

O Problema da Substância em Spinoza e Whitehead¹

David Bidney^{NT-1}

Tradução:
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Edval de Souza Barros

I

No seu livro *Process and Reality* e *Science and the Modern World*, o professor Whitehead reconhece explicitamente que a sua metafísica tem íntima relação com a de Spinoza. Então, ele escreve:

A filosofia do organismo está intimamente aparentada ao esquema do pensamento de Spinoza. Mas difere deste pelo abandono das formas de pensamento sujeito-predicado, no que diz respeito às pressuposições de que esta forma é a corporificação direta da caracterização última do fato. Um resultado é que o conceito substância-qualidade é evitado e que a descrição morfológica é substituída pela descrição do processo dinâmico (P.R. 10).

Similarmente em *Science and the Modern World* (102-103) ele diz:

Na analogia com Spinoza sua substância única é para mim a única atividade subjacente da realização individualizando a si mesma nas pluralidades entrelaçadas dos modos. Assim o fato concreto é processo. Sua análise primária está na atividade subjacente à apreensão e na realização dos eventos apreensíveis.

As passagens acima citadas fornecem ampla evidência do reconhecimento por parte de Whitehead da similaridade entre seu sistema metafísico e o de Spinoza. Será meu objetivo no que segue tornar explícito apenas aquilo no qual a relação entre os seus esquemas de pensamento repousa e o que constitui suas diferenças fundamentais. A tese principal que tentarei sustentar é que há um conflito de tradições filosóficas na base da metafísica de Spinoza e Whitehead, e que todos os problemas da metafísica de Spinoza reaparecem nos trabalhos de Whitehead de uma maneira mais acentuada. Com este objeto em mente eu penso ser melhor selecionar para discussão aqueles conceitos do pensamento de Spinoza aos quais Whitehead dirigiu sua atenção.

A substância de Spinoza é também Deus ou o ser mais perfeito. À substância infinita ou Deus é permitida a realidade “eminente” final para além daquela dos modos finitos ou acidentes. O princípio sobre o qual este raciocínio é baseado é aquele da inseparabilidade da perfeição e realidade - uma doutrina que identifica Spinoza com todos os outros filósofos da Grande Tradição. Eu sugiro que todas as provas da existência de Deus em Spinoza podem ser expressas em duas breves teses: Primeira, existência é um atributo da essência de um ser mais perfeito - o qual é sua definição de *causa sui* e uma doutrina que ele tem em comum com Santo Anselmo. Segundo, perfeição determina existência, ou mais elaboradamente a perfeição é anterior na realidade ao vir-a-ser e isto é o que determina a existência atual do ser. Assim se alguma coisa existe, o ser mais perfeito ou infinitamente perfeito existe. O que eu gostaria de enfatizar aqui é que ambas as teses de Spinoza podem ser reduzidas à única proposição que perfeição (ou valor) e existência (realidade) são inseparáveis².

Há uma importantíssima implicação na doutrina da perfeição de Spinoza. Se dissermos que quantidade de perfeição determina existência, segue-se daí que um ser infinitamente perfeito é mais real. Outro modo de chegar a esta mesma conclusão é começando com a noção que os atributos de uma substância constituem sua essência. Disto segue-se que quanto mais atributos uma substância tiver tanto maior é sua realidade, e que assim a substância constituída por infinitos atributos é mais real. A tese comum a ambos os argumentos é que somente uma substância ou ser infinito é mais real. A coisa finita pelo simples fato de sua finitude tem menos realidade^{NT-2}. Este pensamento, eu o tomo aqui, como a base do dito de Spinoza *Omnis determinatio negatio est* (I-8, esc. I^{NT-3}) - uma frase que é usualmente mal interpretada por comentadores que iniciam o estudo de Spinoza sob um viés hegeliano. Não é que qualquer forma ou categoria de ser envolve sua negação como Hegel argumentaria, mas que uma determinada forma de ser é pela sua verdadeira natureza uma limitação ou negação do ser infinitamente perfeito. Em suma, a tese spinozista é que o infinito é anterior em natureza ao finito³.

Eu escolhi o espaço-tempo para elaborar este ponto porque o considero como constituindo uma das diferenças fundamentais entre Spinoza e Whitehead, assim como entre toda *philosophia perennis* e as filosofias relacionísticas modernas⁴. Uma implicação direta do princípio da primazia do processo de Whitehead é que valor ou perfeição não está intrinsecamente vinculado à natureza da realidade. Valores, como exemplificados em várias formas temporais e finitas do ser, podem emergir ou evoluir no tempo, mas processo como tal, diferentemente da substância de Spinoza, não é essencialmente constituído por valores-atributos. Em seu *Adventures of Ideas* Whitehead fez algumas afirmações explícitas sobre seus efeitos. Ele escreve: *Toda a realização é finita e não há perfeição que seja realização de todas as perfeições* (p. 330). E de novo (p. 357):

Toda ocasião é em sua própria natureza finita. Não há totalidade que seja a harmonia de todas as perfeições. Tudo que se realiza em alguma ocasião de experiência necessariamente exclui a miríade infinita de possibilidades contrárias. Há sempre outras que poderiam ter sido e não são. Esta finitude não é o resultado do mal ou da imperfeição. Ela resulta do fato de que há possibilidades de harmonia as quais ou produzem males a ponto de se realizarem ou são incapazes de tal conjunção.

Aqui vemos que Whitehead segue a tradição grega e não a hebraico-cristã. Para ele, como para Platão e Aristóteles, um evento de fato é aquele que tem alguma forma definida. O infinito é amorfo, aquele ao qual falta toda determinação e portanto toda atualidade. Aqui de acordo com Whitehead não pode haver um ser infinitamente perfeito que seja a realização de todas as perfeições. Perfeição é alguma coisa que pode ser atribuída apenas a certas formas finitas de ser.

