

# A DISTINÇÃO FORTE ENTRE ATRIBUTOS PRINCIPAIS EM DESCARTES E A SUTIL INDIFERENÇA ENTRE ATRIBUTOS EM ESPINOSA

## *DESCARTES' STRONG DISTINCTION BETWEEN PRINCIPAL ATTRIBUTES AND SPINOZA'S SUBTLE INDIFFERENCE BETWEEN ATTRIBUTES*

Iago Orlandi Gazola<sup>1</sup>

**Resumo:** Descartes afirma que cada substância tem um atributo principal do qual todos os seus atributos secundários dependem. A substância corpórea possui o atributo principal da extensão, do qual dependem a figura e até mesmo o movimento. Por outro lado, a substância pensante possui o atributo principal do pensamento, do qual dependem a imaginação, a sensação e a vontade. O que é corpóreo não pode apresentar o atributo principal do pensamento e vice-versa. Para ele, a alma é indivisível; o corpo, divisível. Uma coisa pensante não pode ser extensa e uma coisa extensa não pode ser pensante, pois não pode ser indivisível e divisível ao mesmo tempo. Tal argumentação encontra problemas. Espinosa oferece um contra-argumento com o qual pretende atingir em cheio a tese da exclusividade de atributo. Espinosa propõe uma distinção fraca de atributos, baseada somente na independência de concepção entre eles. A incomunicabilidade entre os atributos, dirá Espinosa, não é suficiente para o estabelecimento da incompatibilidade entre eles. Nosso objetivo é mostrar que Espinosa opõe-se a Descartes a respeito desse ponto valendo-se de argumentos que parecem encontrar certo respaldo em passagens do próprio texto cartesiano nos quais Descartes parece contradizer-se.

**Palavras-chave:** Substância. Atributos. Deus. Ontologia.

**Abstract:** According to Descartes each substance has one principal attribute on which all its other features depend. On one hand, the extended substance has the principal attribute of extension, on which its figure and even movement depend. On the other hand, the thinking substance has the principal attribute of thought, on which imagination, sense and will depend. Descartes claims that each substance has one principal attribute. What is extended cannot have the attribute of thought and vice versa. Such attribute exclusivism of substance is due to a strong distinction between body and soul assumed by Descartes, according to which body is composite, divisible, finite, i. e., the complete opposite of the soul. If a substance had these two attributes it would have two different natures, a divisible one and an indivisible one. Spinoza disagrees with Descartes on this strong distinction of attributes. With his refutation of it, Spinoza disproves the only point that gives support to Descartes' exclusivism of attribute, which allows him to assume that one substance can have more than one attribute. The aim of this paper is to show that Spinoza undermines Descartes' account on this point based upon an argument that seems to correspond to a certain extent to some passages of Descartes' own texts in which Descartes seems to contradict himself.

**Keywords:** Substance. Attributes. God. Ontology.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista – UNESP, Campus de Marília. E-mail: iago\_gazola@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6983-7285>

## 1. Os atributos principais cartesianos

Nos *Princípios da filosofia* (2007), ao tratar do conceito de *substância*, Descartes defende que uma substância possui *um* atributo principal:

[...] embora qualquer atributo seja suficiente para levar-nos ao conhecimento de cada substância, há, no entanto, uma propriedade principal de cada substância, que constitui sua natureza ou essência, e da qual todos os outros atributos dependem. Assim, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea; e o pensamento constitui a natureza da substância pensante, pois todas as outras coisas que podem ser atribuídas ao corpo pressupõem a extensão e não passam de um modo da coisa extensa; bem como todas as propriedades que descobrimos no espírito são apenas modos diversos do pensar. (DESCARTES, 2007, p. 45-6)<sup>2</sup>

Tudo o que pode cair sob o conceito de um corpo, *res extensa*, substância extensa, isto é, coloração, textura, dentre outros, depende do atributo principal da extensão. Descartes mesmo dá exemplos: “[...] não podemos conceber a figura senão em algo extensa, nem o movimento senão num espaço extenso [...]” (DESCARTES, 2007, p. 46)<sup>3</sup>. O movimento, que pressupõe um corpo, também depende da extensão. Por sua vez, tudo que é da ordem da *res cogitans*, substância pensante, é concebível somente a partir do atributo principal do pensamento: “[não podemos conceber] nem a imaginação, a sensação ou a vontade, senão em uma coisa pensante” (DESCARTES, 2007, p. 46)<sup>4</sup>. A relação do atributo principal da coisa pensante com seus modos derivados está presente também nas *Meditações metafísicas*: “Mas o que é isso que sou então? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que

---

<sup>2</sup> “[...] quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, & ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum & profundum, substantiae corporae naturam constituit; & cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum [sic] modus quidam rei extensae; ut & omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum [sic] diversi modi cogitandi.” (DESCARTES, 1982, p. 25).

<sup>3</sup> “[...] figura nonnisi in re extensâ [sic] potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso.” (DESCARTES, 1982, p. 25).

<sup>4</sup> “[...] nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas [potest intelligi], nisi in re cogitante.” (DESCARTES, 1982, p. 25).

sente” (DESCARTES, 2011, p. 47-8)<sup>5</sup>. A afirmação, a negação, o querer, o não querer, a imaginação e o sentimento são todos modos da coisa pensante.

Ao tratar dos atributos principais, Descartes não fala em nenhum momento de outro além do pensamento (*cogitatio*) e da extensão (*extensio*), tampouco alude a que haja mais algum além desses dois. É o que também afirma Woolhouse, em *Descartes, Spinoza, Leibniz: The concept of substance in seventeenth century metaphysics*:

Para Descartes, ‘pensamento’ e ‘extensão’ são não somente *duas* propriedades principais, cada uma das quais constitui a natureza ou essência de uma substância, elas são as duas únicas. [...] Ele [Descartes] nunca considera a possibilidade de que possa haver *mais* do que dois tipos de substância. (1993, p. 20-1, tradução nossa, grifo do autor)<sup>6</sup>.

No que diz respeito à relação da substância com o seu atributo, Descartes os identifica quase por completo:

*LXIII. Como o pensamento e a extensão podem ser distintamente conhecidos, constituindo um a natureza do espírito, a outra a do corpo.* Pensamento e extensão podem ser considerados como as coisas que constituem as naturezas das substâncias inteligente e corpórea; e, pois, não podem ser concebidos senão como as próprias substâncias pensante e extensa, isto é, como espírito e corpo, que desta forma são concebidos com maior clareza e distinção. Ademais, concebemos com maior facilidade a substância extensa ou pensante do que a substância em si, ou com a omissão de seu pensamento e extensão. Pois há alguma dificuldade em abstrair a noção de substância das noções de pensamento e extensão, que, em verdade, são apenas diversas no próprio pensamento (isto é, logicamente diferentes) [...] (DESCARTES, 2007, p. 50, grifo do autor)<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> “Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.” (DESCARTES, 1983, p. 28).

<sup>6</sup> “For Descartes, ‘thought’ and ‘extension’ are not only *two* principal properties each of which constitutes the nature or essence of a substance, they are the only two. [...] He [Descartes] never considers the possibility that there might be *more* than two kinds of substance.” (WOOLHOUSE, 1993, p. 20-1, grifo do autor).

<sup>7</sup> “LXIII. *Quomodo cogitatio & extensio distinctè [sic] cognosci possint, ut constituentes naturam mentis & corporis.* Cogitatio & extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis & corporae; tuncque non aliter concipi debent, quàm [sic] ipsa substantia cogitans & substantia extensa, hoc est, quàm [sic] mens & corpus; quo paco clarissimè [sic] ac distinctissimè [sic] intelliguntur. Quin & faciliùs [sic] intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quàm [sic] substantiam solam, omissio eo quòd [sic] cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim est difficultas, in abstrahendâ [sic] notione substantiae à [sic] notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsâ [sic] ratione tantùm [sic] diversae sunt [...]” (DESCARTES, 1982, p. 30-1, grifo do autor).

Há dificuldade em abstrair a substância do seu atributo, pois a distinção entre eles é, de acordo com Descartes, uma mera distinção de razão e não uma distinção real, isto é, entre coisas diferentes que existem separadamente:

*LXII. Da distinção de razão (distinção lógica).* [...] a distinção de razão é aquela entre uma substância e algum dos seus atributos, sem o qual é impossível, entretanto, que tenhamos uma concepção distinta da própria substância; [...]. Esta distinção é manifesta pela nossa incapacidade de formar uma idéia [sic] clara e distinta da substância se dela separamos tal atributo; [...] todos os modos de pensar que consideramos como nos objetos diferem apenas em pensamento [...] dos objetos dos quais são pensados [...] (DESCARTES, 2007, p. 50, grifo do autor)<sup>8</sup>.

