concebermos divisível, constitui um entrave para a oitava proposição do primeiro livro da *Ethica* que afirma ser toda substância necessariamente infinita. Sobre a relação entre divisão, mudança e finitude, vide o tópico 2.2.2 do segundo capítulo esta dissertação.

compromisso com uma interpretação materialista, tal qual Emilia G. Boscherini a define²⁶⁴, a explicação para o autor do *Dictionnaire Historique et Critique* conceber como incoerente a idéia de uma única substância extensa.

Todavia, ainda que a possibilidade da matéria ser dividida apresente-se como um fato empírico e que, no verbete Spinoza, ela permaneça um dado não problematizado, Bayle, em outros trechos de sua obra, sobretudo no artigo “Zenon” (o eleata) confere, a essa questão, um tratamento muito mais cuidadoso. E este tratamento, ao nosso ver, poderia perfeitamente constituir um argumento a favor da tese da indivisibilidade da matéria; o que precisaremos demonstrar e o faremos no tópico a seguir.

2.2.1 Divisibilidade e Infinito

O foco de interesse do artigo “Zenon” não é, propriamente, investigar a possibilidade da extensão ser dividida. O discípulo de Parmênides estava interessado em provar que o movimento na natureza era apenas aparente. Para isso, em um de seus argumentos, ele parte da premissa de que não existe nenhuma extensão (sem extensão não é possível a ocupação de um lugar no espaço, e se algo não está localizado no espaço também não poderia passar a uma outra localização). A razão apontada para dizer que a extensão não existe é que, segundo Zenão, para que ela existisse, precisaria ser composta ou de pontos matemáticos ou de pontos físicos ou de partes divisíveis ao infinito; cada um desses casos, porém, apresentaria dificuldades insuperáveis; obrigando-nos, por fim, a negar a existência da extensão, ou (o que não é aventado, mas que, ao nosso ver, também seria uma hipótese plausível) negar que a extensão seja alguma coisa constituída da partes, em outras palavras, alguma coisa divisível em partes constitutivas.

Podemos dizer, retomando aquele artigo, que, se a extensão corporal²⁶⁵ é divisível, as partes que dela resultam ou são ainda divisíveis ou não são mais divisíveis. Neste último caso, diríamos que a extensão é um ser composto por pontos, que poderiam ser físicos (átomos) ou matemáticos; naquele outro caso, diríamos que a extensão é infinitamente divisível. O

²⁶⁴ Vide nota 245 desta dissertação.

²⁶⁵ A extensão corporal ou o *pleno* opõe-se à extensão incorpórea ou *vácuo*. Para Aristóteles, a tridimensionalidade (extensão) seria ou a essência da matéria ou uma forma da matéria; os comentadores não são unânimes sobre qualquer das duas possibilidades. Em todo caso, a extensão é sempre corporal, pois, mesmo sendo forma, uma forma não pode existir sem a matéria. Já para Crescas, que defendia a idéia da existência do vácuo fora do universo (afastando-se, neste sentido, dos atomistas e aproximando-se mais da posição dos pitagóricos) a tridimensionalidade teria uma existência independente e incorpórea e, por ser uma quantidade contínua e não discreta, da mesma forma que o *pleno*, poderia ser dividida infinitamente. (Cf. WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Spinoza*, pp. 275 e 276)

argumento de Zenão, renovado por Bayle no artigo, depende da demonstração de que cada uma dessas possibilidades acerca da composição da extensão seja inviável.

A demonstração de que é impossível a extensão ser composta de pontos matemáticos não requer, segundo Bayle, grandes esforços. Qualquer pessoa atenta perceberá, segundo ele, que: se um ponto, por definição, não possui qualquer dimensão, um somatório de pontos tampouco poderia possuir; sustentar que a extensão seja composta de pontos seria, então, como dizer que vários nada de extensão estivessem resultando em alguma extensão.

Por outro lado, ao tomarmos as partes da extensão como coisas extensas de antemão (tese atomista), a dificuldade passa a ser sustentar a indivisibilidade dessas partes. Vejamos por etapas este argumento:

- i) os átomos, segundo os que defendem esta idéia (Bayle faz referência especialmente a Epicuro e a seus seguidores), seriam corpúsculos extensos e indivisíveis;
- ii) ser extenso e indivisível é, segundo Bayle, algo impossível, pois toda extensão, por menor que seja, possui um lado direito e um lado esquerdo, uma parte de cima e uma parte de baixo;
- iii) um átomo não seria, portanto, um corpo único mas, sim, uma reunião de corpos distintos porque é possível afirmar do seu lado direito algo que se poderia negar do esquerdo, por exemplo. Além disso, esses lados não poderiam ocupar, simultaneamente, o mesmo lugar no espaço.
- iv) Os atomistas acreditavam que os átomos podiam ser separados uns dos outros, pois são seres distintos, por este mesmo motivo, afirma Bayle, haveriam de reconhecer que um átomo, possuindo partes distintas, seria infinitamente divisível.

Na terceira e última hipótese, Bayle irá enfrentar, finalmente, as antinomias envolvidas na tese da divisibilidade infinita da matéria. Antes, porém, de passar a elas, o autor lembra que a predileção por esta hipótese, acolhida pela maioria dos filósofos que trataram sobre a extensão, verifica-se não porque a mesma esteja livre de problemas, mas porque, diante das três únicas²⁶⁶ alternativas de composição e da clara impossibilidade de se defender qualquer uma das outras duas, só se poderiam aderir à terceira²⁶⁷. Acrescenta, contudo, que a hipótese

²⁶⁶ Bayle enfatiza que não há nenhum risco de se estar cometendo uma falácia, deixando de enumerar alguma outra possibilidade que por ventura pudesse existir (Ver BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, “Zenon”, (G), p. 540).

²⁶⁷ Dado que o objetivo visado no argumento de Zenão, apresentado na nota (G), é provar que o movimento é impossível porque a extensão não existe, a crítica irá incidir na forma como o silogismo é construído [(i) o contínuo é composto ou de pontos matemáticos ou de átomos ou de partes divisíveis ao infinito; (ii) Ora, ele não é composto nem de ..., nem de ...; (iii) Logo, é composto de...]. Seria preciso, segundo Zenão, abandonar o silogismo disjuntivo e empregar o hipotético [(i) Se a extensão existisse, ela seria composta ou de pontos

em questão apresenta uma grande vantagem, pois agarra-se à natureza limitada do sujeito²⁶⁸ para tirar daí as suas justificações; esta idéia, apenas aludida na nota (G), já havia sido desenvolvida antes em (F)²⁶⁹, quando Bayle comenta a tentativa de Aristóteles de responder aos paradoxos do movimento propostos por Zenão²⁷⁰.

A solução para o problema da divisibilidade infinita, segundo Aristóteles estaria em atentar a uma distinção negligenciada pelo discípulo de Parmênides, a saber, a distinção entre o infinito atual²⁷¹ e o infinito potencial²⁷². Um pedaço de matéria é infinito apenas potencialmente, ou seja, sua infinidade consiste em se poder dividi-lo em partes menores sem cessar e sem chegar ao fim, mas isso não quer dizer que ele sofra atualmente tal divisão.

Bayle não acredita que esta solução responda adequadamente ao problema, pois se a matéria é infinita em sua divisibilidade (infinito potencial) ela contém, atualmente, um número infinito de partes; isso porque a continuidade das partes não impede a distinção atual entre elas, em outras palavras, a infinidade atual de um pedaço de matéria subsiste ainda que ela não seja efetivamente dividida. A prova da inviabilização do movimento, que é, afinal, a intenção maior do argumento de Zenão, permaneceria, portanto, vitoriosa. É esta idéia que o autor expressa, sinteticamente, no trecho a seguir:

Mas ainda que se considere este infinito potencial, que se tornaria um infinito atual com a divisão atual de suas partes, o argumento não perderia o seu valor, pois o movimento é algo que tem a mesma virtude que a divisão. Ele toca uma parte do

matemáticos, ou de átomos ou de partes divisíveis ao infinito; (ii) Ora, ela não é composta nem de..., nem de ..., nem de ...; (iii) Logo, ela não existe]. Cf. BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Zenon”, p. 540.

²⁶⁸ Em síntese, se a divisibilidade infinita não ocorre de maneira atual não é por repugnar à natureza do contínuo, mas porque nós não poderíamos dividir infinitamente em um tempo finito que é o da nossa existência.

²⁶⁹ Nesta nota, Bayle irá tratar de quatro objeções à existência do movimento, apresentadas e comentadas no capítulo 4 do livro 6 da *Física* de Aristóteles.