A razão para esta fundamental diferença entre os gregos e Whitehead por um lado, e Spinoza e os Escolásticos por outro, são as suas diferentes concepções da natureza da realidade última. Para Spinoza a essência da substância consiste não em uma forma particular mas em seus atributos. Portanto quanto maior o número de atributos pelos quais uma substância expressa seu poder e realidade, mais perfeita esta substância. Assim o ser mais perfeito ou Deus é um ser constituído por todos ou infinitos atributos (I-9;I-

11). A infinitude do ser não significa indeterminação ou falta de características definidas. Infinitude significa plenitude absoluta do ser. Neste respeito o infinito da tradição hebraico-cristã difere do infinito dos gregos, o TO APEIRON ou o indefinido de Platão, o qual é meramente o receptáculo das formas do ser mas em si mesmo falta toda a eficácia causal ou atualidade. Whitehead, como Platão, concebe todo ser como dependente de alguma forma finita. São estas formas que limitam o ilimitado e produzem um ser determinado e ordem e harmonia..

II

Antes de analisar mais detidamente a idéia de Deus em Spinoza e Whitehead, é melhor fazer algumas observações sobre a natureza da substância, para ver nossos problemas em sua perspectiva apropriada.

Os primeiros filósofos jônicos perguntavam-se: do que a natureza era feita? Eles davam várias respostas, cada um escolhendo alguma substância da experiência sensível que imaginavam podia ser a fonte de todas as coisas, tais como água, ar, etc. O ponto que gostaria de enfatizar aqui é que, uma vez que começamos com a noção de substância como substrato permanente de todas as formas particulares do ser, conceberemos necessariamente todas as coisas particulares em alguma medida como modos ou modificações da substância contínua e como não tendo existência independente daquela substância.

Platão e Aristóteles, como eu os interpreto, diferiam dos filósofos jônicos na medida que eram dualistas metafísicos. Eles fizeram uma separação bem definida entre os princípios formais e materiais da natureza, e então foram forçados a juntá-los de novo como apareciam na natureza. Platão concebeu o reino das Formas ou Idéias como participando de algum modo no mundo da mudança ou fluxo. Se seguirmos a narrativa do *Timæus*, havia formas ou limites de algum modo limitando o indefinido ou ilimitado. Aristóteles também, a despeito da sua crítica a Platão por separar a forma das coisas particulares, não podia evitar sua bifurcação metafísica. Em última instância, para ele, a forma mais elevada do ser é Deus ou a Forma Pura; a mais inferior de ser é a Matéria Primeira (Hyle) a qual tem um mínimo de forma⁵. Matéria é aquilo que possui a potencialidade para tornar-se todas as coisas; forma é aquilo que constitui a essência ou ser das coisas. É verdade que no que tange às coisas particulares Aristóteles insistiu sobre uma união inseparável de forma e matéria e se opôs à doutrina platônica das formas universais. O que eu gostaria de sugerir aqui é que ao fim, Aristóteles também, já que trabalhou com os dois princípios últimos de matéria e forma, não podia superar este dualismo fatal.

A idéia que gostaria de enfatizar aqui é que a razão pela qual tanto Platão quanto Aristóteles insistiram na distinção entre matéria e forma é que adotaram a tese de Parmênides, qual seja, que o ser deve ser imutável e eterno. Aquilo que alguma vez passou por um estado de vir-a-ser não pode ser chamado de ser. Portanto eles se opunham à doutrina de Heráclito na qual tudo flui. É por isso também que eles rejeitaram a tradição dos filósofos jônicos os quais sustentavam que há uma substância ou

matéria de todas as coisas. Se no mundo visível há mudança e movimento, a substância também deve passar por mudanças. De outro modo, se é forçado a dizer com Parmênides e Zenão que a mudança ou movimento é uma ilusão dos sentidos. Ao manter a permanência da forma a despeito da passagem da natureza, Platão e Aristóteles tentaram, embora sem sucesso, fazer justiça às exigências da razão e da experiência.

III

Esta lição, parece, não foi levada a sério por Spinoza e Whitehead; e isto explica a ambigüidade essencial de suas idéias. Spinoza, como se sabe, tentou superar o dualismo de Descartes propondo uma substância única constituída pelos atributos conhecidos de extensão e pensamento. Disto se seguiu, como o próprio Spinoza percebeu, que todas as coisas finitas e perceptíveis devem ser observadas ontologicamente como modos ou modificações daquela substância única infinita. Mas a percepção de uma substância absolutamente perfeita necessitava que esta seja plena e efetivamente realizada em todos seus aspectos e não sujeita a mudanças e processos temporais; e não seria este o caso se a substância infinita fosse o suporte imediato ou fonte dos modos. Eu considero ser este o significado das proposições da Ética de Spinoza (I-21-28) onde ele demonstra que *tudo que resulta da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve existir sempre e ser infinito* (I-21); e conclui (I-28) *qualquer coisa singular ou que seja finita e tem uma existência determinada, não pode existir nem ser determinada a agir se não é determinada a existir e agir por outra causa, a qual é também finita e tem existência determinada*.

Para superar esta dificuldade, Spinoza recorreu a vários expedientes. Ele invoca os Neoplatônicos e os Cabalistas em seu socorro; e eles lhe dizem que apenas com a introdução dos graus de emanção esta dificuldade pode ser resolvida. Donde surge a famosa distinção entre atributos, modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos, e modos finitos (Carta 64, para Schuller; KV I, cap. 9^{NT-4}). Os modos imediatos que seguem diretamente dos atributos são eternos, mas aqueles que estão mais distantes da fonte divina de perfeição carecem da potência ou poder da substância divina e portanto estão sujeitos à mudanças. Este argumento não satisfaz alguns correspondentes de Spinoza, e nos tempos modernos nenhum comentador perdeu a oportunidade de chamar a atenção do leitor para estas falhas. A doutrina da emanção que a literatura Neoplatônica normalmente associa aos graus do ser não pode ser adotada por Spinoza de forma consistente se ele pretende manter um Monismo essencial no qual todas as coisas finitas são modos ou modificações da substância divina.