A distinção de razão só é possível em pensamento, pois a substância sem o seu atributo ficaria aparentemente carente de conteúdo, visto que o atributo constitui sua natureza. Embora se trate, de certa maneira, de uma distinção, a substância e o seu atributo principal não podem ser realmente separados, à maneira de coisas realmente distintas, como se pudessem existir separadamente. Descartes parece dar a entender que, em última análise, não há distinção entre a substância e seu atributo.

Outro é o caso da distinção real. A substância pensante, se clara e distintamente concebida, mostra-se *realmente distinta* da substância extensa, sendo “suficiente para nos assegurar que duas substâncias são realmente mutuamente [sic] distintas, se pudermos apenas conceber com clareza e distinção uma delas sem a outra” (DESCARTES, 2007, p. 48)<sup>9</sup>, ou seja, conhecendo a sua natureza e a concebendo separadamente de outra.

Descartes fala com clareza do atributo principal apenas ao tratar especificamente da substância criada, após tê-la diferenciado da substância por excelência, Deus:

Por substância não podemos conceber senão uma coisa que existe de modo a não tem [sic] necessidade de nada além de si própria para

---

<sup>8</sup> “LXII. *De distinctione rationis.* [...] *distinctio rationis* est inter substantiam & aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, [...]. Atque agnoscitur ex eo, quòd [sic] non possimus claram & distinctam istius substantiae ideam formare, si ab eâ [sic] illud attributum excludamus; [...] omnes modi cogitandi, quos tanquam in objectis consideramus, ratione tantùm [sic] differunt [...] ab objectis de quibus cogitantur [...]” (DESCARTES, 1982, p. 30, grifo do autor). As partes da citação supressas referem-se ao outro caso em que há distinção de razão, isto é, quando se distinguem dois atributos de uma substância. Como, por exemplo, o movimento depende da extensão, a extensão e o movimento se diferem somente em pensamento. Como, no entanto, tal ponto específico não se mostra de todo pertinente para os objetivos do artigo, optamos por suprimir da citação as partes que lhe dizem respeito.

<sup>9</sup> “[...] hac percipimus à [sic] se mutuò [sic] realiter esse distinctas, ex hoc solo quòd [sic] unam absque alterâ [sic] clarè [sic] & distinctè [sic] intelligere possimus.” (DESCARTES, 1982, p. 28).

existir. E, em verdade, pode-se conceber apenas uma substância absolutamente independente, que é Deus. Percebemos que todas as outras coisas só podem existir pela ajuda do concurso de Deus, e, por conseguinte, o termo substância não se aplica a Deus e às outras criaturas UNIVOCAMENTE, para adotar um termo familiar nas escolas; isto é, nenhuma significação dessa palavra comum a Deus e a elas pode ser distintamente compreendida. (DESCARTES, 2007, p. 45, grifo do autor)<sup>10</sup>.

A realidade admite graus de substancialidade distintos, que variam de acordo com o grau de independência ontológica da coisa. É o que afirma também Woolhouse, ao comentar a concepção cartesiana de substância: “Isso nos leva a pensar em uma ordem de diferentes graus de dependência ou [...] de diferentes graus de realidade.” (WOOLHOUSE, 1993, p. 16, tradução nossa)<sup>11</sup>. Quanto mais independência para existir apresenta uma coisa, mais substancialidade ela contém. Deus, a substância por excelência, existe por si mesmo e confere existência às substâncias finitas, por ele criadas. Essas, por sua vez, por dependerem de Deus para existir, apresentam um menor grau de independência para existir, mas, ainda assim, são consideradas por Descartes substâncias.

No entanto, Descartes dá a entender que também a substância divina apresenta apenas um desses atributos. Na exposição de uma das provas ontológicas de Deus, na terceira das *Meditações* (2011), Descartes afirma o seguinte a respeito da natureza divina:

E, por certo, não se deve achar estranho que Deus, ao criar-me, tenha posto em mim essa idéia [sic] para ser como a marca do operário impressa em sua obra; e não é também necessário que essa marca seja algo diferente dessa mesma obra. Mas, só pelo fato de que Deus me criou, é muito crível que ele me tenha de alguma forma produzido à sua imagem e semelhança, e que eu conceba essa semelhança (na qual a idéia [sic] de Deus se acha contida) pela mesma faculdade pela qual concebo a mim mesmo; quer dizer que, quando faço reflexão sobre mim, não somente conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo melhor e maior do que sou, mas que conheço também, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes

---

<sup>10</sup> “Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quàm [sic] rem quae ita existit, ut nullâ [sic] aliâ [sic] re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nullâ [sic] planè [sic] re indigeat, unica tantum tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias verò [sic] omnes, non nisi ope concursûs [sic] Dei existere posse percipimus. Atque ideò [sic] nomen substantiae non convenit Deo & illis *univocè* [sic], ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distinctè [sic] intelligi, quae Deo & creaturis sit communis.” (DESCARTES, 1982, p. 24, grifo do autor).

<sup>11</sup> “This leads us to think of an order of varying degrees of dependence or [...] of varying degrees of reality.” (WOOLHOUSE, 1993, p. 16).

coisas a que aspiro, e cujas idéias [sic] encontro em mim, não indefinidamente e apenas em potência, mas que ele as usufrui de fato, atual e infinitamente, e, assim, que é Deus. (DESCARTES, 2011, p. 81)<sup>12</sup>

No contexto das *Meditações*, Descartes está provando a existência de Deus pela existência da ideia de perfeição na alma, da qual a alma não pode ser a causa, pois “é coisa manifesta pela luz natural que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito” (DESCARTES, 2011, p. 65)<sup>13</sup>. Até então, Descartes adotara uma postura solipsista, já que já tinha supostamente provado ser uma coisa que pensa (*res cogitans*) e tudo que pensava era considerado produto seu. No entanto, a ideia de perfeição se mostra como uma ideia de que ele não pode ser causa. Descartes toma isso como uma refutação ao solipsismo, pois a coisa pensante é imperfeita e não poderia tirar de si mesma a ideia da perfeição<sup>14</sup>.

No longo trecho supracitado, Descartes considera a natureza divina como pensante. Sendo criatura criada pela divindade, certamente, de acordo com Descartes, a coisa pensante teve impressa em si a natureza de Deus, a sua “marca” (DESCARTES, 2011, p. 81)<sup>15</sup>. Embora a alma seja imperfeita, ela foi produzida pelo criador “à sua imagem e semelhança” (DESCARTES, 2011, p. 81)<sup>16</sup>. Deus, parece, tem, também, uma natureza pensante, a qual transmitiu à sua obra, a alma. A diferença entre Deus e a alma parece consistir, portanto, não numa diferença de natureza, mas, sim, no grau de perfeição, pois a alma foi feita à imagem e semelhança de Deus. Qualquer dúvida

---

<sup>12</sup> “Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset, tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa. Sed ex hoc uno quòd [sic] Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem & similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in quâ [sic] Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior: hoc est, dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam & ab alio dependentem, remque ad majora & majora sive meliora indefinite aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite & potentiâ [sic] tantum [sic], sed reipsâ [sic] infinite in se habere, atque ita Deum esse” (DESCARTES, 1983, p. 51).

<sup>13</sup> “[...] lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causâ [sic] efficiente & totali, quantum in ejusdem causae effectu” (DESCARTES, 1983, p. 40).

<sup>14</sup> “[...] o que é mais perfeito, ou seja, que contém em si mais realidade, não pode ser uma consequência [sic] e uma dependência do menos perfeito” (DESCARTES, 2001, p. 66) (“[...] nec [posse fieri] [...] id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus” (DESCARTES, 1983, p. 40-1)). Descartes afirma a mesma coisa a respeito da infinidade: “[...] ainda que a idéia [sic] da substância esteja em mim, pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a idéia [sic] de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (DESCARTES, 2011, p. 72) (“[...] quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quòd [sic] sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum [sic] sim finitus, nisi ab aliquâ [sic] substantiâ [sic], quae revera esset infinita, procederet” (DESCARTES, 1983, p. 45)).

<sup>15</sup> “nota” (DESCARTES, 1983, p. 51).

<sup>16</sup> “ad imaginem & similitudinem ejus” (DESCARTES, 1983, p. 51).

remanescente a respeito da natureza pensante de Deus se extingue por completo com a seguinte passagem dos *Princípios da filosofia*:

Podemos, portanto, ter duas noções ou idéias [sic] claras e distintas, uma da substância criada, que pensa, e outra da substância corpórea, desde que distingamos cuidadosamente todos os atributos do pensamento dos atributos da extensão. Também podemos possuir uma idéia [sic] clara e distinta de uma *substância pensante não-criada e independente*, isto é, de *Deus* [...] (DESCARTES, 2007, p. 46, grifo nosso)<sup>17</sup>.