²⁷⁰ O paradoxo em questão, e que serve como parâmetro, pois a idéia é sempre a mesma, sustenta o seguinte: (i) se houvesse movimento, seria necessário que o móvel - aquilo que se move - pudesse passar de um lugar a outro; pois todo movimento encerra duas extremidades, *terminum a quo* e *terminum ad quem* - i.e. o lugar de onde parte e o lugar aonde chega ; (ii) essas duas extremidades são separadas por espaços que contêm uma infinidade de partes, visto que a matéria é divisível ao infinito (iii) A metade da distância a ser percorrida, por exemplo, é composta de uma infinidade de partes que é necessário percorrer sucessivamente, uma após a outra, sem que jamais se possa tocar aquela que está adiante, ao mesmo tempo em que se toca a anterior; (iv) Assim, para percorrer um pedaço de matéria, quer dizer, para chegar do começo do primeiro centímetro ao último, é necessário um tempo infinito, dado que os espaços pelos quais se precisa passar entre as duas bordas, por serem infinitos em número, só poderão ser percorridos em uma infinidade de momentos, a menos que se diga que o móvel está em vários lugares ao mesmo tempo, o que é falso e impossível. (Cf. BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, “Zenon,” p. 529.)

²⁷¹ É aquele cuja infinidade existe ou é dada em algum ponto do tempo (Cf. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Eletronic Version 1.0, “Infinity”).

²⁷² É aquele cuja infinidade existe ou é dada ao longo do tempo (Cf. MOORE, A.W. “Infinity”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Eletronic Version 1.0).

espaço sem tocar a outra e as toca uma após a outra: não é isso distingui-las atualmente?²⁷³

Em um trecho mais adiante, Bayle apresenta, ainda um outro argumento em defesa da idéia de que um pedaço de matéria encerre, também, um infinito atual, o que tornaria sem efeito a distinção proposta por Aristóteles. O argumento está baseado na recusa de que o tempo, conceito indispensável para pensar o infinito potencial²⁷⁴, pudesse estender-se infinitamente²⁷⁵. Para que seja possível conceber o passar das horas, temos de admitir a existência de partes finitas no contínuo temporal. “É preciso que todas as suas partes [*as partes do fluxo do tempo*] existam separadamente; que duas jamais existam simultaneamente; que elas sejam compreendidas entre uma primeira e uma derradeira unidade; o que é incompatível com o número infinito”²⁷⁶.

Apesar das inúmeras dificuldades, a hipótese de que a matéria seja composta de partes infinitamente divisíveis foi retomada na filosofia escolástica, que tratou de conceber novas distinções a fim de contornar os problemas em aberto (distinções como as de infinito categoremático²⁷⁷, infinito sincategoremático²⁷⁸, partes proporcionais e partes alíquotas²⁷⁹). A objeção de Zenão, segundo Bayle, não teria encontrado, de todo modo, uma resposta satisfatória pois:

²⁷³ Tradução livre do trecho “Mais quand même on accorderoit cet infini en puissance, qui deviendroit un infini actual par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages, car le mouvement est une chose Qui a la même vertu que la division. Il touche une partie de l’espace sans toucher l’autre, & il les touche une partie de l’espace sans toucher l’autre: n’est-ce pas les distinguer actuellement?” (BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, “Zenon”, p. 539).

²⁷⁴ Todas as objeções ao infinito, segundo Aristóteles, seriam objeções ao infinito atual; o infinito potencial, por outro lado, por ser uma característica fundamental da realidade, deve ser considerado em qualquer processo que nunca acaba como, por exemplo, a passagem do tempo. (Cf. MOORE, A.W., *opus cit.*). Além disso, um tempo infinito é componente determinante no argumento que nega a possibilidade de uma divisão da matéria em suas infinitas partes num único instante.

²⁷⁵ As dificuldades envolvidas na tese do infinito temporal são tratadas por Bayle em um outro artigo do *Dictionnaire Historique et Critique*, a saber, o artigo “Zabarella (Jaques), em especial, nas notas (G) e (H).

²⁷⁶ BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, “Zenão,” p. 539.

²⁷⁷ O uso da palavra “infinito” enquanto *categoremata* refere-se à existência de algo com uma propriedade que ultrapassaria qualquer medida finita. Por exemplo: dizer que um corpo pode ser infinitamente rápido, isto é, que ele pode alcançar uma velocidade infinita. (Cf. MOORE, A. W., *The Infinite*, p. 51.).

²⁷⁸ Usar a palavra “infinito” sincategorematicamente é dizer que, dado qualquer medida finita, há algo com uma propriedade que a ultrapassa. Por exemplo: dizer que um corpo pode ser infinitamente rápido, isto é, que qualquer velocidade finita que se possa pensar será por ele ultrapassada. O uso do termo, aí, diferente do que ocorre no uso categoremático, não pressupõe que o mesmo seja instanciado todo de uma só vez. A distinção entre infinito categoremático e infinito sincategoremático é proposta originalmente por Pedro de Espanha (1220-1277) e, posteriormente refinada por Buridan (1295-1356) e Gregório de Rimini (1300-1358). Cf. MOORE, A. W., *ibid.*

²⁷⁹ Bayle esclarece em um outro trecho do artigo “Zenão” que se trata de partes de uma certa grandeza e de mesma denominação, como, por exemplo, *polegadas, pés, passos* etc. (V. BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, “Zenon”, (G), p. 541).

Um número infinito de partes da extensão, sendo cada uma delas também extensa e distinta de todas as outras, tanto no que se refere à entidade quanto no que se refere ao lugar que ela ocupa, não pode caber em um espaço um trilhão de vezes menor do que a centésima milésima parte de um grão de cevada.²⁸⁰

Em suma, o que Bayle parece identificar como problema não solucionado é a circunscrição de partes infinitas em uma totalidade finita. Porém, não totalmente, satisfeito, ele empenha-se, ainda, em apresentar outras três dificuldades para a hipótese da divisibilidade infinita da extensão.

A primeira delas está relacionada ao contato imediato das partes da extensão; se aceitamos que um pedaço de matéria é infinitamente divisível, sem, com isso, pretender que haja vazio na natureza, somos obrigados a enfrentar um grave problema: “se não há nenhum corpo que não contenha uma infinidade de partes, é evidente que cada parte particular da extensão é separada de toda outra parte por uma infinidade de partes e que o contato imediato de duas partes é impossível”²⁸¹.

A segunda dificuldade envolvida na concepção de que a extensão seja infinitamente divisível é a penetração das dimensões. Há de ser considerado, primeiramente que a extensão, conforme a entendia Pierre Bayle, envolve três propriedades essenciais, a saber : divisibilidade, mobilidade e impenetrabilidade. A inviabilização de qualquer uma das três colocaria em suspenso a própria existência da extensão²⁸² (um significado diferente para este conceito não estava em disputa naquele momento²⁸³).

O autor parte de uma constatação empírica: os corpos se tocam²⁸⁴. Para que os corpos se toquem, se concebemos que a matéria é infinitamente divisível, somos obrigados a admitir a penetração de dimensões, pois a parte do corpo (A) que toca outro corpo (B) é um corpo determinado (C) e realmente distinto de outras partes daquele corpo (A); a parte que toca (C) e a parte que é tocada (D) são divisíveis infinitamente, em comprimento, largura e

²⁸⁰ BAYLE, Pierre. *Opus cit.* “Zenão,” p. 540

²⁸¹ Idem.

²⁸² O objetivo do argumento é, afinal, mostrar que, se uma coisa não pode ter tudo aquilo que sua existência demanda, então sua existência é impossível.

²⁸³ Bayle trata dessa possibilidade na nota (I)

²⁸⁴ Bayle descreve a seguinte situação: “Coloque uma bala de canhão sobre uma mesa: quero dizer, uma bala untada com qualquer tinta líquida; fá-la rolar sobre essa mesa, verá que ela traçou uma linha com o seu movimento. Terás, então, duas fortes provas do contato imediato da bala e da mesa. O peso da bala mostra que ela toca à mesa imediatamente, pois se ela não a tocasse desta maneira, ela permaneceria suspensa no ar; e [também] os vossos olhos vos convencem deste contato em função do traço da bala.” [Acréscimo meu] (BAYLE, Pierre. *Opus cit.* “Zenon,” p. 541).

profundidade; elas tocar-se-iam, portanto, em profundidade e, conseqüentemente, seriam penetradas uma pela outra²⁸⁵.