Spinoza, contudo, era dotado de uma mente privilegiada e além disso era versado nas tradições filosóficas. Portanto ele reintroduziu a distinção aristotélica entre matéria e forma - mas, é claro, como um homem prudente, sem usar estes termos precisos. Ele preferiu ao invés disso empregar a terminologia de Bacon e distinguir entre *Natura Naturans* e *Natura Naturata* (KV II, cap. 9^{NT-5}; Ética I-29, esc.). Para Bacon, *Natura Naturans*, a natureza engendrando a natureza, é o princípio formal nas coisas (*Aforismos* II, 1,2^{NT-6}). *Natura Naturans* é a lei formal e universal ou a estrutura imanente nas coisas que determina

suas operações e propriedades. A coisa particular, como a observamos em suas relações com outras coisas, nada mais é do que o efeito, a *natura naturata*, ou natureza produzida, que deriva do princípio universal ativo presente nela. O princípio formal imanente nas coisas é eterno e imutável; porém as coisas particulares que são os efeitos da forma latente estão sujeitas a mudanças no tempo. No tratado de Spinoza *On the Improvement of the Understanding*^{NT-7} encontra-se a seguinte passagem (*Wild Edition*, pp. 39-40):

As essências das coisas particulares e mutáveis não devem ser deduzidas da sua série ou ordem da existência que não nos forneceria nada além de suas denominações extrínsecas, relações ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão muito longe de constituírem a essência íntima das coisas. Esta essência íntima deve ser buscada somente nas coisas fixas e eternas e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e de acordo com os quais todas as coisas particulares são feitas e ordenadas. De fato, estas coisas particulares e mutáveis dependem tão íntima e essencialmente das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas. Portanto, estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares, serão para nós, por sua presença e poder em toda parte, como que universais, ou gêneros das definições das coisas particulares e mutáveis, e como as causas próximas de todas as coisas^{NT-8}.

Embora não faltem agora ávidos comentadores que, ao lerem esta passagem, apontem suas semelhanças com o pensamento de Bacon, muito poucos tentaram demonstrar a conexão entre esta doutrina das formas e a teoria spinozista da *naturans* e *naturata*. Pelo contrário, pesquisas eruditas mas fúteis tem sido realizadas para traçar a história do termo na filosofia Escolástica, com todas terminando por demonstrar que, embora Spinoza use um termo ocasionalmente encontrado na literatura Escolástica, ele emprega o mesmo em um sentido diferente. Embora os Escolásticos às vezes falem de Deus como *Natura Naturans*, eles ainda O consideram como um ser que transcende a natureza, como o Criador da natureza, enquanto que para Spinoza *Natura Naturans* é um princípio imanente na natureza. Minha tese é que Spinoza simplesmente adotou o uso baconiano dos termos, mas, diferentemente de Bacon, tornou-os princípios metafísicos. Deus como *Natura Naturans* é simplesmente um princípio formal imanente na natureza como um todo; *Natura Naturata*, o mundo das coisas que dependem de Deus, não difere substancialmente Dele. Na própria substância se é contudo forçado a introduzir a distinção entre natureza passiva e ativa, de modo a permitir considerar um princípio formal que é constante e a fonte da ordem nos objetos sensíveis os quais estão sempre em devir e cessando de existir.

Devemos lembrar nesta conexão que a primazia da *Natura Naturans* implica que Deus ou natureza seja concebido como um ser concreto e individual de uma natureza definida e determinada. Isto significa que Deus deve ser concebido em última análise como finito porque, como já demonstramos, o formal e o finito são idênticos. Uma forma infinita, como Platão e Aristóteles verdadeiramente viram, é uma contradição. Spinoza tentou contornar sem muito esforço esta dificuldade identificando Deus como constituído por Seus atributos eternos e infinitos com *Natura Naturans* e o mundo dos modos finitos com *Natura Naturata*. Assim ele escreve (I-29, esc.): *Por Natura Naturante deve entender-se o que existe em si e é concebido por si, ou, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita.*

Agora minha alegação é que o princípio da *Natura Naturans* não pode ser aplicado de forma consistente à substância cuja essência é constituída por atributos. Duas teorias metafísicas inteiramente contrárias acerca da natureza da substância estão envolvidas. A substância enquanto constituída por atributos pode ser infinita e perfeita, precisamente porque lhe falta um princípio formal e determinante. Spinoza é forçada a readotar a metafísica da substância-atributo porque deseja manter seu Monismo metafísico. Logicamente, ao introduzir o conceito de *Natura Naturans*, ele introduziu um princípio formal e relacional que, considerado em si mesmo, à parte da *natura naturata*, não pode mais ser dito como uma substância efetiva qualificada por atributos.

Além disso, aumentando as dificuldades da situação, Spinoza não percebeu que sua metafísica não era de todo consistente com sua física. Ele recorreu à física democritiana e mecanicista de Galileu e Descartes. Sobre esta base, a união dos corpos é explicada como o resultado de partículas atômicas. As formas tornam-se secundárias; a forma é o resultado da união das partículas físicas, mas de modo algum determinam sua formação. Embora Descartes concebesse natureza como um *continuum* de extensão, ele continuou a falar de partículas e de qualidades primárias e secundárias como se a física atômica ainda continuasse de pé. Desde que ele também sustentava que as idéias constituíam uma substância distinta, ele concebeu o homem como composto de uma alma substancial e de um corpo mecanicista e assim confrontou-se com o problema da interação do corpo e da mente.

No que diz respeito a Spinoza, a situação é mais complexa. Na medida em que ele defendeu a doutrina de que a natureza era uma substância infinita, suas individualidades, como modos desta substância, tinham de ser relacionados internamente com esta substância, que determinava sua essência e existência. Este passo Spinoza recusou-se a dar. Ao invés, ele separou o mundo dos modos da substância infinita. Ele concebeu como Descartes o mundo sensível atuando de acordo com leis mecanicistas. Além disso, a partir da sua teoria baconiana das formas, *Natura Naturans* deveria ser o princípio determinante e formal da natureza como um todo. Em lugar disso o que vemos é a forma da natureza como alguma coisa secundária e derivada, dependente da combinação das coisas individuais. A doutrina acerca do mundo de Spinoza concebida a partir da física é melhor ilustrada pela seguinte passagem (II, lema VII precedente da proposição XIV^{NT-9}):

Se agora concebermos um outro, composto de vários indivíduos de natureza diversa, verificaremos que pode também ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, todavia, a sua natureza. Com efeito, uma vez que cada uma de suas partes é composta de vários corpos, cada uma poderá, portanto [pelo lema VII], sem qualquer mudança da sua natureza, mover-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente e, conseqüentemente, comunicar os seus movimentos às outras partes ora mais lentamente, ora mais rapidamente. Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, verificaremos que ele pode também ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança na sua forma. E, se continuarmos assim até o infinito, conceberemos facilmente que a Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade^{NT-10}.