Deus é a substância pensante não-criada, independente e perfeita e a alma, a substância pensante criada, dependente do concurso divino e imperfeita. Woolhouse reforça tal posição de Descartes: “Descartes claramente não vê Deus como um *terceiro* tipo [de substância]. Deus não é um *tipo* [de substância]. Ele é uma substância individual, uma [substância] individual de um dos dados dois [tipos] – de fato, *pensante* [*mind*], ao invés de *material* [*matter*]” (1993, p. 23-4, tradução nossa, grifo do autor)<sup>18</sup>.

Mas Descartes não fala somente o que Deus é. Ele também afirma o que não faz parte da natureza divina: “*Deus não é corpóreo* [...]. [...] Olhando para a natureza corpórea, já que a divisibilidade está incluída na extensão local, e que tal coisa denota uma imperfeição, é certo que Deus não é corpo” (DESCARTES, 2007, p. 34, grifo do autor)<sup>19</sup>. Disso se conclui que Deus também apresenta somente um atributo principal, o pensamento, pois, se há somente dois, pensamento e extensão, e Deus, de acordo com Descartes, é uma substância pensante e não corpórea, não resta nenhuma outra que possa ser dita sua. Logo, ele também tem apenas um atributo principal.

---

<sup>17</sup> “Atque ita facilè [sic] possumus duas claras & distinctas habere notiones, sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporae, si nempe attributa omnia cogitationis ab attributis extensionis accuratè [sic] distinguamus. Ut etiam habere possumus ideam claram & distinctam *substantiae cogitantis increatae & independentis*, id est *Dei*” (DESCARTES, 1982, p. 25-6, grifo nosso).

<sup>18</sup> “Descartes clearly does not see God as a *third* kind [of substance]. God is not a *kind* [of substance]. He is an individual substance, and an individual of one of the given two [kinds] – in fact *mind*, rather than *matter*”.

<sup>19</sup> “*Deum non esse corporeum* [...]. [...] Ita in naturâ [sic] corporeâ [sic], quia simul cum locali extensione divisibilitas includitur, estque imperfectio esse divisibilem, certum est, Deum non esse corpus” (DESCARTES, 1982, p. 13, grifo do autor). É importante notar que o que impede Descartes de aceitar a extensão como atributo divino é a sua suposta divisibilidade, sinal de imperfeição.

## **2. A tese da contrariedade dos atributos principais com base no binômio indivisibilidade e divisibilidade**

Conhecido de Descartes, o filósofo e médico holandês Henricus Regius faz uma objeção a Descartes. Regius argumenta que, ainda que haja uma tal distinção entre o atributo do pensamento e o atributo da extensão<sup>20</sup>, não parece haver motivo para deduzir disso que ambos sejam contrários, isto é, que, dado um deles numa substância, a substância não pode ter o outro:

[...] se seguirmos alguns filósofos, os quais afirmam serem a extensão e o pensamento atributos que inerem em certas substâncias, como em sujeitos, então, já que eles não são atributos opostos, mas diversos, nada obsta que a alma seja um atributo de uma coisa que, ela mesma, possui a extensão, embora um [atributo] não esteja compreendido no conceito do outro.” (1905, p. 342-3, tradução nossa).

O fato de um atributo ser concebido separadamente do outro não é razão suficiente para concluir que um exclui o outro necessariamente. Certas substâncias terem um único atributo não estabelece a universalidade da regra da exclusividade de atributo. Noutras palavras, falta a prova da contrariedade entre pensamento e extensão. Que um seja concebido sem o outro não implica que eles não possam ser concebidos juntos.

Em seu artigo *Descartes' Dualism and the One Principal Attribute Rule*, Blake Dutton busca mostrar uma possível resposta de Descartes a tal objeção:

[...] Descartes inegavelmente identifica a oposição entre pensamento e extensão (entre as naturezas da alma e do corpo) como estando fundada na oposição entre indivisibilidade e divisibilidade. [...] A contrariedade entendida nestes termos, portanto, parece ser absolutamente fundamental para que Descartes possa estabelecer a real distinção entre mente e corpo na medida em que lhe permite *excluir* a extensão da sua concepção de uma coisa pensante e *excluir* o pensamento da sua concepção de uma coisa extensa. (2003, p. 410, tradução nossa, grifo nosso)<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> “Em seu *Programma*, Regius não problematiza a tese central do dualismo cartesiano – que alma e corpo são substâncias realmente distintas [...]” (DUTTON, 2003, p. 405, tradução nossa, grifo do autor) (“In his *Programma*, Regius does not take issue with the central thesis of Descartes’s dualism – that mind and body are really distinct substances [...]” (grifo do autor) ).

<sup>21</sup> “[...] Descartes unmistakably identifies the opposition of thought and extension (the natures of mind and body) as being grounded in the opposition of indivisibility and divisibility. [...] Contrariety understood in these terms, then, appears to be absolutely foundational to Descartes’s ability to establish



O que estabelece que pensamento e extensão são não somente diversos, mas, também, contrários, para Descartes, é, de acordo com a leitura de Dutton, a questão da divisibilidade. A coisa pensante é, por natureza, não extensa e a coisa extensa é, por natureza, não pensante, isto é, um atributo exclui o outro, pois o pensamento é, por natureza, indivisível e a extensão é, por natureza, divisível. O par pensamento/extensão equivale ao par indivisibilidade/divisibilidade. O comentador se baseia, para tanto, numa passagem da sexta meditação:

[...] observo aqui, primeiramente, que há uma grande diferença entre o espírito e o corpo, pelo fato de *o corpo, por sua natureza, ser sempre divisível e de o espírito ser inteiramente indivisível*. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, ou seja, eu mesmo na medida em que sou somente uma coisa que pensa, nele não posso distinguir nenhuma parte, mas concebo-me como uma coisa única e inteira. [...] Mas é exatamente o contrário nas coisas corporais ou extensas: pois não há uma que eu não ponha facilmente em pedaços com meu pensamento, que meu espírito não divida com muita facilidade em várias partes e, por conseguinte, que eu não conheça ser divisível. Isso bastaria para ensinar-me que o espírito é inteiramente diferente do corpo, se, de outro lugar eu já não o houvesse aprendido suficientemente. (DESCARTES, 2011, p. 128-9, grifo nosso)<sup>22</sup>

E, sobretudo, num trecho do resumo das seis meditações, em que ele menciona explicitamente a contrariedade entre alma e corpo (*contrariae*):

[...] isso [a distinção entre alma e corpo] também se confirma pelo fato de não concebermos nenhum corpo senão como divisível, ao passo que o espírito, ou a alma do homem, não se pode conceber senão como indivisível, pois, de fato, não podemos conceber a metade de alma alguma, como podemos fazer com o menor de todos os corpos; de forma que *suas naturezas não são somente reconhecidas como diversas, mas mesmo, em alguma medida, contrárias*. (DESCARTES, 2011, p. 25, grifo nosso)<sup>23</sup>.

---

the real distinction of mind and body in so far as it allows him to exclude extension from his conception of a thinking thing and exclude thought from his conception of an extended thing.“

<sup>22</sup> “Nempe imprimis hîc [sic] adverto magnam esse differentiam inter mentem & corpus, in eo quòd [sic] *corpus ex naturâ [sic] suâ [sic] sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis*; nam sane cùm [sic] hanc considero, sive meipsum quatenus sum tantùm [sic] res cogitans, nullas in me partes possum distinguere, sed rem plane unam & integram me esse intelligo [...]. Contrà [sic] verò [sic] nulla res corporea sive extensa potest a me cogitari, quam non facile in partes cogitatione dividam, atque hoc ipso illam divisibilem esse intelligam: quod unum sufficeret ad me docendum, mentem a corpore omnino esse diversam, si nondum illud aliunde satis scirem.“ (DESCARTES, 1983, p. 85-6, grifo nosso).

<sup>23</sup> “Idemque etiam [...] confirmari ex eo quòd [sic] nullum corpus nisi divisibile intelligamus, contrà [sic] autem nullam mentem nisi indivisibilem: neque enim possumus ullius mentis mediam partem concipere, ut possumus cujuslibet quantamvis exigui corporis; adeo ut eorum naturae non modo diversae, sed etiam quodammodo contrariae agnoscantur.“ (DESCARTES, 1983, p. 13).