Para um desdobramento mais detalhado deste argumento, alguns pontos podem ser destacados: (i) no toque, ainda que o contato seja superficial, é a superfície de uma parte de um corpo que entra em contato com a superfície de uma parte do outro corpo. Existiriam, portanto, várias partes em um corpo que não estariam em contato direto com o outro corpo. (ii) Cada parte de um corpo é ela própria um corpo, com largura, comprimento e altura, pois é possível distinguí-la das demais em função dos seus predicados. Podemos, pois, dividir cada uma delas em uma infinidade de partes, i.e. corpos.

Quando dividimos uma parte (de um corpo) que mantém contato com um outro corpo em partes menores (vale ressaltar que corpos tridimensionais não poderiam ser divididos em superfícies, linhas ou pontos mas, tão somente, em outros corpos tridimensionais), haveriam entre elas aquelas mais internas que para estarem ainda em contato com aquele outro corpo, nos levariam a admitir sobre as outras, as mais externas, que já o tivessem perpassado.

A terceira dificuldade retoma um argumento geométrico utilizado, originalmente, para provar a impossibilidade de que a extensão fosse composta de pontos matemáticos. Bayle acredita que, pelo mesmo princípio, se poderia negar que a extensão seja divisível infinitamente.

O argumento original diz o seguinte: se a extensão é composta de pontos matemáticos, então o lado de um quadrado seria igual à diagonal do mesmo quadrado, ou ainda, dois círculos concêntricos (um menor do que o outro) seriam idênticos entre si, pois, no primeiro caso, todas as linhas retas que se pode tirar de um dos lados do quadrado recobrem inteiramente a sua diagonal (Fig. 1), e, no outro caso (Fig.2), todas as linhas retas que se pode tirar da circunferência do círculo maior em direção ao centro encontram lugar no círculo menor.

²⁸⁵ Tomando como exemplo o caso da mesa e da bala de canhão, Bayle afirma: “A parte da bala que toca a mesa é um corpo determinado, e realmente distinto das outras partes da bala que não tocam a mesa. Digo o mesmo da parte da mesa que é tocada pela bala. Estas duas partes tocadas são, cada uma, divisíveis ao infinito em altura, largura e profundidade: elas se tocam, então, mutuamente segundo a profundidade delas e conseqüentemente se penetram.” (BAYLE, Pierre. *Ibid.*)

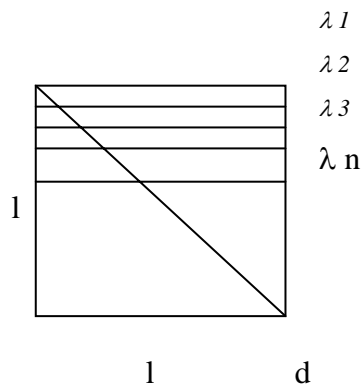


Fig.1

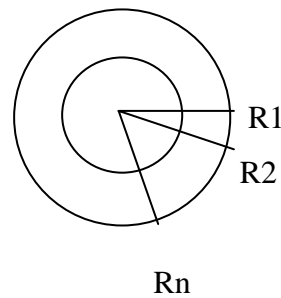


Fig. 2

Em suma, diante de duas medidas diferentes, como o lado e a diagonal de um quadrado, ao nos comprometermos com a idéia de que são ambas compostas por pontos seremos levados a dizer que o mesmo número de pontos que compõe uma componha também a outra, donde se conclui o contrário do que fora dito inicialmente (que as medidas seriam diferentes).

Tais objeções teriam, para Bayle, a mesma força quer contra um contínuo composto de pontos matemáticos quer contra um contínuo divisível ao infinito. Isso porque, segundo ele, as linhas que recobrem em igual número o lado e a diagonal do quadrado podem ser consideradas partes alíquotas, ou seja, partes de uma determinada grandeza e de mesma denominação (tal como polegada, centímetro, léguas)²⁸⁶.

Contra aqueles que objetariam a ele o fato de estar concebendo linhas com largura para considerar-lhes como partes alíquotas no momento em que são tiradas perpendicularmente do lado do quadrado e radialmente do círculo maior²⁸⁷, ou seja, contra

²⁸⁶ Cf. BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, “Zenon,” p.541.

²⁸⁷ Neste caso as linhas com largura inviabilizariam a existência de um centro. Bayle utilizará esta decorrência da sua pressuposição e concluirá, cometendo aí uma petição de princípio, que a existência de um círculo é quimérica. Eis o argumento: “(...) eu sustento que se é claramente verdade que os círculos existem, se poderia tirar da circunferência ao centro tantas linhas retas quantas fossem as partes da circunferência, donde se segue que a existência de um círculo é impossível. É certo que um ser cuja existência demandasse a existência de certas propriedades que não podem seguramente existir é ele mesmo impossível: ora, uma extensão circular não pode existir sem ter um centro no qual se encontrem tantas linhas retas quantas sejam as partes da circunferência; e é seguro que um tal centro não pode existir (...) Que um tal centro não possa existir prova-se de maneira manifesta. Suponhamos uma extensão circular cuja circunferência tenha 4 pés; ele conteria 48 polegadas, cada qual comportando 12 linhas; ela [a circunferência] conteria, então, 576 linhas; e eis o número de linhas retas que se poderia tirar desta circunferência ao centro. Tracemos um círculo bastante próximo ao centro; ele poderia ser tão pequeno que não conteria senão 50 linhas; ele não poderia, então ser perpassado por 576 linhas retas, seria então impossível que as 576 linhas retas que começaram a ser tiradas da circunferência desta extensão circular

aqueles que não poderiam aceitar que dividir um segmento linear em centímetros seja o mesmo que dividi-lo em linhas, Bayle responde dizendo que uma tal objeção lhe dá ganho de causa, visto que se as propriedades das figuras geométricas estão fundadas em conceitos como o de linha (sem largura) que só poderiam existir idealmente, então mais um motivo teríamos para negar que a extensão existisse efetivamente fora do nosso espírito²⁸⁸.

Todas essas objeções à concepção de que a extensão pudesse ser infinitamente dividida, somadas às duas outras alternativas de composição para a substância extensa, deveriam colocar Bayle diante de um impasse no segundo tópico da nota (N), pois, se a extensão é divisível, como ele parece sustentar, ela deveria ser dividida num processo finito ou num processo infinito. A primeira situação é aquela que se compromete com a existência do vazio; estaria, portanto, fora de questão²⁸⁹, visto que Spinoza posiciona-se claramente contrário ao argumento vacuista²⁹⁰ e isso não deixa de ser considerado no comentário de Bayle²⁹¹. A segunda situação, tendo em vista as conclusões de Bayle no artigo “Zenon,” levaria a uma série de antinomias. Como o autor do verbete não quer dar razão aos defensores de Spinoza, admitindo a indivisibilidade da extensão, ele ficará sem saída, e, conseqüentemente, a tese de Spinoza de que só exista uma única substância extensa no universo não poderá ser refutada, como pretendia Bayle, a partir da idéia de que a matéria seja divisível por natureza. O foco das objeções à tese da substância única passará, então, às questões relacionadas à imutabilidade da matéria.

2.2.2 A parte e o modo (II): a mutabilidade dos corpos e a eternidade da substância extensa

A idéia de que a substância extensa esteja submetida à mudança possui, no texto de Bayle, uma função análoga àquela da concepção de que a substância extensa seja um todo

chegasse ao seu centro; e, todavia, se esta extensão existisse precisaria necessariamente que as 576 linhas chegassem ao centro.” (BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Zenon,” p. 541.)

²⁸⁸ Ou que ela exista como qualquer coisa constituída de partes. Se o argumento de Zenão renovado por Bayle, referente à extensão, critica a maneira como é construído o silogismo pelo qual se conclui que a matéria deva ser infinitamente divisível (vide nota 267 desta dissertação), poderíamos, apenas complementando-lhe, dar razão a tese de Spinoza da indivisibilidade da matéria; se a extensão existir *enquanto coisa composta*, deverá ser composta ou de..., ou de..., ou de.... Como nenhuma das três alternativas se segue, ela não existe enquanto coisa composta; o que não quer dizer que ela não exista em absoluto, como pretende o filósofo eleata.

²⁸⁹ De fato, é importante que tal alternativa seja descartada visto que, como faz notar Bayle no artigo Zenão, nota (I), tópico II, a hipótese da existência do vazio poderia destruir de maneira definitiva o sistema construído por Spinoza, pois, ao pressupormos duas espécies de extensão; uma simples, indivisível e penetrável (extensão espacial), e, a outra, composta, divisível e impenetrável (extensão corporal); estaremos comprometidos com a idéia de duas e não de uma única substância extensa na natureza. A conclusão parece ainda mais inevitável se é afirmada, ao mesmo tempo, a descontinuidade daquela substância extensa impenetrável, caso em que cada parte seria separada de toda outra por um espaço incorpóreo.