Aqui vemos a natureza concebida como um indivíduo, tal como o resultado da comunicação das partes em movimento numa proporção definida de movimento e repouso. As partes não são concebidas como interna ou necessariamente relacionadas entre si, e a forma do todo de modo algum determina a ação das partes. Eu defendo que tal teoria física não é consistente com uma metafísica que dá a primazia para o princípio formal, nem é consistente com uma teoria Monística em que toda natureza é um *continuum* da substância imutável.

IV

Nos voltaremos agora para uma análise semelhante da metafísica de Whitehead. A tese geral que tentarei sustentar é que todas as dificuldades da metafísica de Spinoza retornam nas obras de Whitehead de forma mais séria. Consideremos:

Em todas as suas obras Whitehead repete e repete a lição que, como resultado da física moderna, não devemos mais conceber a natureza como constituída por substâncias inertes, estáticas. A teoria elétrica da matéria é que a matéria é essencialmente uma atividade, *quanta*^{NT-11} de energia. A noção de uma substância inerte qualificada por atributos deve ser abandonada e em seu lugar nós devemos pôr processos ou séries de ocasiões e eventos. Whitehead exprime essa doutrina clara e brevemente em seu panfleto, *Nature and Life*, onde diz: *Matéria tem sido identificada com energia e energia é atividade; o substrato passivo composto de unidades permanentes idênticas a si mesmas está sendo abandonado*. Ele é cuidadoso em frisar que não devemos incorrer na falácia da “localização simples”, pela observação de qualquer unidade de energia isolada de seu ambiente. Citando novamente: *Na concepção moderna o grupo de agitações o qual determina o que denominamos matéria está difuso em seu ambiente. Não há possibilidade de uma existência local auto-contida, destacável. O ambiente entra na natureza de cada coisa*.

Ocorre-nos agora a seguinte questão, qual é a relação entre as formas individuais de energia e a atividade cósmica que constitui o seu ambiente? Este processo de algum modo pode ser concebido como uma unidade? Parece-me que Whitehead, como Bergson, a despeito de suas repetidas críticas de categoria da substância é forçado a reintroduzi-la sob outro nome. Para ele o substrato último das coisas é energia de algum tipo. Processo ou energia é aquilo cuja natureza é agir - exatamente como em Descartes, que concebia a alma como aquela cuja natureza é pensar e portanto engloba aquilo que a alma pensa sempre. Em seu livro *Science and the Modern World* (102-3) Whitehead afirma sua posição claramente: *Na analogia com Spinoza sua substância única é para mim a única atividade subjacente de realização individualizando a si mesma em uma pluralidade encadeada de modos. - Cada evento é uma matéria individual de fato resultante da individualização da atividade subjacente*. Aqui vemos claramente que Whitehead, como Spinoza, postula um substrato do qual todas as coisas são modos, mas identifica este substrato com atividade.

As principais razões para a rejeição da categoria de substância por Whitehead são duas:

Primeira, há o argumento da Lógica e da Matemática o qual ele compartilha com Bertrand Russel. Em todos os seus trabalhos Whitehead deixa claro que se opõe a uma metafísica da substância-atributo e a uma lógica do sujeito-predicado. Ao invés disso, ele insiste que a filosofia deve se basear em uma lógica que confere a primazia às relações ou estrutura e não a termos ou sujeitos. Similarmente na metafísica o princípio último deve ser uma atividade relacional e não alguma substância estática subjacente. Ele acredita que uma tal entidade como processo, mudança, ou devir, é a realidade última que serve como o suporte da relação entre os vários eventos ou ocasiões que emergem no tempo do processo cósmico. Assim como na lógica é a forma relacional da proposição que determina a função de verdade do termo variável, na metafísica, processo ou criatividade é o princípio relacional que constitui a realidade como um *continuum*.

Segunda, há o argumento bergsoniano da Intuição e da Teoria da Evolução Criativa. Bergson em suas *Introduction to Metaphysics* e *Creative Evolution* revela-nos muito claramente a pressuposição fundamental da filosofia relacionística moderna: Devir^{NT-12}, ele argumenta, é mais inteligível que ser. Isto, afirma, pode ser demonstrado se tivermos em mente o fenômeno do movimento. Movimento não é uma série de posições estáticas de coisas. É essencialmente uma certa duração de fluxo. Esta duração pode ser analisada para os objetivos de ação em uma série de etapas ou posições. Quando alguém tenta assim proceder envolve-se em todos os paradoxos de Zenão. Similarmente a partir do Devir ou Processo nós podemos por abstração derivar várias formas estáticas de ser. Mas da noção de ser não se pode derivar a noção de devir. A este respeito, segundo Bergson e Whitehead, todas as filosofias do passado tem sido confundidas pela lógica aristotélica do sujeito-predicado e pela conseqüente metafísica da substância-atributo.

Como foi dito, a doutrina da primazia do devir sobre o ser depende da assunção que o devir é mais inteligível do que ser. Isto, eu gostaria de enfatizar, é uma assunção falaciosa. Há mais, eu diria, em um ser ativo que em um ser estático, há mais em um corpo em movimento do que em um corpo em uma série de posições estáticas; mas processo ou atividade distintos de um ser ou substância ao qual estes podem ser atribuídos é essencialmente ininteligível. Me parece que a observação de Whitehead em seu *Nature and Life* que *Sempre é possível trabalhar em um estado de completo contentamento com um irracionalidade definitiva* é bem ilustrada pelo caso dos filósofos relacionistas.