O fato de o pensamento ser indivisível e a extensão ser divisível assenta a incompatibilidade entre eles. Essa incompatibilidade de naturezas implica que o fato de uma substância ter o pensamento como atributo automaticamente exclui a possibilidade de ela ter, também, a extensão como atributo e vice-versa, pois, se uma única substância apresentasse ambos os atributos, ela teria uma natureza dupla, indivisível e divisível, simples e composta, imperecível e perecível<sup>24</sup>. Uma possível consequência dessa duplicidade seria que uma coisa com ambos os atributos, sendo composta como extensão, num determinado momento, pereceria, enquanto, ao mesmo tempo, não estaria sujeita à corrupção por sua natureza pensante, o que, presumivelmente, seria um absurdo para Descartes. Dessa maneira, seria possível responder ao questionamento de Regius.

O próprio Dutton, porém, admite que tal concepção tem seus impasses e que, se Descartes apoia-se tão somente nesse fator para dar sustentação à contrariedade entre os atributos principais, seu argumento corre grande risco de fracassar. Um desses impasses, por exemplo, é trazido à tona por uma leitura da filosofia cartesiana segundo a qual a extensão, isto é, o universo como um todo, apresentaria uma unidade substancial, ou seja, também a substância extensa seria, enquanto substância mesma, uma única e mesma coisa, correspondendo a sua partição em corpos diversos a uma mera distinção modal (*qua modo*)<sup>25</sup>. Uma passagem que dá sustentação a essa leitura é a seguinte:

---

<sup>24</sup> “Eles [os atributos] são agora caracterizados como realmente incompatíveis um com o outro e isso, presumivelmente, é devido ao fato de que eles se relacionam um com o outro como contrários. À luz disso, é fácil ver o por que Descartes poderia pensar que postular duas naturezas numa única substância é contraditório. Como cada atributo constitui uma natureza distinta, postular duas naturezas numa única substância é postular atributos que são não somente conceitualmente diversos, mas também mutuamente exclusivos.” (DUTTON, 2003, p. 408, tradução nossa) (“They are now characterized as actually incompatible with one another, and this, presumably, is due to the fact that they are related to one another as contraries. In light of this it is easy to see why Descartes might think that the positing of two natures in a single substance is contradictory. As each attribute constitutes a distinct nature, to posit two natures in a single substance is to posit attributes that are not only conceptually diverse, but mutually exclusive as well.”).

<sup>25</sup> “[...] devemos lembrar que os textos de Descartes são, na melhor das hipóteses, ambíguos no que diz respeito a se o universo material, tomado como um todo, é uma única substância [single substance] ou uma pluralidade de substâncias. Isso é significativo, pois, se lemos Descartes como um monista de substância a respeito da extensão, fica claro que a substância material deve ser considerada como indivisível enquanto substância [qua substance]. Isso significa dizer duas coisas: que a pluralidade de corpos individuais no universo não constitui uma divisão da matéria em substâncias distintas e que a divisibilidade de qualquer corpo individual, tal como o corpo humano, é meramente uma divisibilidade da matéria enquanto modo [qua mode]. Isso não implica uma divisibilidade da substância corpórea considerada em si mesma.” (DUTTON, 2003, p. 411, tradução nossa) (“[...] we must remember that the texts of Descartes are at best ambiguous on the question of whether the material universe taken as a whole is a single substance or a plurality of substances. This is significant for if we read Descartes as a substance monist with respect to extension it is clear that material substance must be considered as

Primeiramente, temos que saber que absolutamente todas as substâncias, ou as coisas que devem ser criadas por Deus para existir, são, por sua natureza, incorruptíveis e não podem deixar de existir, a menos que sejam reduzidas a nada pelo próprio Deus com a recusa do seu concurso a elas. Depois, temos que considerar que, de fato, o corpo, tomado em seu sentido geral, é uma substância, de tal modo que nunca perece. Mas o corpo humano, enquanto se difere dos demais corpos, não é feito senão de uma certa configuração de alguns membros e de acidentes desse tipo [...]. (DESCARTES, 1983, p. 13-4, tradução nossa)<sup>26</sup>.

Por ser uma criação de Deus, a extensão deve carregar a marca da incorruptibilidade do seu criador. Isso implica ela não se extinguir por sua própria natureza. Sendo perfeito, Deus não poderia inculcar nela uma marca de corruptibilidade, sinal de imperfeição da coisa. Portanto, a substância extensa em geral, parece, apresentaria uma integridade decorrente de uma unidade ontológica que não estaria sujeita à desintegração de partes, existindo apesar de toda mudança na configuração dos corpos particulares, como o humano. O corpo, entendido em sentido geral, corresponderia, assim parece, ao todo da extensão, sendo, portanto, como substância, uma única coisa. Citando a mesma passagem, Woolhouse (1993, p. 22-4) também comenta tal interpretação<sup>27</sup>. De acordo com Woolhouse, tal passagem faria de Descartes um monista no que diz respeito à substância extensa. Nesse caso, tratar-se-ia, claramente, de um enfraquecimento do sentido de divisibilidade no que diz respeito à

---

indivisible qua substance. This is to say both that the plurality of individual bodies in the universe does not constitute a division of matter into distinct substances and that the divisibility of any individual body, say the human body, is merely a divisibility of matter qua mode. It does not entail a divisibility of corporeal substance considered in itself.“).

<sup>26</sup> “[...] primo ut sciatur omnes omnino substantias, sive res quae a Deo creari debent ut existant, ex naturâ [sic] suâ [sic] esse incorruptibiles, nec posse unquam desinere esse, nisi ab eodem Deo concursum suum iis denegante ad nihilum reducantur; ac deinde ut advertatur corpus quidem in genere sumptum esse substantiam, ideoque nunquam etiam perire. Sed corpus humanum, quatenus a reliquis differt corporibus, non nisi ex certâ [sic] membrorum configuratione aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum [...]”. De acordo com a tradução de Homero Santiago e Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão: “[...] primeiramente, a fim de saber que em geral todas as substâncias, isto é, as coisas que não podem existir sem serem criadas por Deus, são por sua natureza incorruptíveis, e não podem jamais cessar de ser, se não são reduzidas ao nada por esse mesmo Deus, que lhes queira negar seu concurso ordinário. E, em seguida, a fim de que se observe que o corpo, tomado em geral, é uma substância, eis por que também ele não perece; mas que o corpo humano, enquanto difere dos outros corpos, é formado e composto apenas de uma certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes [...]” (DESCARTES, 2011, p. 25-6).

<sup>27</sup> “A ideia, então, parece ser que [...] corpos humanos (como também pedras ou cavalos) não são substâncias individuais numericamente diferentes, mas pedaços [pieces] da substância corpórea ou do corpo enquanto tal [...]” (1993, p. 22, tradução nossa) (“The idea then seems to be that [...] human bodies (as also stones or horses) are not numerically different individual substances, but pieces of corporeal substance or body as such [...]”).

extensão, na medida em que a divisibilidade se restringiria aos seus modos, não atingindo, assim, a unidade originária da extensão.

Tal dificuldade se agrava ainda mais se, por outro lado, consideramos, ainda segundo Dutton (2003, p. 412), que Descartes também aponta para uma suposta partição da alma nas faculdades da vontade, da sensibilidade e do entendimento, conforme à seguinte passagem:

[...] conquanto todo o espírito pareça estar unido a todo o corpo, todavia, estando separados de meu corpo um pé, ou um braço, ou alguma outra parte, é certo que nem por isso haverá algo suprimido de meu espírito. E não se pode propriamente dizer que as faculdades de querer, de sentir, de conceber, etc., sejam suas partes: pois o mesmo espírito se dedica por inteiro a querer, e também por inteiro a sentir, a conceber, etc. (DESCARTES, 2011, p. 128-9)<sup>28</sup>.

Não se pode propriamente dizer que sejam partes, isto é, não se pode afirmar a divisibilidade da alma no sentido forte, mas há, de qualquer forma, alguma partição, na medida em que a alma ora quer, ora sente, ora concebe, ou seja, na medida em que se aplica em diferentes capacidades presentes nela<sup>29</sup>. Sobre isso, Dutton conclui que,

[...] se isso é tudo a que a indivisibilidade da alma remonta, então [...], não há motivo para negar essa exata mesma indivisibilidade à substância corpórea. Portanto, a oposição entre extensão e pensamento com base nas suas supostas divisibilidade e indivisibilidade desaparece. (2003, p. 412, tradução nossa)<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> “[...] *quamvis toti corpori tota mens unita esse videatur, abscisso tamen pede, vel brachio, vel quâvis [sic] aliâ [sic] corporis parte, nihil ideo de mente subductum esse cognosco; neque etiam facultates volendi, sentiendi, intelligendi &c. ejus partes dici possunt, quia una & eadem mens est quae vult, quae sensit, quae intelligit.*” (DESCARTES, 1983, p. 86).