²⁹⁰ V. SPINOZA. *Ética*. Parte I, Proposição 15, Escólio (G II/57-58).

²⁹¹ V. BAYLE, Pierre. *Opus cit.*, “Spinoza,” (N), II, p. 260.

divisível. Nos dois casos (i.e., seja via divisibilidade, seja via mutabilidade) a consequência fatal que o autor pretende deduzir é a mesma; estaríamos constrangidos a conceber a substância como algo finito, contrariando diretamente a tese sustentada na oitava proposição do primeiro livro da *Ethica*²⁹² e indiretamente a tese do monismo de substância, enunciada na décima quarta proposição²⁹³.

A mutabilidade não implica, porém, que a substância seja espacialmente finita, mas que ela seja finita temporalmente, pois se existe mudança, a mesma tenderia a significar degradação, visto que Spinoza, tal como Descartes, não seria capaz de admitir que houvesse no efeito mais perfeição ou realidade do que na causa, afinal, do nada, nada surge (*ex nihil, nihil fit*), i.e., a substância extensa, ao mudar²⁹⁴, perderia ser, degradando-se, e, se isso é constante, num dado momento, ela passaria a não mais existir.

O sucesso do argumento de Bayle que procura inviabilizar as razões apresentadas a favor da imutabilidade da substância foi bastante questionado pelos primeiros leitores do *Dictionnaire*²⁹⁵. Alguns defendiam que as objeções apresentadas no verbete não abalavam a tese da imutabilidade da substância visto que esta, naquilo que lhe era essencial, a saber, nos seus atributos, permaneceria sendo o que sempre foi. As mudanças apontadas no argumento de Bayle seriam aplicáveis apenas aos modos e não à substância. Tal comentário mereceu uma réplica do autor, incorporada à segunda edição da obra.

Nesta réplica, Bayle utiliza-se de um expediente similar àquele já empregado antes para provar a existência de partes distintas na substância extensa: não há como sustentar a imutabilidade da substância a partir do argumento de que as propriedades essenciais permanecem sendo o que são apesar das mudanças verificadas entre os modos, pois se consideramos que mudar é tão somente mudar essencialmente, então nada muda, nem mesmo os modos.

Para exemplificar isso, Bayle aponta que o homem, na concepção de Spinoza, é um modo da substância e, portanto, um ser propenso a sofrer variados tipos de mudança; um dia

²⁹² “Toda substância é necessariamente infinita” (SPINOZA, *Ética*, Parte I, Proposição 8; G I/49)

²⁹³ Ao nos comprometermos com a idéia de substância finita caímos, invariavelmente, no pluralismo ou no dualismo de substância. Em ambos os casos, afirma-se a existência do vazio, ou do incorpóreo, na natureza; na primeira situação a sua existência ocorreria entre as partes da matéria e, na outra, fora dela.

²⁹⁴ Se a substância muda efetivamente, e é isso que Bayle pretende provar, a sua realidade ou perfeição não poderia permanecer inalterada, pois, se assim fosse, nenhuma mudança estaria ocorrendo verdadeiramente; mas se Bayle consegue provar que a substância muda, ele consegue provar também que a mesma está fadada à destruição, pois toda mudança só poderia ser para pior, visto que o efeito não poderia ter mais realidade ou perfeição do que a causa que o engendrou.

está feliz, outro dia, triste, etc. Todavia, seguindo o raciocínio de seus opositores, se poderia, também, dizer: este homem, enquanto homem, é o que sempre foi. E se tal exemplo não é capaz de causar estranheza ao leitor, Bayle continua com mais exemplos: que sentido haveria nas palavras de alguém que dissesse “cheguei com o barco mais cedo do que imaginava, pois o vento estava mais forte do que de costume” se o vento, modo tanto quanto o homem, não deixou de ser, essencialmente, vento?

Mudar essencialmente é aniquilar-se, e não é de aniquilação que Bayle está falando quando ele diz que o Deus de Spinoza muda (ainda que essa possa ser uma consequência, como vimos antes). Os modos finitos da substância extensa, quando sofrem algum tipo de mudança, não deixam de ser aquilo que eles são, isto é, não sofrem necessariamente aniquilação. E se os comprometimentos resultantes de se conceber a substância como algo que muda (ainda que essa mudança se dê entre as suas propriedades não essenciais) impedem os defensores de Spinoza de admitir a existência de qualquer tipo de mudança na substância, o mesmo não poderia ocorrer com relação aos modos, pois ainda que uma mudança não essencial pudesse significar, por fim, degradação, não há nada na doutrina de Spinoza que nos levasse a crer que os modos da substância extensa fossem incorruptíveis, tal como a substância. Mas, se tudo isso está correto, um novo impasse se coloca: ainda que os modos finitos da extensão não fossem partes desta substância, de qualquer maneira eles dependeriam dela para existir (seja diretamente²⁹⁶, seja por meio de um outro modo igualmente dependente²⁹⁷); se a causa da existência dos modos é eterna, como explicar que os modos também não sejam? Em outras palavras: ou bem admitimos, a partir da constatação da mudança entre os modos, que a substância dos mesmos também muda, ou bem, a partir da imutabilidade da substância, concluímos que os modos, eles mesmos, não sofrem efetivamente nenhuma mudança.

Apesar dos exemplos de Bayle e da ortodoxia cristã nos levarem a conceber como absurda a tese de que as criaturas tenham sempre coexistido com o criador, o que nos faria acatar prontamente à primeira daquelas duas hipóteses, dando razão a Bayle e, concluindo, por fim que a tese do monismo de substância não se sustenta, não é essa a aposta do nosso

²⁹⁵ Na nota (CC), acrescida à segunda edição do *Dictionnaire*, Bayle procura responder justamente àqueles que o acusavam de não ter apresentado uma prova satisfatória para demonstrar que a substância única, ou Deus, de Spinoza deveria ser necessariamente qualquer coisa que muda.

²⁹⁶ V. SPINOZA, *Ética*, Parte I, Proposição 16 (G II/60); Parte I, Proposição 17, Escólio (G II 61/62); Parte I, Proposição 18 (G II/64).

²⁹⁷ V. SPINOZA, *opus cit.*, Parte I, Proposição 28 (G II/69-70).

autor no verbete “Zabarella (Jaques)”²⁹⁸ do *Dictionnaire Historique et Critique*. Neste, Bayle, ao confrontar-se com as teses do filósofo do século XVI, apela para uma distinção importante referente ao conceito de eternidade. Se há algum sentido na afirmação de que o mundo é eterno, não se trata da mesma eternidade que a Deus se atribui, pois, naquele caso, se estaria tratando de uma eternidade sucessiva, enquanto que a eternidade de Deus seria uma duração simples, que exclui essencialmente o passado e o futuro²⁹⁹.

Apesar do autor do *Dictionnaire Historique et Critique* não se comprometer, ele mesmo, com a tese da eternidade do mundo³⁰⁰ (afinal, isso equivaleria a pôr em dúvida a própria idéia de criação), ele apresenta aos seus leitores duas fortes razões para se acreditar nesta tese. A primeira delas está baseada na eternidade do decreto divino; se Deus decidiu criar o mundo, essa decisão tendo sido a mesma desde toda a eternidade e não havendo, em Deus, uma diferença entre a decisão e a realização (isto porque, em Deus, nada existiria em potência, mas apenas em ato), então a criação do mundo ocorreu ao mesmo tempo em que ocorreu a Deus criá-lo, ou seja, desde toda a eternidade.

Um tal argumento era combatido afirmando-se que o decreto de Deus para criar o mundo determinava ao mesmo tempo quando o mundo seria criado. Segundo Bayle, esta é uma objeção frágil visto que ela já pressupõe a existência de um tempo criado, de modo que todos aqueles que afirmavam poder ter Deus criado o mundo muito antes ou muito mais tarde do que de fato o criou estariam confundindo a eternidade de Deus, atemporal, com a duração sucessiva das coisas criadas.

A segunda razão que põe em dúvida a idéia tradicional de criação baseia-se na indivisibilidade da duração real, ou eternidade, de Deus. A duração infinita de Deus não poderia constituir um limite para a duração infinita das criaturas, pois a primeira é um instante indivisível, e ser precedida por um instante indivisível é não ser precedida por duração alguma, o que nos levaria a afirmar, mais uma vez, que o mundo sempre existiu.