A compatibilidade da categoria de substância com a categoria de atividade é melhor demonstrada pela filosofia de Leibniz, cuja influência Whitehead reconhece. Leibniz, deve-se lembrar, se opunha à concepção cartesiana-espinozista de uma substância extensa contínua. Extensão por natureza era divisível e portanto, ele afirmava, a substância enquanto extensão não era realmente única. Assim ele concebeu a teoria das mônadas ou substâncias individuais as quais eram centros de atividade. A atividade de uma mônada ou unidade consistia em sua percepção ou representação do universo de outras mônadas.

Mônadas diferem de outras nas qualidades de suas percepções. Há graus de atividade. Percepção é a forma mais inferior de atividade e não envolve consciência. Corresponde ao estado de alguém quando desmaiado ou em sono profundo. Apercepção envolve consciência ou conhecimento reflexivo destes estados interiores e é a característica das almas. Posto sucintamente, os pontos seguintes são importantes nesta conexão. Primeiro, os constituintes últimos da realidade são substâncias individuais cuja essência consiste no caráter de sua experiência. Segundo, uma mônada não tem nada em comum com outra e não pode afetar a outra. Isto era o que Leibniz pretendia dizer ao afirmar que todas as mônadas não possuem janelas. Terceiro, cada mônada suporta ou representa o resto do universo como resultado de uma harmonia preestabelecida arranjada por Deus. Quarto, espaço ou extensão não é um atributo substancial ou real de uma mônada; é somente uma relação fenomenal entre substâncias. Quinto, toda natureza está essencialmente viva embora em diferentes graus. Sexto, cada mônada é internamente determinada.

Se agora examinarmos os escritos de Whitehead encontraremos certas semelhanças notáveis. Em seu *Concept of Nature*, ele concorda com Leibniz que espaço não é um atributo da realidade, mas somente uma relação entre eventos. Segundo, ele concorda que a natureza subjetiva ou formal última de cada evento consiste na apreciação de alguma experiência, embora defina experiência diferentemente. É claro, existem algumas diferenças entre os dois. Whitehead se opõe à teoria das substâncias plurais que Leibniz defende; ele concebe as mônadas leibnizianas como eventos ou modos de uma substância spinozista mais fundamental. Além disso, ele se opõe à teoria da substância “sem janelas” de que não interação entre coisas. As variações de Whitehead parecem consistir, primeiro, na postulação de relações internas entre vários eventos ao invés de relações internas entre as várias experiências de uma entidade qualquer. Portanto recusa a doutrina de uma harmonia preestabelecida e ao mesmo tempo concorda com Leibniz que cada evento, devido às suas relações internas, espelha o universo como um todo. Segundo, de acordo com Whitehead, as ocasiões atuais não possuem existência substancial por si mesmas; são modos ou efeitos do processo cósmico ou criatividade. Desta maneira ele interpreta as mônadas leibnizianas de uma maneira spinozista; retêm a doutrina de Leibniz segundo a qual a natureza das coisas consiste em sua atividade ou experiência, mas como Spinoza recusa dar às coisas individuais uma existência substancial por si mesmas. O próprio Whitehead resume sua posição claramente em *Process and Reality* (Pt. 2, ch. 2, p. 124):

Esta é uma teoria das mônadas, mas difere da de Leibniz quanto ao fato de suas mônadas mudarem. Na teoria orgânica elas meramente devêm. Cada criatura monádica é um modo do processo de “sentir” o mundo, de abrigar o mundo em uma unidade de sentimentos complexos em cada aspecto determinada. Tal unidade é uma ocasião atual - é a criatura última derivativa do processo criador.

Eu sugeri no parágrafo precedente que Whitehead está interpretando as mônadas leibnizianas de uma maneira spinozista. O mesmo pode ser feito ao dizer-se que o sistema de Whitehead aproxima-se da forma da filosofia Upanishah indiana. Ele mesmo o sugeriu em seu *Process and Reality* (11) onde diz:

Nas filosofias monísticas de Spinoza ou do idealismo absoluto, este último é Deus, que é também equivalentemente nomeado “O Absoluto”. Em tais esquemas monísticos ao último é ilegitimamente permitido uma realidade “eminente” final além daquela adscrita a qualquer um de seus incidentes. A partir desta posição geral a filosofia do organismo parece mais próxima de algumas correntes do pensamento indiano e chinês que do pensamento europeu ou asiático ocidental. Um lado torna o processo último; o outro lado torna o fato último.

A conexão entre a concepção indiana da natureza última do processo e a teoria de Whitehead é muito forte. Em ambas há a doutrina de que o substrato último das coisas é atividade indeterminada ou processo, do qual o mundo de formas finitas, temporais, emerge. Para ambas este processo último é essencialmente um sentimento experiencial qualitativo ou uma apreciação subjetiva sem representações ou consciência; considera-se a experiência como anterior à consciência. Alguém poderia dizer que a teoria da experiência cósmica, indeterminada, é afim daquelas mônadas leibnizianas de grau inferior apesar de concebidas como um *continuum* infinito e amorfo após a modelagem do espaço platônico do *Timæu*⁶. Whitehead, contudo, difere dos sábios indianos ao insistir com os gregos que a perda do finito, da individualidade verdadeira e finita, é uma perda real, não um ganho; que o indivíduo obtém sua perfeição ao alcançar alguma forma harmoniosa de ser e portanto extraindo a si mesmo da indeterminação da experiência pura.

V

Neste ponto o problema que tanto os filósofos jônicos quanto Spinoza enfrentaram retorna. Se começamos com a experiência infinita, indeterminada, como poderíamos dar conta da origem da mudança e diferenciação dos diferentes modos? No sistema de Whitehead o problema é mais grave do que no de Spinoza porque o último ao menos começou com um substância determinada de fato com poder de atividade para modificar a si mesma em vários modos finitos. Mas o substrato último de Whitehead é potencialidade indeterminada ou sentimento, faltando-lhe quaisquer poderes ou características definidas. Como algo deriva atualidade da potencialidade? Aristóteles postulou uma forma pura ou atualidade, a qual também designou como Primeiro Motor, porque ele estava convencido que a potencialidade era inteligível apenas em relação a uma atualidade anterior⁷. Esta também é a posição comum de Maimônides, São Tomás, e Spinoza. A razão pela qual Spinoza se esforçou tanto para provar a existência de uma substância perfeita absolutamente infinita é porque ele assume que tudo que devêm ou procede, todos os modos que vem-a-ser no tempo, podem ser inteligíveis apenas concebendo-se algum ser infinitamente perfeito do qual eles são os efeitos. Em suma, o menos real e perfeito será explicado pelo mais real e perfeito. Whitehead, contudo, como Bergson e S. Alexander, tinha que explicar a origem do atual a partir do potencial. Eu sugiro aqui que ele pôde fazê-lo dotando o potencial com os atributos que podem ser imputados consistentemente apenas a alguma coisa atual. Isto se demonstra pelo fato de Whitehead dotar o Processo ou a Criatividade com um anseio ou Eros para realizarem a si mesmos. Ele então introduz no processo cósmico o princípio da apetitividade ou empreendimento que caracteriza as mônadas de Leibniz. Uma passagem típica que ilustra tal pensamento ocorre em *Adventure of Ideas*