<sup>29</sup> Woolhouse (1993, p. 22) ainda aponta para uma suposta diferença numérica de coisas pensantes admitida pelo próprio Descartes, com base na afirmação de que uma substância pensante pode ser concebida distintamente não só da substância extensa, mas também de outras substâncias pensantes: “Da mesma maneira, como cada um é consciente de que pensa, e que em pensamento pode excluir de si qualquer outra substância, seja pensante ou extensa, é certo que *cada um de nós assim considerado é realmente distinto de todas as outras substâncias pensantes ou extensas.*” (DESCARTES, 2007, p. 49, grifo nosso) (“Itemque, ex hoc solo quòd [sic] unusquisque intelligat se esse rem cogitantem, & possit cogitatione excludere à [sic] se ipso omnem aliam substantiam, tam cogitantem quàm [sic] extensam, certum est *unumquemque, sic spectatum, ab omni aliâ [sic] substantiâ [sic] cogitante atque ab omni substantiâ [sic] corporeâ [sic] realiter distingui.*” (DESCARTES, 1982, p. 28-9, grifo nosso). Com base nisso, parece possível afirmar que a divisibilidade permearia a alma não apenas internamente, isto é, na sua partição em faculdades distintas, mas, também, externamente, na medida em que ela seria concebível separadamente de outras almas. A leitura de Woolhouse parece indicar até mesmo uma maior divisibilidade, ao menos numérica, da coisa pensante em comparação à coisa extensa.

<sup>30</sup> “[...] if this is all that the indivisibility of the mind amounts to, then, [...] there is no reason to deny that very same indivisibility to corporeal substance. Thus, the opposition of extension and thought on the basis of their alleged divisibility and indivisibility vanishes.”

Destarte, enfraquece-se, por um lado, a divisibilidade da extensão ao negá-la no todo do universo, isto é, para a substância corpórea tomada em sentido geral, e, por outro, a indivisibilidade em sentido forte da alma ao encontrar certa partição em suas faculdades. Se a indivisibilidade da alma permanece apesar de toda configuração dividida em suas faculdades, parece não haver motivo para afirmar algo diferente do corpo tomado em sentido geral, que existe apesar das diferentes configurações dos corpos particulares existentes nele e, mesmo que os corpos particulares adquiram novas configurações e deixem de existir, ele permanece incorruptível.

Podemos ver, portanto, que passagens do próprio texto cartesiano parecem revelar teses contrárias àquela defendida por ele na fundamentação da contrariedade entre atributos, a qual é de extrema importância para a sustentação do seu dualismo. Dutton não foge à letra mesma de Descartes.

Na próxima seção, buscaremos explorar a argumentação de Espinosa contra essa teoria da distinção forte de atributos de Descartes mostrando que a objeção espinosana parece seguir caminho semelhante ao apontado por Dutton com base em passagens do próprio Descartes<sup>31 32</sup>. Como se verá, Espinosa explora esse mesmo equilíbrio entre divisibilidade modal e indivisibilidade substancial a respeito da extensão.

### **3. A crítica espinosana à *exclusividade de atributo* baseada na tese da divisibilidade**

No escólio da proposição 10, Espinosa afirma o seguinte a respeito dos atributos<sup>33</sup>:

[...] ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir, que eles constituam dois entes diferentes. [...] Está [...] longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância. (ESPINOSA, 2010, p. 23, parte 1, prop. 10, esc.)<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> O próprio Dutton (2003, p. 411) não deixa de citar Espinosa quando faz o levantamento dos problemas em que incorre a tese cartesiana da contrariedade entre atributos baseada na divisibilidade, mas não desenvolve o seu argumento.

<sup>32</sup> Para uma problematização do conceito mesmo de *atributo* em Descartes, ver *O conceito cartesiano de atributo*, de Lia Levy (2011).

<sup>33</sup> O que Descartes entende por *atributo principal*, isto é, pensamento e extensão, Espinosa entende somente por *atributo*: “O pensamento é um *atributo* de Deus [...]” (ESPINOSA, 2010, p. 81, parte 2, prop. 1, grifo nosso) (“Cogitatio *attributum* Dei est [...]” (ESPINOSA, 2010, p. 80, pars II, prop. I, grifo nosso) ) e “A extensão é um *atributo* de Deus [...]” (ESPINOSA, 2010, p. 83, parte 2, prop. 2, grifo nosso) (“Extensio *attributum* Dei est [...]” (ESPINOSA, 2010, p. 82, pars II, prop. II, grifo nosso) ).

<sup>34</sup> “[...] quamvis duo attributa realiter distincta concipiuntur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere. [...] Longe

Espinosa, como se vê, põe-se contra a exclusividade de atributo da substância defendida por Descartes de maneira categórica. Para ele, nada impede que uma substância tenha mais de um atributo. Pelo já visto, isso seria inconcebível aos olhos de Descartes, pois seria admitir que uma mesma coisa tem uma natureza indivisível e, ao mesmo tempo, divisível, simples e, ao mesmo tempo, composta. Ou uma coisa é indivisível, ou é divisível, isto é, ou é pensante, como Deus e a alma, ou é extensa, como o corpo. Ora, tampouco Espinosa, parece, concordaria com essa duplicidade de naturezas díspares numa mesma substância. Afinal, tratar-se-ia de uma única e mesma coisa. Sua posição antagônica se baseia, portanto, numa crítica ao que Espinosa entende como pressuposto da exclusividade de atributo cartesiana, ou seja, à compreensão de Descartes de que a extensão é, por natureza, divisível, composta.

Após ter demonstrado, na proposição 14, que só há uma substância, Deus, a substância absolutamente infinita<sup>35</sup>, que é causa de si e causa de todas as outras coisas, na proposição 15, Espinosa esforça-se por demonstrar que todas as coisas existem em Deus: “*Proposição 15*. Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (ESPINOSA, 2010, p. 31, prop. 15, grifo do autor)<sup>36</sup>. Evidentemente, isso significa assumir que também a extensão existe em Deus e não pode existir nem ser concebida sem Deus.

Espinosa, porém, demonstrou anteriormente que “uma substância absolutamente infinita é indivisível” (ESPINOSA, 2010, p. 29, prop. 13)<sup>37</sup>. Portanto, ele só pode assumir a extensão como algo existente por e em Deus, se se opuser ao pressuposto da divisibilidade da substância extensa, que seria contrário à noção da indivisibilidade divina. Afinal, como algo indivisível poderia ser causa de algo divisível ou, o que é ainda mais grave, como algo indivisível poderia apresentar-se sob um atributo divisível, isto é, como coisa composta? Espinosa elabora sua crítica à tese da divisibilidade da extensão no escólio da proposição 15. Concentrar-nos-emos aqui, portanto, nesse trecho.

---

[...] abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere.” (ESPINOSA, 2010, p. 22, prop. X, sch.).

<sup>35</sup> “*Proposição 14*. Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância.” (ESPINOSA, 2010, p. 28, prop. 14, grifo do autor) (“*Propositio XIV*. Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.” (ESPINOSA, 2010, p. 28, prop. XIV, grifo do autor)).

<sup>36</sup> “Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.” (ESPINOSA, 2010, p. 30, prop. XV).

<sup>37</sup> “Substantia absolute infinita est indivisibilis.” (ESPINOSA, 2010, p. 28, prop. XIII).

A princípio, ele até faz uma concessão: de fato, Deus não tem uma corporalidade definida, isto é, uma figura extensa determinada, particular:

[...] se por corpo compreendemos toda quantidade que tenha comprimento, largura e profundidade, e que seja delimitada por alguma figura definida, nada poderia ser mais absurdo do que dizer isso a respeito de Deus, ou seja, de um ente absolutamente infinito (ESPINOSA, 2010, p. 31, prop. 15, esc.)<sup>38</sup>

Se assim fosse, Deus seria delimitado por outros da mesma natureza que a sua e seria, portanto, finito, contrariando a sua definição como ente absolutamente infinito<sup>39</sup>, já que ser delimitado por outro de mesma natureza é identificado por Espinosa nas definições justamente como finitude: “Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra de mesma natureza.” (ESPINOSA, 2010, p. 13, def. 2)<sup>40</sup>. Mas, segundo Espinosa, aqueles que sustentam tal tese vão longe demais ao excluírem por completo a extensão da natureza divina:

[...] ao mesmo tempo, no esforço por fazer essa demonstração [a respeito de Deus não possuir uma corporalidade particular], aduzem outras razões, as quais revelam claramente que excluem por completo a substância corpórea, isto é, extensa, da natureza divina, afirmando que ela foi criada por Deus (ESPINOSA, 2010, p. 31, prop. 15, esc.)<sup>41</sup>

Espinosa expõe as razões que, segundo ele, levam-nos a tal conclusão. A primeira delas diz respeito à concepção de que a extensão é, por natureza, composta: “[...] uma vez que a substância corpórea, enquanto substância, é constituída, como julgamos, de partes, eles negam que ela possa ser infinita e, conseqüentemente, que possa pertencer a Deus” (ESPINOSA, 2010, p. 33, prop. 15, esc.)<sup>42</sup>. A segunda razão exposta por Espinosa se baseia na passividade conferida à substância corpórea: “Deus [...], dizem eles, por ser um ente sumamente perfeito, não pode padecer, enquanto a

---

<sup>38</sup> “[...] quod per corpus intelligimus quamcumque quantitatem, longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam, quo nihil absurdius de Deo, ente scilicet absolute infinito, dici potest.” (ESPINOSA, 2010, p. 30, prop. XV, sch.).