²⁹⁸ Jacopo Zabarella (1533-1589), professor de filosofia na Universidade de Padova, fora acusado de impiedade por negar a imortalidade da alma em um pequeno tratado intitulado “*De Inventione Aeterni Motoris*” (parte integrante da obra *De Rebus Naturalibus*). A tese sustentada por Zabarella era a de que a prova da existência de Deus tirada da idéia de que deveria haver um primeiro motor não seria válida a não ser que fosse pressuposto um movimento eterno. A concepção de um motor eterno a partir da idéia de um eterno movido nos remete às controvérsias envolvidas na idéia da eternidade do mundo. Este último ponto é tratado por Bayle na nota (H).

²⁹⁹ Cf. BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, “Zabarella (Jaques)”, (H), p.530.

³⁰⁰ Bayle afirma no artigo “Zabarella (Jaques)”, na nota que aborda a controvérsia acerca da eternidade do mundo, que se trata de uma disputa difícil, em que ambas as partes têm fortes argumentos para se fazerem acreditar. Apesar da apresentação das razões de um dos lados ser muito mais convincente (a saber, a dos partidários da tese da eternidade do mundo), Bayle finaliza o verbete declarando-se convencido da tese contrária.

Guardada as diferenças nominais, os dois tipos de eternidade, referidos por Bayle no artigo “Zabarella (Jaques),” poderiam encontrar lugar na filosofia de Spinoza e nos auxiliar na compreensão de uma distinção importante que é aquela entre a Natureza Naturante (*Natura Naturans*) e a Natureza Naturada (*Natura Naturata*). Isso porque os modos infinitos imediatos da substância, apesar de terem existido sempre e continuarem existindo eternamente, são causados pelos infinitos atributos da substância. Desta relação de causa-efeito a dimensão temporal poderia estar sendo inaugurada.

Sobre a distinção entre a existência temporal (mesmo aquela que não encontra termo) e a eternidade, é possível perceber algumas indicações no início da *Ethica*: “Por eternidade [afirma Spinoza] entendo a própria existência enquanto concebida como seqüência necessária da mera definição de coisa eterna”³⁰¹. A explicação que procura esclarecer o conteúdo desta definição aponta que a eternidade não poderia ser entendida pela duração ou pelo tempo, ainda que este fosse concebido sem começo e sem fim. Mas, se é nesta obra de Spinoza que a distinção entre as duas possibilidades de existência pode trazer um número maior de conseqüências, a referência mais clara a esta distinção está na carta a Lodewijik Meyer, conhecida como “Carta sobre o Infinito”.

Para responder as questões sobre o infinito, Spinoza introduz quatro conceitos nos quais fundará a sua teoria do infinito atual; são eles os conceitos de Substância, Modo, Eternidade e Duração. Dos dois primeiros depende a explicação para os dois últimos. Sobre a substância, o ponto fundamental é que não se segue de sua natureza apenas o que ela é (i.e., os seus atributos), mas também que ela é, ou existe; em outras palavras, toda substância existe necessariamente³⁰². Sobre o modo, que não é senão uma afecção da substância, importa destacar que existir ou não existir não se segue de sua natureza ou essência. Daí o porquê de se poder conceber um modo atualmente existente como não existindo mais. Dito de outra maneira, se atentamos tão somente à existência do modo, sem considerar ao mesmo tempo a ordem de toda a natureza, não será possível deduzir do fato de que ele esteja presente que irá existir ou não posteriormente, que tenha ou não existido antes. Segue-se, daí, que a existência do modo é completamente diferente da existência da substância, não obstante, entre ambas há

³⁰¹ SPINOZA, *Ética*, Parte I, Definição 8; G II/46 . (Tradução: Joaquim de Carvalho).

³⁰² Para algumas naturezas, existir é impossível, ex. um círculo quadrado, uma mosca infinita; para outras, não existir é impossível, ex. é impossível que eu não exista enquanto me questiono sobre isso, é impossível que um ser substancial, tal qual Spinoza o concebe, não exista. Cf. Vide sobre o possível, o impossível o necessário e o contingente *Tractatus De Intellectus Emendatione*, § 53 (G II/19-20); e *Ética*, Parte 1, Proposição 33, Escólio 1 (G II/74).

uma relação: a substância não apenas causa a si mesma³⁰³ mas também, tomada em cada um dos atributos³⁰⁴, causa os seus modos³⁰⁵.

É possível, portanto, conceber um sentido em que os modos eles mesmos não mudam; são eternos, i.e., a duração deles não tem começo nem fim; este sentido, porém, não implica em confundir o infinito da substância (infinito por natureza) com o infinito do modo (infinito em função da causa que o engendra).

Se as dificuldades objetadas por Bayle tomassem por base apenas os modos infinitos da extensão teríamos resolvido todo o problema, mas como as mesmas consideravam, sobretudo, os modos finitos, é preciso desenvolver um pouco mais a questão. É possível, para tanto, partir daquelas mesmas distinções estabelecidas por Spinoza na *Carta sobre o Infinito*.

Acerca das coisas existentes, notava-se que nem todas existem de maneira necessária, mas apenas aquelas cuja essência envolve a existência. Entretanto, tudo o que existe existe por necessidade, afinal a idéia de acaso é insustentável no sistema de Spinoza visto que todas as coisas são causadas, i.e., não há nada que não seja engendrado por uma causa³⁰⁶. Isso não significa, apesar das aparências, sustentar a tese fatalista, isto é, que tudo aquilo que acontece não poderia ter acontecido de maneira diversa, pois cada coisa singular, ou cada evento pontual, resulta de uma cadeia infinita de causas finitas; cadeia esta em cujos elementos, pela

³⁰³ A substância é causa de si porque a sua existência está envolvida na sua essência.

³⁰⁴ A substância quer seja concebida sob o atributo da extensão quer seja concebida sob o atributo do pensamento causa imediatamente um único modo (e.g. o movimento) que só poderá ser ele mesmo infinito. Por meio deste primeiro modo infinito, será deduzido, então, um segundo modo também infinito [e.g. a fisionomia do universo como um todo (*facies totius universi*)]. V. SPINOZA, *Ética*, Livro 1, proposições 21, 22, 23 e respectivas demonstrações; GII/65-67.

³⁰⁵ Se toda a realidade se resume a substância e modo e se a primeira se caracteriza por existir por si e o outro por existir de maneira dependente, então a existência do modo só poderia depender ou ser causada pela substância. O problema é que, na relação com o modo, a substância pode estar sendo tomada absolutamente, sob um de seus infinitos atributos (V. SPINOZA, *Ética*, Livro 1, Proposição 21; GII/65); pode estar sendo tomada, em um de seus atributos, enquanto afetada por um modo infinito (V. SPINOZA, *Ética*, Livro 1, Proposição 22; GII/66) ou ainda tomada em um de seus atributos enquanto afetada por um modo finito (V. SPINOZA, *Ética*, Livro 1, Proposição 28, dem; GII/69). Cada uma dessas situações irá determinar que efeito poderemos esperar. Por exemplo, da substância extensa afetada por um modo infinito só poderá resultar um outro modo infinito (Cf. SPINOZA, *Ética*, Livro 1, Proposição 23; GII/66-67); da substância extensa afetada por um modo finito só poderá resultar um outro modo finito (Cf. SPINOZA, *Ética*, Livro 1, Proposição 28, demonstração e escólio; GII/69-70). Assim, mesmo que se trate de perceber sempre a substância como causa dos modos não deixamos de notar que em cada um dos casos a substância é considerada diferentemente.

³⁰⁶ Spinoza afirma no segundo escólio da oitava proposição do livro I: “É de notar que há necessariamente para cada coisa que existe uma causa determinada pela qual ela existe.” E, mais adiante, na demonstração alternativa da 11ª proposição que “Para cada coisa deve poder designar-se a causa, ou razão, pela qual a coisa existe ou não existe. Por exemplo, se um triângulo existe, deve dar-se a razão ou causa em virtude da qual existe; se ele não existe, deve dar-se também a razão, ou causa que impede que ele exista, ou, por outras palavras, lhe iniba a existência.” SPINOZA, *Ética*, Livro 1, Proposição 8, escólio 2; GII/50 e Proposição 11, Outra Demonstração; GII/52. Vale lembrar, contudo, que só há efeito necessário de uma causa determinada: “De uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito.” SPINOZA, *Ética*, Livro 1, Axioma 3; G II/46 (todas as traduções são de Joaquim de Carvalho).

própria natureza dos mesmos, não se poderá encontrar uma determinação suficiente para engendrar tal coisa singular³⁰⁷. De fato, “infinito” neste sentido não quer dizer nem infinito pela própria natureza, nem infinito por ser infinita a causa que o engendra. O infinito em questão é muito mais um ilimitado³⁰⁸ ou um infinito concebido como somatório, no caso, de todas as causas finitas envolvidas na determinação do modo finito. Um tal infinito seria, portanto, apenas uma maneira de imaginar que separa a existência dos modos finitos do fluxo perpétuo em que os mesmos estão dispostos na natureza.