(357): *Devemos conceber o Eros divino como o receptor ativo de todas as Idéias que anseiam por suas respectivas realizações finitas. Portanto um processo deve ser inerente à natureza de Deus por meio do qual sua infinitude está adquirindo realização.* Concluo da citação acima que Whitehead pretendeu derivar o atual do potencial atribuindo ao processo um eros ou anseio de realizar todas as possibilidades. Isto, assim me parece, é dotar o processo com atributos os quais este não pode ter na medida em que é mera potencialidade indeterminada. Dizer como Miss Emmet em seu livro *Whitehead's Philosophy of Organism* (248) que *em última instância a ação deve fazer qualquer coisa ao seu alcance de modo a existir alguma coisa ao fim*, é abrir mão de qualquer reivindicação de interpretação racional e explicação da natureza ou realidade.

O próprio Whitehead está implicitamente consciente de que sua posição é insatisfatória. A natureza exhibe não apenas processo mas também constância. De acordo com o *Concept of Nature*, existem formas universais do ser que aparecem ou estão situadas nos eventos efêmeros; e.g., o azul Cambridge pode estar situado em muitos eventos, mas o azul não muda com os eventos. Tais universais Whitehead nomeou posteriormente de “objetos eternos”. O ponto aqui é que ele percebe que não se pode derivar estes objetos eternos da mera noção de criatividade ou processo.

Assim, Whitehead como Spinoza é forçado pelo problema da relação de permanência e mudança a revisar sua concepção da natureza de Deus. Como Spinoza ele mantém que Deus deve ser concebido como um princípio puramente formal, ao invés do substrato dos eventos. Deus é então concebido por ele como o “Princípio de Concretude”, aquele em virtude do qual os objetos eternos ou possibilidades puras são postos em relação com os eventos atuais de modo a se tornarem relevantes reciprocamente. Deus assim concebido é um princípio relacional puramente formal que permite que os objetos eternos e os eventos permaneçam juntos (concrecência). Ele não cria ou produz objetos eternos ou eventos. Ele também serve como um princípio limitador, limitando o número de possíveis dentre a infinidade de muitos que podem ser de fato realizados. Por esta limitação Deus introduz valores no mundo. Este ponto aqui indicado é claramente estabelecido por Whitehead nas seguintes passagens. Em *Science and the Modern World* (257) ele escreve: *Deus é a limitação última e Sua existência é a irracionalidade última. Por nenhuma razão pode ser determinado apenas por esta limitação a qual é da sua natureza impor.* E de novo (258): *Se Ele é concebido como o fundamento supremo para limitação, é da sua própria natureza dividir o bem do mal.* Do mesmo modo em *Process and Reality* (522): *Devido a esta atualidade primordial [de Deus] há uma ordem na relevância dos objetos eternos para o processo de criação.*

Na medida que Deus é o princípio de concreção, Ele é, como a *Natura Naturans* de Spinoza, um princípio puramente formal e de modo algum uma substância ou substrato subjacente aos seus modos. Me parece que Whitehead comete o mesmo erro de Spinoza ao continuar a atribuir a Deus, considerado somente como um princípio formal, atributos que poderiam pertencer-lhe apenas se Ele fosse uma substância. Isto explica porque Whitehead continua a falar do próprio Deus como um acidente ou

emergente da atividade geral. Portanto em *Process and Reality* (11) encontramos a surpreendente afirmação: *Na filosofia do organismo, este último é denominado criatividade e Deus é seu acidente não-temporal primordial*. E de novo (P.R. 135): *Esta é a concepção de Deus de acordo com a qual Ele é considerado como o resultado da criatividade, como a fundação da ordem e como finalidade que visa novidade*. Estas passagens podem servir como indicação suficiente de que Whitehead está tentando combinar a noção de Deus com o princípio de ordem ou concreção, com Deus em algum sentido como idêntico a criatividade última e a atividade substancial. Para resolver esta dificuldade ele concebe Deus como um emergente ou modo da criatividade, o Qual então age como princípio de concreção.

As dificuldades da teoria de Spinoza são pequenas se comparadas àquelas de Whitehead. Spinoza, ao menos, estava sempre lidando com o atual. Deus, fosse consistindo de atributos infinitos ou *Natura Naturans*, foi sempre atual. Whitehead, contudo, tem dois campos, o potencial e o atual, e confronta-se com o problema da derivação de um do outro. Ao nível do potencial ele dota o processo ou criatividade com o anseio perseverante para realizar a si mesmo. Então, como isto não é suficiente para dar conta dos fatos, ele acrescenta um princípio da concreção para sintetizar e limitar os objetos eternos e os eventos atuais, se e quando o último emerge. Whitehead é suficientemente consistente para perceber que Deus identificado como processo ou criatividade, e Deus como princípio de concreção, são ainda meramente potencial e não alguma coisa atual. Portanto ele continua a desenvolver um Deus atual o Qual não será meramente primordial mas também “conseqüente”. Vejamos como ele tenta realizar este feito.