<sup>39</sup> “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito [...]” (ESPINOSA, 2010, p. 13, def. 6) (“Per Deum intelligo ens absolute infinitum [...]” (ESPINOSA, 2010, p. 12, def. VI)).

<sup>40</sup> “Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest.” (ESPINOSA, 2010, p. 12, def. II).

<sup>41</sup> “[...] interim aliis rationibus, quibus hoc idem demonstrare conantur, clare ostendunt, se substantiam ipsam corpoream sive extensam a natura divina omnino remove, atque ipsam a Deo creata statuunt.” (ESPINOSA, 2010, p. 30, prop. XV, sch.).

<sup>42</sup> “[...] quod substantia corporea, quatenus substantia, constat, ut putant, partibus; et ideo eandem infinitam posse esse, et consequenter ad Deum pertinere posse negant.” (ESPINOSA, 2010, p. 32, prop. XV, sch.).

substância corpórea, por ser divisível, pode. Logo, segue-se que ela não pertence à essência de Deus” (ESPINOSA, 2010, p. 33, prop. 15, esc.)<sup>43</sup>. Pressuposto tanto para ser composto como para padecer é o ser divisível da extensão. O composto é sempre divisível em partes. O que padece sofre com a desintegração de suas partes, sendo levado à morte, ou ao menos com a ameaça de que isso ocorra, sendo, nesse caso, acometido pela dor. Como já visto, é justamente esse o motivo que dá Descartes para negar que Deus tenha o atributo da extensão ou, de maneira mais geral, que qualquer coisa pensante seja também corpórea e vice-versa.

Já que, por um lado, continua Espinosa, eles não podem associar a extensão com a natureza divina e, por outro lado, não podem negar a sua evidente existência<sup>44</sup>, a única saída que lhes resta é apelarem para a noção de criação da substância extensa pela substância divina, visto que afirmar que ela existe por si mesma, sem ter sido causada por outra coisa, seria negar que Deus é a causa de todas as coisas. Tal alternativa aparentemente resolve o impasse, mas dá origem a um outro, o da causa transitiva. Recorre-se à causalidade, mas, ainda assim, permanece sem explicação como Deus pôde criar algo que é, em princípio, diverso da sua natureza. A noção de causa transitiva é atacada por Espinosa logo nas primeiras proposições da primeira parte da *Ética* (2010), mais especificamente, na segunda e na terceira, por meio das quais ele se esforça por demonstrar que a transitividade é impossível: “Duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm de comum entre si.” (ESPINOSA, 2010, p. 15, prop. 2)<sup>45</sup> e “No caso de coisas que nada têm de comum entre si, uma não pode ser causa de outra.” (ESPINOSA, 2010, p. 15, prop. 3)<sup>46</sup>. Para haver relação causal entre duas coisas, elas devem compartilhar a mesma natureza, por meio da qual é possível que uma produza a outra. Toda relação de causa e efeito pressupõe uma espécie de herança de natureza ontológica da causa para o efeito. Para Espinosa, não é possível que uma substância produza outra e não lhe transmita aquilo que é próprio dela, como seria o caso da criação da substância extensa por um ato da substância divina. O argumento espinosano

---

<sup>43</sup> “Deus [...], inquiet, cum si tens summe perfectum, pati non potest; atqui substantia corpórea, quandoquidem divisibilis est, pati potest; sequitur ergo, ipsam ad Dei essentiam non pertinere.” (ESPINOSA, 2010, p. 32, prop. XV, sch.).

<sup>44</sup> De qualquer modo, há aqueles, como Berkeley e Leibniz, que defendem que a extensão, ou corporalidade, ou ainda matéria, não possui estatuto ontológico de substância, sendo apenas algo derivado de outra coisa, esta, sim, com estatuto de substância.

<sup>45</sup> “Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent.” (ESPINOSA, 2010, p. 14, prop. II).

<sup>46</sup> “Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius cause esse non potest.” (ESPINOSA, 2010, p. 14, prop. III).



que funda a tese da necessidade de homogeneidade ontológica para uma relação causal parece encontrar-se no quinto axioma: “5. Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra” (ESPINOSA, 2010, p. 15, ax. 5)<sup>47</sup>. Para Espinosa, o conhecimento do efeito envolve o conhecimento da causa e é por ela concebida. Noutras palavras, o que está no efeito tem de estar já presente na causa. Uma coisa não produz algo fora da sua natureza. É a sua natureza mesma o que se afirma no efeito. Ora, uma coisa extensa, conseqüentemente, tem que ter como causa algo que já contenha de alguma maneira a extensão. Portanto, a tese da criação divina da substância extensa é, para Espinosa, tão absurda quanto a tese da divisibilidade da extensão. Partindo de um erro, o da divisibilidade da extensão, chegou-se a outro, o da causa transitiva.

A origem de todos esses erros está, afirma Espinosa, basicamente, na infundada suposição de que a extensão seja constituída de partes:

[...] quem estiver disposto a examinar cuidadosamente a questão verá que todos aqueles absurdos [já supracitados] [...], em virtude dos quais se quer concluir que a substância extensa é finita, não se seguem, de maneira alguma, da suposição de uma quantidade infinita, mas da suposição de uma quantidade infinita mensurável e composta de partes finitas (ESPINOSA, 2010, p. 33-5, prop. 15, esc.)<sup>48</sup>.

O conceito de *infinitude*, assim como o propõe Espinosa, parece significar justamente uma negação de toda finitude e, conseqüentemente, de toda partição da coisa. Não se trata de uma mensuração de partes que não tem fim, mas, simplesmente, de uma coisa avessa à divisão por sua própria natureza. O infinito, segundo Espinosa, não pode resultar do finito, como soma dele. Afirmar, portanto, que a substância extensa é, por natureza, infinita significa, basicamente, afirmar que ela não pode ser divisível, porquanto não é composta de partes: “Uma substância absolutamente infinita é indivisível. [...] *Escólio*. Compreende-se, de maneira mais simples, que a substância é indivisível apenas pela consideração de que a sua natureza não pode ser concebida a não

---

<sup>47</sup> “5. Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra” (ESPINOSA, 2010, p. 15, ax. 5) (“V. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.” (ESPINOSA, 2010, p. 14, prop. 14)).

<sup>48</sup> “[...] si quis rem recte perpendere velit, videbit, omnia illa absurda [...], ex quibus concludere volunt, substantiam extensam finitam esse, minime ex eo sequi, quod quantitas infinita supponatur, sed quod quantitatem infinitam mensurabilem et ex partibus finitis [sic] conflari supponunt.” (ESPINOSA, 2010, p. 32-4, prop. XV, sch.).

ser como infinita” (ESPINOSA, 2010, p. 29, prop. 13, grifo do autor)<sup>49</sup>. A indivisibilidade decorre necessariamente da infinitude. Pressupor partes de uma coisa infinita seria afirmar que ela não é infinita por si mesma, porquanto é posterior às suas partes:

Se [...] desejam concluir, por meio desse absurdo, que a substância extensa deve ser finita, eles não agem, em nada diferentemente de quem, por ter inventado que o círculo tem a propriedade do quadrado, concluísse que o círculo não tem um centro, desde o qual todas as retas traçadas até a circunferência são iguais. (ESPINOSA, 2010, p. 35, prop. 15, esc.)<sup>50</sup>

Por pressuporem partes, julgam improcedente que a extensão pertença à natureza divina, pois o padecer e o ser composto que decorrem de sua divisibilidade não condizem com a natureza de Deus. Ou a substância é infinita como Deus, ou é composta de partes. Trata-se de afirmações excludentes.