E mesmo que se concedesse que a totalidade dos modos finitos pudesse ser uma totalidade infinita no sentido do infinito porque efeito de uma causa infinita, a mesma não poderia ter início em Deus; como se este fosse a primeira peça de uma enorme fileira de dominós. Isso porque se houvesse uma causa primeira nesse sentido, a cadeia causal que engendraria as coisas finitas deveria ser ela mesma finita, já que faria de Deus o seu limite.

Em suma, para conseguir superar as dificuldades envolvidas na questão do infinito é preciso, antes de mais nada, atentar às duas diferentes maneiras pelas quais as coisas existem: ou elas existem como substância, na eternidade, ou elas existem como modo, na duração. O primeiro tipo de existência, relativo à substância, não pode ser senão infinito (atualmente infinito³⁰⁹); o outro, relativo ao modo, poderá ser tanto finito quanto infinito, e, neste último caso, tanto potencialmente infinito³¹⁰ quanto atualmente infinito. É preciso, entretanto, distinguir o modo atualmente infinito da substância atualmente infinita, e essa diferenciação se dá via relação de causa e efeito, ela marca a separação da natureza (Deus) em *Natureza Naturante* (propriedades essenciais) e *Natureza Naturada* (propriedades que decorrem ou têm como causa as propriedades essenciais).

³⁰⁷ Cada elemento constituinte da cadeia em questão não poderia por si só engendrar o efeito esperado, pois, assim como o efeito em questão, ele é efeito também de uma cadeia infinita de causas finitas e se não há em um único elemento da cadeia determinação suficiente para gerar o efeito pretendido, tampouco esta determinação poderia existir em todos esses elementos somados. Cf. SPINOZA, *Ética*, Livro 1, Proposição 28; G II/69 e *Carta 12, a Lodewijk Meyer*; G IV/55.

³⁰⁸ Spinoza não apresenta na *Carta 12* uma concepção de infinito como ilimitado, mas aborda-o indiretamente ao explicar porque estamos inclinados a dividir a substância. É da concepção abstrata da quantidade e do fato de podermos separar sem prejuízo conceitual a duração dos modos da maneira como suas respectivas existências decorrem da eternidade que resulta o número. Conceber numericamente a totalidade das causas de um evento singular seria, portanto, uma operação da imaginação, e não do entendimento. Cf. SPINOZA, *Carta 12*; G IV/56-57.

³⁰⁹ O infinito atual ou infinito metafísico (Cf. MOORE, A.W. *The Infinite*. Routledge, New York, 1989) é o primeiro sentido apresentado por Spinoza para a idéia de Infinito na *Carta 12*.

³¹⁰ O infinito potencial ou, na terminologia de Moore, o *infinito matemático* (v. MOORE, A.W., *The Infinite*, pp. 1-2) está, de certa forma, presente na exposição de Spinoza quando se trata de fazer referência à cadeia infinita dos modos finitos, e, nesse sentido (que é resultado da abstração do modo com relação à substância) nada nos impede de conceber a coisa infinita como divisível, composta de partes, maior ou menor do que outras. (Cf. SPINOZA, *Carta 12*; G IV/57-58).

A imutabilidade da substância, ou do Deus de Spinoza, aplica-se, assim, não apenas às suas propriedades essenciais, isto é, seu atributos, mas a todas as suas propriedades, isto é, aplica-se igualmente aos modos. É preciso, contudo, especificar que se trata não de todos os modos, isto é, não de tudo que resulta das propriedades essenciais da substância, mas apenas dos seus modos infinitos mediatos e imediatos.

Já o modo finito, quando este é tomado em si mesmo, será percebido como algo que muda e que pode, portanto, perecer. Mas quando estabelecemos o ponto de partida na idéia do modo assim concebido e pretendemos, a partir dela, sustentar que a imutabilidade não é aplicável à substância, afinal havendo destruição de suas partes, ou modos, a mesma também seria abalada, a conclusão do raciocínio não é justa; afinal, no argumento confunde-se a existência temporal dos modos com a eternidade da substância; concebe-se o infinito atual como um somatório infindável de elementos finitos. Não haveria, portanto, nenhum problema em se reconhecer que uma totalidade deste tipo seja afetada pela destruição de suas partes; contanto que se reconhecesse também que, neste caso, Bayle e Spinoza já não estariam falando da mesma coisa ao empregarem o termo “substância”.

Capítulo 3 - Conclusão

No capítulo anterior, procuramos mostrar que as críticas de Bayle dirigidas à tese do monismo de substância partiam de alguns pressupostos importantes. O primeiro deles referia-se à concepção do atributo na filosofia de Spinoza. Conceber o atributo como propriedade essencial da substância, diferente dela apenas por uma distinção de razão, i.e., conceber o atributo como o mesmo é concebido em Descartes, encaminhou a interpretação de Bayle da *Ethica* para um certo conjunto de problemas que não existiriam fosse o atributo tomado diferentemente.

Os problemas decorrentes de uma tal compreensão do atributo eram fundamentalmente dois. Em primeiro lugar, se o atributo não é diferente da substância senão no conceito, e se há tão somente uma única substância, como poderia haver uma diferença real, e não apenas conceitual, entre o pensamento e a extensão? Afinal, dirá Bayle, duas coisas que não se distinguem realmente de uma terceira, não se distinguem realmente entre si. A essência da substância pensante, contudo, não poderia ser a extensão, nem tampouco a essência da substância extensa, o pensamento; de modo que ou os atributos, que deveriam expressar aquilo que a substância é essencialmente, demonstram-se incapazes de fornecer a descrição que a eles compete, ou a substância tem mais de uma essência e é diferente de si mesma. Em segundo lugar, se o atributo não é diferente da substância senão no conceito, e se a extensão é um atributo, como negar que haja partes distintas nesta substância? Afinal, tudo aquilo que é extenso possui partes distintas, pois é possível atribuir a uma parte determinada algo que não pode ser atribuído a outra. A existência de partes diferentes entre si na substância implica na multiplicidade de substâncias e, portanto, na negação da tese de que só exista uma única substância no universo.

O primeiro dos dois problemas resultava, como se procurou mostrar, de uma confusão entre a distinção de razão e a indistinção. Por outro lado, Bayle estaria certo em apontar que se é verdade que a relação entre a extensão e a substância extensa é uma distinção de razão (o mesmo ocorrendo com o pensamento e a substância pensante) então a relação entre os dois atributos não poderia ser senão uma distinção de mesmo tipo (i.e. uma distinção de razão) e não uma distinção real como apontava Spinoza³¹¹, a não ser que por “distinção real” o autor da *Ethica* entendesse algo diferente do que concebia Descartes. De fato, esse é um ponto

³¹¹ Vide nota 182 desta dissertação

importante para o qual as objeções de Bayle acabam nos conduzindo. Ainda que haja na filosofia de Spinoza elementos para se afirmar que a distinção real existente entre os atributos da substância não traduz a mesma concepção de distinção real empregada por Descartes, Bayle tem o direito de exigir uma maior precisão, como ele mesmo diz, de alguém que pretende fundar um novo sistema.

O outro problema apontado pelo autor, e sobre o qual foram concentrados os seus maiores esforços (a saber, o problema da existência de partes na substância única, tendo em vista ser a mesma uma coisa extensa), ainda que incapaz de colocar a baixo as teses fundamentais da *Ethica*, como era o pretendido, tem o mérito de obrigar os participantes do debate a estabelecer algumas diferenciações. A depender de como se concebe a idéia de parte, as críticas de Bayle serão mais frágeis ou mais contundentes, pois se os modos da substância extensa fossem partes formais desta substância, isto é, se fossem componentes primitivos de sua definição, deveriam ser anteriores a ela e existir independentemente dela; o que contraria a primeira proposição da *Ethica*, enfraquecendo, portanto, a leitura de Bayle de que não haveria, com relação à substância extensa, qualquer diferença de significado entre “parte” e “modo”. Já uma concepção de “modo” como parte material da substância, apesar de fortalecer o argumento de Bayle, leva-o a conceber esta última como uma quantidade corpórea.