Como dito, Whitehead não deseja confundir o atual com o potencial. Deus, como primordial, compartilha a natureza do potencial, ou seja, embora atual, Ele não é plenamente atual. Ele é “deficientemente atual”. Ele tem apenas “atraentes” sensações conceituais^{NT-13}, mas não sensações físicas (P.R. 522). Na plenitude do tempo Deus não se torna atual, mas Ele depende da atividade de ocasiões atuais. Quando objetos eternos tornam-se realizados em eventos atuais como um resultado da cooperação de Deus considerada em Sua natureza primordial, então ele também existe como idéias na mente de Deus. Como conseqüência da realização das possibilidades eternas, a natureza potencial de Deus torna-se realizada também. Isto pode ser entendido de duas maneiras: Primeiro, o Ser Divino adquire uma natureza conseqüente porque a atividade indeterminada, amorfa adquire um caráter como um resultado da função autocriativa dos eventos interrelacionados. Segundo, do ponto de vista de Deus como o princípio de concreção, nós podemos dizer que Deus é consciente da inter-relação entre os vários objetos da natureza considerados como uma unidade. Ele é, por assim dizer, a ordem atual da natureza, enquanto em Sua natureza primordial Ele tem simplesmente a condição necessária ou fonte da ordem. Além disso, na passagem da natureza, eventos perduram por um tempo limitado ou época e então cessam de ser. Mas ao perecer cada evento goza uma “imortalidade objetiva” porque constitui uma parte da natureza eterna do caráter conseqüente de Deus. Neste sentido Deus é o lar dos valores. São passagens típicas ilustrando a concepção dual de Deus de Whitehead as que se seguem de *Process and Reality*.

Portanto analogamente à todas entidades atuais, a natureza de Deus é dipolar. Ele tem uma natureza primordial e uma natureza conseqüente. A natureza conseqüente de Deus é consciente, e é a realização do mundo atual na unidade de Sua natureza, e através da transformação de Sua sabedoria. A natureza primordial é conceitual, a natureza conseqüente é a tessitura das percepções de Deus sobre seus conceitos primordiais. (524).

Portanto devido à relatividade de todas as coisas, há a reação do mundo em Deus. A compleição da natureza de Deus na plenitude das percepções físicas é derivada da objetificação ^{NT-14} do mundo em Deus. Ele compartilha com toda nova criatura seu mundo atual; e a criatura concrecente é objetificada em Deus como um novo elemento na objetificação de Deus deste mundo atual.(523)

Por uma rota longa e tortuosa Whitehead finalmente chegou ao estágio onde Spinoza e os filósofos clássicos começaram; mas, até onde posso ver, seu Deus atual ou conseqüente não tem eficácia causal. Ele serve como uma espécie de reserva de valores e objetivos passados, e é um símbolo das aspirações humanas. Em seu anseio para preservar a autonomia e a liberdade do individual, Whitehead relegou seu Deus à uma posição secundária⁸. O que é feito na terra é registrado no céu, mas a terra vem primeiro ^{NT-15}. A atitude de Whitehead é claramente demonstrada em *Process and Reality*.

A mera força das coisas repousa no processo físico intermediário; este é a energia da produção física. O papel de Deus não é o combate da força produtiva com a força destrutiva, da força destrutiva com a força destrutiva; repousa na paciente ação da racionalidade avassaladora de Sua harmonização conceitual. Ele não cria o mundo, Ele o salva; ou, mais exatamente, Ele é o poeta do mundo, com amorosa paciência guiando-o mediante sua visão da verdade, beleza e bondade (525-526)

Visando garantir a liberdade do indivíduo, Whitehead concebe Deus como agindo simplesmente por persuasão e não pela força. Como primordial, Deus é simplesmente um anseio inconsciente dado às ocasiões; como conseqüente, Ele é o desejo consciente do objeto. Portanto recebemos de volta o Motor Imóvel da psicologia de Aristóteles, embora o Motor Imóvel da física e da biologia é rejeitado.

Em suma, as razões para a inadequação do sistema de Whitehead são duas. Primeiro, ele tenta derivar o atual do potencial. Eu vejo isto como intrinsecamente impossível e ininteligível. Segundo, ele está tentando combinar uma metafísica monística com uma teoria pluralista da física e da biologia - uma falácia similar àquela de Spinoza. Ao invés de oferecer-nos alguma solução para o perene problema do um e do múltiplo, ele meramente restabelece as dificuldades de uma forma mais ambígua e agravada. Ele deseja reter um substrato monístico e também manter a independência dos eventos individuais e sua auto-criatividade. Uma hora ele dá a primazia para Deus e denomina os modos individuais de Sua atividade; outra ele dá a primazia para o nexos dos eventos e concebe Deus como um acidente derivado do processo⁹. Parece-me que ele realmente tem uma bifurcação viciosa entre seus princípios fundamentais, embora ele tente em vão reassegurar-nos que ele não pretende introduzir nenhum dualismo ou bifurcação de fato.

As teses positivas a serem derivadas deste texto são duas. Primeiro, uma teoria da metafísica definitivamente inteligível deve começar com a primazia do atual, como Aristóteles, os escolásticos e Spinoza insistem¹⁰. Segundo, uma metafísica que faça justiça aos problemas do um e do múltiplo, permanência e mudança, eternidade e tempo, deve em última análise ser alguma forma de dualismo. Deve

haver algum princípio eterno do ser sobre e contraposto aos eventos do mundo. Esta foi a grande perspicácia de Platão e Aristóteles e o fracasso para apreciar aquela perspicácia responde pelas dificuldades mútuas de Spinoza e Whitehead. Como esses dois princípios metafísicos serão exatamente harmonizados permanece a tarefa da futura filosofia.

¹ Este texto foi originalmente lido em sua presente versão numa sessão da *Philosophical Conference* realizada na Universidade de Toronto no outono de 1935. A seção sobre Spinoza se baseia em um estudo mais amplo a ser intitulado *The Conflict of Traditions in the Philosophy of Spinoza*.

NT-1 Artigo publicado originalmente com o título *The Problem of substance in Spinoza and Whitehead*, em *Philosophical Review*, vol. XLV, Nº 6 (1936). Copyright 1936 Cornell University. Reprint by permission of the publisher.

NT-2 No original: *The finite things by the very fact of its finitude lacks being*.

NT-3 A citação refere-se à obra de Spinoza, *Ética*, Livro I, Proposição 8, Escólio I.