Espinosa oferece, então, uma prova da indivisibilidade da extensão com a qual pretende atingir em cheio a posição de Descartes em favor da suposta divisibilidade da matéria. Trata-se de uma prova *a posteriori*:

[...] se a substância corpórea pudesse ser dividida de maneira tal que as suas partes fossem realmente distintas, por que, então, uma dessas partes não poderia ser aniquilada, com as outras permanecendo, como antes, ligadas entre si? E por que devem todas acomodar-se de forma a não haver vácuo? É verdade que, falando-se de coisas que realmente são distintas entre si, uma pode existir sem a outra e manter sua situação. Como, entretanto, na natureza, não há vácuo [...], todas as partes devendo juntar-se, ao contrário, para que não haja vácuo, segue-se, igualmente, que essas partes não podem realmente se distinguir, isto é, que *a substância corpórea, enquanto substância, não pode ser dividida*. (ESPINOSA, p. 35, prop. 15, esc., grifo nosso)<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> “Substantia absolute infinita est indivisibilis. [...] *Scholium*. Quod substantia sit indivisibilis, simplicius e hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi nisi infinita.” (ESPINOSA, 2010, p. 28, prop. XIII, grifo do autor).

<sup>50</sup> “Si [...] ipsi ex suo hoc absurdo concludere tamen volunt, substantiam extensam debere esse finitam, nihil aliud hercle faciunt, quam si quis ex eo, quod finxit, circulum quadrati proprietates habere, concludit, circulum non habere centrum, ex quo omnes ad circumferentiam ductae lineae sunt aequales.” (ESPINOSA, 2010, p. 34, prop. XV, sch.).

<sup>51</sup> “[...] si substantia corporea ita posset dividi, ut eius partes realiter distinctae essent, cur ergo una pars non posset annihilari manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis? et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse et in suo statu manere potest. Cum igitur vacuum in natura non detur [...], sed omnes partes ita concurrere debent, ne detur vacuum, sequitur hinc etiam, easdem non posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi.” (ESPINOSA, 2010, p. 34, prop. XV, sch.).

Espinosa sustenta que a noção de extensão particularizada, portanto, divisível, pressupõe uma independência ontológica entre as suas partes. Se a substância corpórea fosse realmente divisível, no sentido forte, isto é, enquanto substância (*qua* substância), seria composta de partes e uma parte poderia simplesmente extinguir-se sem afetar a existência das partes contíguas. Dar-se-ia, assim, o vácuo, já que elas seriam ontologicamente desconexas. Partes contíguas continuariam existindo ao lado do vazio originado da extinção da parte não mais existente. Para isso ocorrer, porém, deveria ser possível o vácuo<sup>52</sup>. Mas esse não é o caso, de acordo com Espinosa<sup>53</sup>. Segundo ele, o fato de não haver vácuo, portanto, mostra que a divisibilidade da substância corpórea é impossível no que diz respeito à substância extensa mesma. Não há vácuo, pois a natureza indivisível da extensão impede que ela se divida em partes e se produza o vazio entre elas. Em suma, não há vácuo, pois a extensão é, por natureza, indivisível, pois a extensão, por natureza, não tem partes.

De fato, dirá Espinosa, concebemos partes da substância extensa, mas elas não se distinguem substancialmente:

[...] se consideramos a quantidade tal como existe na imaginação, o que fazemos com mais facilidade e frequência, ela nos parecerá finita, divisível e composta de partes. Se a consideramos, entretanto, tal como ela existe no intelecto e a concebemos enquanto substância, o que fazemos com mais dificuldade, então [...], ela nos parecerá infinita, única e indivisível” (ESPINOSA, 2010, p. 35, prop. 15)<sup>54</sup>

Verdadeiramente considerada, a substância extensa não admite divisibilidade, pois, tomada em sentido geral, não como um modo finito da extensão, é sempre uma e a mesma substância extensa. Não é possível nem mesmo falar de extinção de uma parte da extensão. Em qualquer mudança, trata-se tão somente de uma *modificação*<sup>55</sup> da

---

<sup>52</sup> Poder-se-ia, talvez, concluir que se trataria de um mundo composto não só de partículas da extensão, mas, também, de vazio. Seria, portanto, um mundo misto. As primeiras seriam criações de Deus. No entanto, donde o vazio?

<sup>53</sup> Há que se atentar aqui, evidentemente, para o contexto científico do século XVII. Além disso, é de se questionar se Espinosa não aceitaria o vazio entre os astros também como um modo da extensão, porquanto essencialmente extensa. De fato, há uma extensão entre o Sol e a Terra, por exemplo. Faz-se necessária uma análise mais aprofundada da questão.

<sup>54</sup> “Si [...] ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum [...] infinita, unica et indivisibilis” (ESPINOSA, 2010, p. 35, prop. XV, sch.).

<sup>55</sup> O termo parece adequar-se bem ao vocabulário espinosano. Trata-se de uma modificação da substância extensa, pois um modo, termo usado por Espinosa para referir-se a algo que existe em outra coisa, isto é,

mesma extensão, de transformação de uma determinada coisa extensa em outra, o que Espinosa ilustra com o exemplo da água:

[...] a matéria é, em todo lugar, a mesma, e [...] nela não se distinguem partes, a não ser enquanto a concebemos como matéria afetada de diferentes maneiras, motivo pelo qual suas partes se distinguem apenas *modalmente e não realmente*. Por exemplo, concebemos que a água, enquanto água, se divida, e que suas partes se separem umas das outras, mas não enquanto substância corpórea, pois, enquanto tal, ela não se separa nem se divide. Além disso, a água, enquanto água, é gerada e se corrompe, mas enquanto substância não é gerada nem se corrompe. (ESPINOSA, 2010, p. 37, prop. 15, esc., grifo nosso)<sup>56</sup>

Tome-se o caso em que a água é dividida em dois recipientes diferentes. No que diz respeito ao modo extenso específico da água, pode-se dizer que ela foi dividida e se separou em duas partes. No entanto, o que a separou, isto é, os vidros dos seus respectivos recipientes, é também um modo da extensão. Portanto, não se pode dizer que há uma divisão substancial da coisa, mas somente uma divisão de modos da extensão mesma, ou seja, uma divisão *qua modo*. A extensão mesma permanece plena, indivisível, sem partes, sempre a mesma, ininterrupta, como um *continuum*.

O exemplo do corpo humano fornecido por Descartes anteriormente parece servir aqui. Uma determinada configuração de membros constitui um determinado corpo e a sua morte, resultante do desmonte dessa específica configuração de membros, embora decreta o seu fim como corpo específico, não implica uma desintegração da extensão mesma. Substancialmente, a extensão não se extingue com o perecimento de uma configuração de membros.

Nota-se aqui que Espinosa parece equilibrar a indivisibilidade substancial com a divisibilidade modal da extensão. Desse modo, Espinosa está de acordo com a possível objeção apresentada por Dutton a Descartes a respeito do enfraquecimento da divisibilidade da extensão com base na letra do próprio Descartes. Por ser um atributo de Deus, causa de todas as coisas, até das extensas, a extensão não pode ser, enquanto substância, divisível, assim como Descartes entende que, sendo criação de Deus, ela

---

na substância (ESPINOSA, 2010, p. 12-3, def. 5), perece e dá origem a outro modo. A substância *modifica-se*, mas jamais se extingue.

<sup>56</sup> “[...] materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde eius partes *modaliter* tantum distinguuntur, *non autem realiter*. Ex. gr. aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus eiusque partes ab invicem separari; at non, quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque separatur neque dividitur. Porro aqua, quatenus aqua, generatur et corrumpitur; at, quatenus substantia, nec generatur, nec corrumpitur” (ESPINOSA, 2010, p. 36, prop. XV, sch., grifo nosso).

também contém em si a marca da incorruptibilidade do criador e, portanto, mantém a sua integridade ontológica. Se a divisibilidade só é possível no que diz respeito aos modos da extensão e não à substância extensa mesma, não parece restar argumento que justifique a contrariedade entre os atributos, posto que, enquanto substância, a extensão apresenta a mesma indivisibilidade que compete ao atributo do pensamento, sendo ambos infinitos em seu gênero. Portanto, a tese da exclusividade de atributo, conclui Espinosa, não se sustenta e não há contrariedade entre atributos, isto é, uma coisa pensante pode ser extensa e uma coisa extensa pode ser pensante. Um atributo não exclui o outro.

#### **4. Distinção, mas não exclusividade: considerações finais**

Destarte, Espinosa crê refutada a tese da distinção forte entre pensamento e extensão. Assim como o pensamento, a extensão também é infinita e indivisível e, por meio deles, a substância não pode ser dividida: “*Proposição 12*. Não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida” (ESPINOSA, 2010, p. 29, prop. 12, grifo do autor)<sup>57</sup>.