O segundo pressuposto da leitura de Bayle, a saber, a sua concepção do que, propriamente, seria “extensão” para Spinoza, decorrerá, portanto, do desenvolvimento da objeção anterior, a saber, de que a substância extensa seja constituída de partes e que estas se relacionam à substância tal qual uma parte material de um composto se relaciona ao seu todo (a parte não subsiste sem o todo; o todo é anterior a suas partes no que se refere à sua definição e também no que se refere à sua existência). Todavia, se conceber a extensão como matéria, e não como espaço imaterial, torna mais ingrata a tarefa de sustentar, ao mesmo tempo, que a substância seja um todo indivisível, Bayle, ele mesmo, nos indica o caminho para superar as dificuldades envolvidas em uma tal concepção.

Conforme procuramos destacar a partir dos argumentos desenvolvidos no artigo “Zenon,” se a divisibilidade da matéria fosse possível, a mesma deveria ocorrer num processo finito ou num processo infinito. O primeiro caso, que é o da perspectiva atomista, além de não responder à objeção de Bayle, para quem a existência de uma coisa extensa e indivisível era impensável, teria de comprometer-se ainda com a tese da existência do vazio. Já a outra alternativa, defendida pelos partidários da idéia do contínuo na natureza, precisaria transpor cada um dos problemas que Bayle indicara no verbete (como sustentar que haja contato entre

as partes da matéria? Se partimos da constatação de que duas partes se tocam, como sustentar a impenetrabilidade dos corpos? Como uma quantidade infinitamente grande pode caber em uma quantidade infinitamente pequena?). E, assim, diante das duas interdições, estaríamos forçados a aceitar ou a solução de Zenão, que nega a realidade da extensão, ou a solução de Spinoza que nega ser possível a substância extensa sofrer qualquer divisão.

Bayle, contudo, não se dá por vencido, e, sem precisar comprometer-se com a concepção eleata, insistirá no argumento por um outro viés. Segundo ele, ainda que as partes materiais da substância extensa não possam ser separadas, isso não impede que haja degradação da substância. Para concluirmos que há essa degradação é suficiente assumir que os modos da substância se transformam; coisa que os defensores de Spinoza não poderiam negar. Se a duração de alguns modos é finita (afinal, num dado momento, eles deixam de ser aquilo que antes eram) a substância dos mesmos estaria fadada a esse mesmo destino. Em outras palavras, a degradação dos modos da extensão, ou das partes materiais da substância extensa, implicaria na própria degradação da substância; a não ser que sustentássemos, simultaneamente, a tese da criação *ex nihilo* (ao mesmo tempo em que uma parte da extensão fosse aniquilada outra seria criada para ocupar o lugar da primeira).

As críticas de Bayle à tese da substância única esbarram, então, em um ponto espinhoso do sistema, que é a relação entre o infinito que diz respeito aos modos da extensão e o infinito relativo à própria extensão. Se a relação que se estabelece entre a substância e os seus modos é uma relação de causalidade análoga àquela que se estabelece entre a definição de uma figura geométrica e as propriedades que resultam da mesma, como é possível que uma causa infinita (eternamente atuante) possa gerar um efeito que não seja ele mesmo infinito (eternamente resultante)? Uma pista para solucionar esta dificuldade nos é dada pelo próprio Bayle, no verbete “Zabarella”. Neste, como foi observado, encontramos uma diferenciação entre a existência infinita atribuída tradicionalmente a Deus e a existência infinita passível de ser atribuída ao mundo.

Todavia, se o cerne do problema está nas diferentes maneiras de se entender o infinito, e na atenção em não confundi-las, as conseqüências de tais distinções reforçam a leitura de Bayle da *Ethica* como sistema mais bem acabado do ateísmo. Tal se verifica porque, ao considerarmos a relação entre os atributos da substância (infinitos por natureza) e os seus modos infinitos (infinitos porque causados por uma natureza infinita), veremos abalada a idéia tradicional de criação; afinal, se o mundo é eterno, ainda que causado, o mesmo não poderia ter sido criado. Se, por outro lado, é considerada a relação entre os atributos da substância (infinitos por natureza) e a infinita cadeia causal dos modos finitos (infinita porque ilimitada)

tem-se abalada a prova da existência de Deus pelos efeitos (prova cosmológica) e, com isso, a idéia de criação como emanção; afinal, neste caso, não há relação entre um infinito e outro. Estabelecidas as distinções devidas, sequer poderíamos dizer, então, que a cadeia infinita das causas finitas seja efeito da natureza divina. O infinito desta cadeia causal aparece, na verdade, como efeito do somatório indeterminado ou da divisão indeterminada dos modos finitos.

Diante deste resultado, podemos concluir que, se a linha interpretativa assumida por Bayle no verbete encontra justificativas convincentes que lhe servem de suporte, não se tratando, portanto, de uma apresentação caricatural da filosofia de Spinoza; o objetivo que move o autor, a saber, a refutação definitiva da *Ethica*, como procuramos mostrar, não chega a obter o sucesso proclamado pelo seu autor. Tal não significa, porém, que o sistema construído por Spinoza na *Ethica* seja inatacável. Afinal, ao longo do percurso para o qual Bayle nos direciona, alguns limites foram também indicados. Uma limitação importante ocorre, por exemplo, se tomamos partido em favor da hipótese do vazio. Se há vazio na natureza, isto é, uma extensão imaterial, imóvel, indivisível penetrável, então, a tese do monismo de substância estaria fatalmente comprometida. Este é, inclusive, o pressuposto teórico que, segundo Bayle³¹², melhor poderia combater o sistema de Spinoza.

³¹² Vide nota 289 desta dissertação.

Referências Bibliográficas

(apenas obras citadas na dissertação ou que foram consultadas na sua elaboração)

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edições Loyola, São Paulo, 2002. (tr. Marcelo Perine). Título Original: *Aristotele Metafísica – Saggio introduttivo*, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale (edizione maggiore rinnovata), Vita e Pensiero, Milano, s.d.
- ARISTÓTELES. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. Edipro, Bauru- SP, 2005. (tr. Edson Bini).
- BALIBAR, Etienne. *Spinoza- Il transindividuale*. Edizioni Ghibli, Milano, 2002.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, 4 vols. troisième édition. Chez Michel Bohm, Rotterdam, 1720.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, 4vols, cinquième édition. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740. Disponível em:
<<http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE>> . Acesso em: 29/05/2002.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, 16 vols. in-8. Nouvelle Édition. Desoer Libraire Rue Cristine, Paris, 1820. Disponível em:
<<http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-50445&M=tdm>> . Acesso em 29/05/2002.
- BAYLE, Pierre. *Oeuvres Diverses*, 4 vols. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1970.
- BENNETT, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984.
- BENNETT, Jonathan. "Spinoza's Metaphysics", in GARRETT, Don (org.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 61-88.
- BOSCHERINI, Emilia Giancotti. "La Question du Materialisme Chez Spinoza", *Revue Internationale de Philosophie- Spinoza (1632-1677)*, Trente-et-unième année, N° 119-120, fasc. 1-2, 1977, pp.174-197.
- BOSCHERINI, Emilia Giancotti. "La Naissance du Matérialisme Moderne chez Hobbes et Spinoza", *Revue Philosophique de La France et de L'Étranger*, n. 2, 1985, pp.135-148.
- CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real- Imanência e Liberdade em Espinosa*, vol.1. Companhia das Letras, São Paulo, 1999.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre o Destino*. Editora Nova Alexandria, São Paulo, 1993. (tr. José Rodrigues Seabra Filho).
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1995. (tr. Helena Martins).
- CURLEY, Edwin. *Behind the Geometrical Method- A Readind of Spinoza's Ethics*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.
- CURLEY, Edwin. *Spinoza's Metaphysics- An Essay in Interpretation*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.

- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Édition de Minuit, Paris, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza: immortalité et éternité*, à voix haute, double CD. Éditions Gallimard, 2001 (Enregistrement réalisé par: Claire Parnet et Richard Pinhas).
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza – Philosophie Pratique*. Les Editions de Minuit, Paris, 1981.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, ed. C. Adam e P. Tannery, 11 vols. Vrin/CNRS, Paris, 1973.
- DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2002 [tr. Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulisses Pinheiro].
- DESCARTES, René. *Meditações*, Coleção Os Pensadores. Nova Cultural, São Paulo, 1996. (tr. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior).
- DESCARTES, René. *Objecções e Respostas*, Coleção Os Pensadores. Nova Cultural, São Paulo, 1996. (tr. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior).
- DOZ, André. “Remarques sur les onze premières proposition de l’Ethique de Spinoza - a propos du Spinoza de M. Martial Gueroult,” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 81, Paris, 1976, pp. 221-261.
- DOZ, André. “Spinoza lecteur de Hegel? A propôs d’um ouvrage de P. Macherey”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, I, Paris, 1984, pp. 99-122.
- ÉVORA, Fátima Regina R. “Filopono e Descartes: Conceito de Extensão Material”, *Analytica*, vol . 2, n. 2, 1997, pp. 83-101.
- FORLIN, Enéias Júnior. “O papel da análise e da síntese na ordem das razões segundo Descartes”, *Cadernos Espinosanos*, n. IV, São Paulo, 1998.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *A dinâmica da Razão na Filosofia de Spinoza*. Fundação Calouste Gulbenkian, ..., 1997.
- GARBER, Daniel. “Descartes, Matemática e o Mundo Físico,” *Analytica*, vol. 2, n. 2, 1997, pp. 105-128.
- GARRETT, Don (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- GLEIZER, Marcos André. *Verdade e Certeza em Spinoza*. L&PM, Porto Alegre, 1999.
- GUEROULT, Martial. *SPINOZA I- Dieu (Ethique, I)*. Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
- GUEROULT, Martial. *SPINOZA 2- L’Ame (Ethique, II)*. Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
- GUEROULT, Martial. “Spinoza’s Letter on the Infinite (Letter XII, to Louis Mayer)”, in GRENE, Majorie (ed.). *Spinoza, A Collection of Critical Essays*. University of Notre Dame Press, ..., 1979.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Storia de la Filosofia*. Mexico, DF. (u. a). F.C.E., 1979, pp. 280- 310. (tr. ...)
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830)*, vol.1 (A Ciência da Lógica). Edições Loyola, São Paulo, 1995, pp. 280-282. (tr. Paulo Meneses).
- JÚNIOR, Pedro Leite. *O Problema dos Universais – a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2001.

- KAPLAN, Francis. “Les définitions de la substance et du mode par Spinoza”, *Études Philosophiques*, n. 1, 1989, pp.21-37.
- KENSHUR, Oscar. “Doubt, Certainty, Faith, and Ideology,” in *The Flight from Science and Reason*. (ed.) Paul R. Gross, Norman Levitt and Martin W. Lewis. Johns Hopkins University Press, ..., 1997. Disponível (sob o título “Bayle’s Probabilistic Fideism and the Rhetoric of Ideology”) em: <<http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/papers/kenshur.html>> . Acesso em: 18/02/2002.
- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, 2º ed. Editora Universidade de Brasília, 1977. (tr. Mário da Gama Kury).
- LAZZERI, Chistian (coor.). *Spinoza – puissance et impuissance de la raison*. Presses Universitaires de France, 1999.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. “Lettre sur la question, si l’essence du corpus consiste dans l’étendue (1691)” in *Opera Philosophica*, Faksimiledruck Aalen. Scientia Verlag, Aalen, 1974. pp. 112-113.
- LENNON, Thomas M., “What Kind of Skeptic Was Bayle?” *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, 2002, pp. 258-279.
- LABROUSSE, Elisabeth. “Introduction Historique” in BAYLE, Pierre. *Oeuvres Diverses*, vols. I e II. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1970.
- LEVY, Lia. *O Autômato Espiritual – A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. L&PM, Porto Alegre, 1998.
- LEVY, Lia. “ ‘Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?’ - O tempo, o Eu e os Outros Eus”, *Analytica*, vol. 2, n. 2, 1997, pp. 161-185.
- MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. François Maspero, Paris, 1979.
- McKENNA, Antony. “Bayle et la superstition,” *La Superstition à l’âge des Lumières*, ed. B. Dompnier, Paris, Honoré Champion, 1998. pp. 49-65. Disponível em: <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/papers/McK_superst.html> . Acesso em 18/09/2002.
- MIGNINI, Filippo. *Introduzione a Spinoza*. Laterza, Bari, 2001.
- MIGNINI, Filippo. *Ars Imaginandi – Apparenza e Rappresentazione in Spinoza*. Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 1981.
- MOORE, A.W. *The Infinite*. Routledge, New York, 1989.
- MOREAU, Joseph. *Spinoza et le spinozisme*. Presses Universitaires de France, 1971.
- MOREAU, Joseph. “Nature et individualité chez Spinoza e Leibniz”, *Revue Philosophique de Louvain*, 32, 1978, pp.447-456.
- MORI, Gianluca. *Bayle Philosophe*. Honoré Champion, Paris, 1999.
- MORI, Gianluca. “Sullo Spinoza di Bayle”, *Giornale crítico della filosofia italiana*, LXVII (LXIX), fasc. III, 1988, pp. 348-367. Disponível em: <http://www.lett.unipmn.it/%7Emori/bayle/papers/mori_sp.html> . Acesso em 18/09/2002.
- MORI, Gianluca. “Interpréter la philosophie de Bayle.” *Proceedings of Le Carla-Bayle’s Congress*, 1999. Disponível em: <http://www.unipmn.it/~mori/papers/mori_int.html> . Acesso em: 18/09/2002.

- MORI, Gianluca. “Anonymat et Stratégies de Communication: Le Cas de Pierre Bayle”, *La Lettre Clandestine*, n. 8, 1999, pp.19-34. Disponível em: <<http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/pdf/anonym.pdf>> . Acesso em 14/05/2005.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*. Editora 34, Rio de Janeiro, 1993. (Trad. Raquel Ramallete).
- PLUTARCH, “The contradictions of the stoics,” in *Plutarc’s Morals*, vol. IV, Little Brow and Co., Boston, 1878, pp.428-478. (tr.Vários; correção e revisão de William W. Goodwin). Disponível em : <<http://libertyfund.org/ToC/0062.php>>. Acesso em: 19/08/2005.
- POPKIN, Richard Henry. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Livraria Francisco Alves Editora, Rio de Janeiro, 2000. (tr.: Danilo Marcondes de Souza Filho).
- POPKIN, Richard Henry. “Bayle’s Sincerity” (carta aos editores em resposta ao artigo de D.P. Walker “Subversive Activities” de 23 de Março de 1967), *The New York Review of Books*, 12 de Outubro, 1967. Disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/11951>> . Acesso em: 18/09/2002.
- ROUSSET, Bernard. “L’être du fini dans l’infini,” *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, n. 2 avril-juin, 1986. Presses Universitaires de France, Paris, pp. 223-247.
- RUTHERFORD, Donald. “Salvation as a State of Mind: the place of acquiescentia in Spinoza’s Ethics”, *British Journal for the History of Philosophy*, 7 (3), 1999, pp. 447-473.
- SASSO, Robert. “Parcours du ‘De Deo’ de Spinoza (‘Ethique’, I) – Un exemple des fonctions de la systématité dans la constitution du discours philosophique, *Archives de Philosophie*, 44, 1981, pp.579-610.
- SCRUTON, Roger. *Spinoza*. Edições Loyola, São Paulo, 2001. (Trad. Luiz Paulo Rouanet).
- SPINOZA, B. *Spinoza Opera*, 4vols, ed. Carl Gebhardt. Carl Winters, Heidelberg, 1925.
- SPINOZA, B. *Collected Works I*. CURLEY, Edwin (ed.et trad.), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985.
- SPINOZA, B. *Ética – Demonstrada à Maneira dos Geômetras*, in coleção Os Pensadores. Nova Cultural, São Paulo, 1997. (tr. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões).
- SPINOZA, B. *Tratado da Correção do Intelecto – e do caminho pelo qual melhor se dirige ao verdadeiro conhecimento das coisas*, in coleção Os Pensadores. Nova Cultural, São Paulo, 1997. (tr. Carlos Lopes de Mattos).
- SPINOZA, B. *Correspondência*, in coleção Os Pensadores. Nova Cultural, São Paulo, 1997. (tr. Marilena de Souza Chauí).
- STORK, Alfredo C. “A noção de Indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino,” *Analytica*, vol.3, n.2, 1998, pp. 13-53.
- VERNIÈRE, Paul. *Spinoza et La Pensée Française avant la Révolution*, t. 1°. Presses Universitaires de France, Paris 1954.
- WOLFF, Francis. “Dois Destinos Possíveis da Ontologia: A Via Categorical e a Via Física”, *Analytica*, vol. 1, n. 3, 1996, pp. 179-225.
- WOLFSON, Harry Austrin, *The Philosophy of Spinoza-unfolding the latent process of his reasoning*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1934.