² Ver meu texto *Value and Reality in the Metaphysics of Spinoza* nesta Revista XLV, p. 229.

³ Professor Hallet em seu *Aeternitatis* já havia chamado atenção para este ponto.

⁴ Eu estou em dívida com o Professor Sheldon de Yale pelo uso deste termo.

⁵ Ver a *Metaphysica*, 1072^a, b.

NT-4 KV significa *Korte Verhandeling* ou *Curto Tratado*.

NT-5 A citação correta é: KV I, caps. 8 e 9.

NT-6 A citação correta é: *Novum Organum, Aforismos sobre a Interpretação da Natureza e o Reino do Homem*, I e II.

NT-7 *Tratado da Reforma do Entendimento*.

NT-8 No original: The essences of particular things are not to be gathered from their series or order of existence which would furnish us with nothing beyond their extrinsic denominations, their relations, or at most, their circumstances, all of which are very different from their inmost essence. This inmost essence must be sought solely from fixed and eternal things, and from the laws inscribed (so to speak) in those things as in their true codes, according to which all particular things take place and are arranged. Nay, these mutable particular things depend so intimately and essentially upon the fixed things, that they cannot either be or be conceived without them. Whence these fixed and eternal things, though they are themselves particular, will nevertheless, owing to their presence and power everywhere, be to us as universals or genera of definitions of particular things, and as the proximate causes of all things.

NT-9 A citação correta é: *Ética*, Livro II, Lema VII, Demonstração (antes dos Postulados - estes sim, antecedendo a Proposição XIV).

NT-10 No original: If we now consider an individual of another kind composed of many individuals of diverse natures we shall discover that it may be affected in many others ways, its nature nevertheless being preserved. For since each of its parts is composed of a number of bodies, each part without any change of its nature can move more slowly or more quickly and consequently can communicate its motion more quickly or more slowly to the rest. If we now imagine a third kind of individual composed of these second kind, we shall discover that it can be affected in many other ways without any change of form. Thus if we advance ad infinitum we may easily conceive the whole of nature to be one individual, whose parts, that is to say, all bodies, differ in infinite ways without any change of the whole individual.

^{NT-11} Plural de *quantum* (latim), que significa **a partícula associada a um campo**. Em termos matemáticos, é a quantidade indivisível de energia eletromagnética que, para uma radiação de frequência f , é igual ao produto $h \cdot f$, onde h é a constante de Planck.

^{NT-12} No original: *becoming*.

⁶ Em seu *Science and First Principles* Professor Northrop desenvolve a teoria de que o espaço platônico do *Timæus* é idêntico ao amorfo indeterminado da filosofia oriental. Este ponto de vista permite uma compreensão algo mais acurada da doutrina de Whitehead.

⁷ Ver *Metaphysica*, 1049b.

^{NT-13} No original: *He has only conceptual "luring" feelings, (...)*.

^{NT-14} Nas correntes dialéticas contemporâneas, o momento do processo de objetivação em que o homem dissocia o produzir, que lhe é próprio, do produto, de tal modo que o pode conhecer, tornando-o objeto da sua consciência.

^{NT-15} No original: *earth is primary*. O autor está enfatizando ironicamente a pouca importância dispensada por Whitehead ao papel dado a Deus em sua metafísica.

⁸ É instrutivo notar nesta conexão que Spinoza é mais oriental em sua concepção de liberdade do que Whitehead. Spinoza considera o determinismo seriamente; a lei da causa e efeito, a lei do Karma, impera com inexorável necessidade entre os modos; e há também uma conexão necessária na dependência dos modos sobre a substância última. Liberdade, em última análise, consiste em identificar a si mesmo com a fonte eterna de todo valor e ser (IV-28). Spinoza, contudo, difere dos orientais posto que esta identificação é o resultado de um amor intelectual a Deus, e não envolve um estado enlevado de intoxicação no qual há uma perda de autoconsciência. Whitehead, por outro lado, está ansioso para preservar a liberdade do indivíduo de qualquer referência ao substrato último. Toda ocasião dá a luz a alguma novidade; há um indeterminismo sobre cada ocasião atual e sobre Deus. Nenhuma fundamentação ou razão pode surgir para a atividade criativa de Deus ou os eventos.

⁹ Embora Whitehead em seu *Science and the Modern World* enfatize o caráter orgânico de sua filosofia e sua íntima relação com o monismo de Spinoza, em seu *Process and Reality* ele tem uma tendência a ir para o extremo oposto. É surpreendente encontrá-lo dizendo (114): *Portanto a filosofia do organismo é pluralista em contraste com o monismo de Spinoza*. Em sua ansiedade para garantir a autonomia e independência dos eventos, Whitehead tende a concebê-los de certa forma como mônadas temporais cada uma das quais é uma *causa sui* (135). É difícil ver como este pluralismo no reino da física e da biologia é consistente com seu previamente conhecido monismo metafísico (*Science and the Modern World*, 99). Ao invés de ter Deus, a realidade metafísica última, explicando a origem dos eventos, ele tenta ter os eventos temporais respondendo pela origem do princípio eterno. Este procedimento torna toda sua filosofia intrinsecamente ininteligível e vai contra toda a filosofia do passado. A teoria de Whitehead é simplesmente uma complexa ilustração dos problemas do um e do múltiplo, permanência e mudança, mas em última análise não resolve nenhum deles.

¹⁰ Grande é minha dívida para com o *The Nature of the Intelligible World* do Professor Urban para uma apreciação da noção de inteligibilidade intrínseca. Professor Urban desenvolveu sua tese de um ponto de vista axiológico o qual pressupõe categorias Neokantianas. Minha tese, contudo, está em acordo com o bom senso da doutrina aristotélica e escolástica. O principal insight a ser derivado de um estudo das filosofias relacionistas e *Philosophia Perennis* modernas é que revoluções na filosofia realizam tão pouco quanto no campo da política. No reino do Intelecto assim como no *Commonwealth* nada resulta senão caos e destruição de valores e instituições sagrados. Quando no processo do tempo uma multidão menos histórica prevalece, pode-se perceber que certas categorias do pensamento, certos princípios da metafísica, não podem ser violados se continuamos a viver e pensar racionalmente.