Espinosa mantém uma distinção entre eles, mas ela se revela muito mais sutil. De fato, ao negar a divisibilidade da extensão, parece que não resta mais nenhum fator forte de diferenciação. A distinção acaba, pois, por repousar somente no fato de que um atributo é concebido sem a mediação do outro, mas isso, segundo Espinosa, não é suficiente para afirmar a exclusividade do atributo de uma substância. O máximo que pode ser dito a respeito dos diversos atributos é que “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo” (ESPINOSA, 2010, p. 23, prop. 10)<sup>58</sup>. A distinção de atributos, nesses termos, porém, não impede a sua coexistência num único ser. É importante notar que Espinosa parece valer-se aqui do Princípio de Identidade dos Indiscerníveis, segundo o qual revelam-se como uma e mesma coisa coisas supostamente diferentes para as quais não se encontra nenhum elemento distintivo. No caso em questão, ainda que Espinosa defenda, como Descartes, que um atributo é concebido separadamente do outro, não há fator positivo de distinção que legitime a contrariedade entre eles. Se não há um tal fator, levando-se em conta que podem,

---

<sup>57</sup> “*Propositio XII*. Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.” (ESPINOSA, 2010, p. 28, prop. XII, grifo do autor).

<sup>58</sup> “*Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.*” (ESPINOSA, 2010, p. 22, prop. X).

portanto, dizer respeito à mesma substância por não serem contrários, Espinosa conclui que, nesse caso, exprimirão uma única essência, ainda que cada um à sua maneira. Desse modo, a diversidade de atributos não funda a incompatibilidade entre eles.

É importante levar em consideração que, superando a contrariedade de substâncias, Espinosa condiciona a quantidade de atributos ao grau de realidade da coisa: “*Proposição 9*. Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem.” (ESPINOSA, 2010, p. 23)<sup>59</sup>. Atributos não só podem existir numa mesma substância, como também indicam, por sua quantidade, o grau de realidade de uma coisa. Assim, no caso de uma substância absolutamente infinita, sumamente perfeita<sup>60</sup>, ela consistirá de infinitos atributos, como consta na própria definição espinosana de Deus: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos” (ESPINOSA, 2010, p. 13, def. 6)<sup>61</sup>.

Tratando-se, pois, de uma única coisa com diferentes atributos<sup>62</sup>, ou seja, de uma só realidade, Espinosa conclui que haverá uma correspondência necessária entre os seus atributos, revelando-se tal correspondência, outrossim, naquilo que se segue da sua natureza, isto é, nos seus modos:

A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas. [...] a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma substância, que se exprime, entretanto, de duas maneiras. [...]. Por exemplo, um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma só e mesma coisa, explicada por atributos diferentes. Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras.” (ESPINOSA, 2010, p. 87, prop. 7)<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> “*Propositio IX*. Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.” (ESPINOSA, 2010, p. 22).

<sup>60</sup> “Por realidade e por perfeição entendo a mesma coisa.” (ESPINOSA, 2010, p. 81, ax. 6) (“Per realitatem et perfectionem idem intelligo.” (ESPINOSA, 2010, p. 80, ax. VI) ).

<sup>61</sup> “Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis [...]” (ESPINOSA, 2010, p. 12, def. VI).

<sup>62</sup> “[...] Deus é uma coisa pensante.” (ESPINOSA, 2010, p. 81, parte 2, prop. 1) (“[...] Deus est res cogitans.” (ESPINOSA, 2010, p. 80, pars II, prop. I) ). “[...] Deus é uma coisa extensa.” (ESPINOSA, 2010, p. 83, parte 2, prop. 2) (“[...] Deus est res extensa.” (ESPINOSA, 2010, p. 82, prop. II) .)

<sup>63</sup> “Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. [...] substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. [...]. Ex. gr. circulus in natura existens et idea circuli existentes, quae etiam in Deo est, una eademque est res, quae per diversa attributa explicatur. Et ideo sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis,

Deus é uma coisa pensante e, ao mesmo tempo, uma coisa extensa. Todo modo do pensamento e da extensão tem Deus como causa primeira e exprime uma só realidade. Logo, conclui Espinosa, toda ideia, um modo do atributo do pensamento, tem um modo do atributo da extensão que lhe é equivalente, o qual, de fato, não é outro em relação a ela. São uma e mesma coisa entendida sob atributos diferentes<sup>64</sup>. Por dizerem respeito ao mesmo ser, há uma equivalência entre a ideia e o corpo que é seu objeto e é impossível uma disparidade entre a conexão causal entre ideias e a conexão causal entre coisas, isto é, é impossível que a realidade se dê de uma determinada maneira num atributo e de outra noutro. De fato, a conexão causal de um atributo não interfere na conexão causal do outro: “[...] um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.” (ESPINOSA, 2010, p. 13, def. 2)<sup>65</sup>. Mas a distinção entre pensamento e extensão com base nisso, isto é, nessa *indiferença* entre eles, não é suficiente para desvincular uma sequência causal da outra, de modo que a consonância entre os modos de um e de outro se mantém, devendo-se isso ao fato de serem atributos de um mesmo ser, Deus, causa de todos os modos do pensamento, da extensão e de qualquer outro atributo.

Podemos concluir, portanto, que, em oposição à distinção forte de atributos defendida por Descartes, a distinção de atributos de Espinosa, ainda que minimamente garantida pela noção de que atributos são concebidos separadamente um do outro, enfraquece-se a tal ponto que permite a Espinosa afirmar que uma substância pode ter mais de um atributo e que, tratando-se de uma só coisa, haverá uma total correspondência entre os atributos que exprimem a essência dessa coisa. Assim, da recusa da contrariedade de atributos resultante da distinção forte entre, Espinosa passa à

---

sive sub alio quocumque concipiamus, unum eundemque ordinem sive unam eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus,” (ESPINOSA, 2010, p. 86, prop. VII).

<sup>64</sup> “*Proposição 13*. O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa.” (ESPINOSA, 2010, p. 97) (“*Propositio XIII*. Obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud.” (ESPINOSA, 2010, p. 96) ). O mesmo se dá com outros seres: “[...] tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos, animados. [...] Portanto, tudo quanto dissemos da ideia do corpo humano deve necessariamente dizer-se da ideia de qualquer coisa.” (ESPINOSA, 2010, p. 97) (“[...] ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. [...] adeo, quicquid de idea humani corporis diximus, id de cuiuscumque rei idea necessario dicendum est.” (ESPINOSA, 2010, p. 96) ). A respeito de tal passagem, Della Rocca (2011) conclui: “Spinoza, é claro, é um pansiquista – para ele, cada coisa é animada em certo grau [...]” (p. 248). Toda coisa tem uma ideia correspondente a ela, ou seja, toda coisa tem uma mente, mesmo que tal mente não envolva consciência.

<sup>65</sup> “[...] corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.” (ESPINOSA, 2010, p. 12, def. II).

defesa da tese da correspondência entre atributos possibilitada pelo enfraquecimento da distinção entre eles.

## Referências

- DELLA ROCCA, M. Psicologia metafísica de Spinoza. In: GARRETT, D. (org.). *Spinoza*. Tradução de: Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, p. 245-332, 2011. (Série: Companions & Companions).
- DESCARTES, R. Notae in programma. In: ADAM, C.; TANNERY, P. (org.). *Oeuvres de Descartes*: Epistola ad. G. Voetius, Lettre Apologetique, Notae in programma. Paris: Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur, 1905.
- \_\_\_\_\_. Meditationes de prima philosophia. In: ADAM, C.; TANNERY, P. (org.). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983.
- \_\_\_\_\_. Principia philosophiae. In: ADAM, C.; TANNERY, P. (org.). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia*. Tradução de: Ana Cotrim e Heloísa da Graça Burati. 2ª ed. São Paulo: Rideel, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Meditações metafísicas*. Tradução de: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão e Homero Santiago. Introdução e notas: Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- DUTTON, B. Descartes's Dualism and the One Principal Attribute Rule. In: *British Journal For The History Of Philosophy*, [S.L.], v. 11, n. 3, p. 395-415, ago. 2003. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/0960878032000119646>.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução de: Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. Edição bilíngue: latim-português.
- LEVY, L. O conceito cartesiano de atributo principal. In: *Estudos de Filosofia Moderna*, [S.L.], p. 69-79, jan. 2011. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.1.4322.0727>.
- WOOLHOUSE, R. S. *Descartes, Spinoza, Leibniz: The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*. London: Routledge, 1993.

*Recebido em: 20/09/2020*  
*Aprovado em: 11/02/2021*