

A TEORIA CARTESIANA DA SUBSTÂNCIA

*Equivocidade ou Analogia ?**

Jean-Marie Beyssade

UNIVERSITÉ DE PARIS IV, SORBONNE

Descartes tem uma doutrina da substância e essa doutrina é coerente? Os estudos contemporâneos¹ reanimaram esse debate. Pois, sobre o problema que nos ocupa, a doutrina cartesiana constituiu-se lenta e laboriosamente. Ela edificou-se sobre um terreno muito trabalhado pelas filosofias anteriores e teve de integrar resultados novos, adquiridos em três domínios bem diferentes. A ruptura com a doutrina das formas substanciais foi acompanhada pela emergência do *ego* ao nível de primeira substância conhecida, pelo desenvolvimento de uma física fundada em metafísica, que reduz a essência dos corpos à extensão, pela passagem a um Deus causa de si, pela discussão sobre a união da alma e do corpo no verdadeiro homem. Tantos lugares onde esteve em jogo, com novos custos, o sentido da noção de substância. Esse trabalho conduziu a uma exposição sistemática: nos *Principia Philosophiæ*, a primeira parte comporta o que se chamou, legitimamente, de um tratado da substância. É, portanto, nesses quatro artigos, 51 a 54, que se deve apreciar a coerência da noção. Os desenvolvimentos

(*) Uma versão em francês desse texto foi publicada na *Revue Internationale de Philosophie*; vol. 50, n° 195, 1/1996, p. 51-72. [Nota da tradução: de uma maneira geral, a tradução das citações extraídas das *Meditações Metafísicas*, das *Respostas às Segundas Objeções*, das *Respostas às Quintas Objeções* e do *Discurso do Método* seguiram a edição de Bento Prado Jr., São Paulo, Bertrand do Brasil, 1994, 3a ed. (doravante designada BP); as eventuais diferenças serão indicadas.]

(1) "Substance et subsistance. Suarez et le traité de la *substantia* dans les *Principia Philosophiæ*, I §§51-54"; comunicação de Jean-Luc Marion apresentada durante o Colóquio de Lecce, em novembro de 1994.

posteriores mostraram as tensões que perpassavam esta tentativa de sistematização. Procuraremos aqui apreendê-la internamente, seguindo a emergência progressiva de uma noção cartesiana da substância a partir de suas aplicações particulares no trabalho efetivo do filósofo, pois vemos nessa emergência um exemplo privilegiado da relação entre a invenção, que forja analiticamente seus próprios instrumentos sobre as questões encontradas, e a ordem sintética de exposição, que, posteriormente, faz passar à frente, sob forma de definições ou de axiomas, os resultados do trabalho analítico².

Descartes deu duas definições em forma da substância. Elas não são equivalentes. Na Exposição Geométrica das *Segundas Respostas*, ele começou por dar, na Definição V, uma definição geral da substância; depois, nas três definições seguintes, que começam todas com a mesma palavra, “*substantia*”, ele definiu sucessivamente a alma, o corpo e Deus, como se o termo “substância” fosse unívoco. Nos *Principia*, ao contrário, ele apresentou primeiramente, no artigo 51, uma definição da substância que se aplica apenas a Deus e afirmou que ela não poderia aplicar-se com o mesmo sentido, *univoce, ut dici solet in Scholis* (univocamente, como se costuma dizer nas Escolas), às substâncias finitas; em seguida, ele produziu uma segunda definição, diferente, para o uso destas substâncias finitas, da qual o artigo 52 afirma que ela se aplica univocamente à alma e ao corpo. Donde o problema que gostaríamos de esclarecer: qual a relação entre este conceito comum de substância, que se aplica univocamente a todas as substâncias finitas, mas somente a elas, e o conceito que se aplica apenas a Deus? Certamente, não univocidade; mas simples equivocidade ou, então, analogia? Pretendemos defender a segunda tese. Se deve haver analogia entre as substâncias criadas e a substância divina que serve de unidade de referência, é preciso encontrar mesmo nas substâncias criadas um análogo da auto-suficiência e um análogo da infinitude, que definem a substancialidade em Deus. Tal nos parece, com efeito, a conclusão em direção à qual Descartes dirigiu-se,

desde as *Regulæ* até os últimos escritos, comentários tardios sobre as *Meditações* ou reflexões sobre o homem.

(I) Entre método e metafísica, a mudança foi marcada pela dupla aparição da substância e do infinito. (II) Trata-se, porém, de duas idéias distintas? Uma vez dissipada toda tentação de univocidade, será reconhecido à substância finita, juntamente com um análogo da auto-suficiência e com uma perseidade que não é permanência (III), um análogo da infinitude (IV).

I. Surgimento da substância: o *Discurso do Método* IV

O método, tal como ele se desenvolve nas *Regulæ*, ignora ainda a distinção entre infinito e indefinido, que só aparece com o *Le monde*³, quando a *démarche* metafísica conduziu a dissociar Deus e o espaço. O método ignora, da mesma forma, a noção de substância no momento em que a *Regra XII* substitui as categorias pelas naturezas simples. Se se compara este primeiro inventário⁴ àqueles que fornecerão mais tarde as *Meditações*, as cartas de maio e junho de 1643 a Elisabeth e, sobretudo, o artigo 48 da primeira parte dos *Princípios*, o paralelo manifesto ajuda a inferir o lugar que a noção de substância irá ocupar, uma vez a metafísica constituída. De fato, encontramos em todos estes inventários os mesmos dois grupos de naturezas: as materiais e as espirituais. A estas acrescenta-se, a partir de 1643, para pensar a especificidade do homem, uma terceira noção primitiva: a união. Mas sob estas particularidades, que nos instalam a cada vez em uma região do ser, existe um esteio fundamental de noções que se aplicam, sem distinção, a todos os seres: as naturezas comuns das *Regulæ*, as noções mais gerais de 21 de maio de 1643, certas noções gerais que podem referir-se a todas as coisas, dirá o artigo 48 dos *Princípios*. É preciso destas excluir os princípios do

(3) *Le monde*, capítulo VI, AT XI, 32-33. Sobre a importância que Descartes atribui a esta distinção, ver sua entrevista com Burman, AT V, 167. Ela opera no primeiro texto publicado, cf. por exemplo *Discurso do Método*, IV, AT VI, 36, l. 6-7 [BP, p.70].

(4) *Regulæ ad Directionem Ingenii*, XII, AT X, 419-420.

raciocínio; estas verdades que não têm existência fora de nosso pensamento se haviam insinuado entre elas na *Regra XII*, graças a uma expressão equívoca: máximas ou noções comuns. Restam, enfim, a cada vez, três ou quatro naturezas ou noções seguidas de um prudente *etc.*: a existência, a unidade, a duração e outras coisas semelhantes (*Regra XII*)⁵; a substância, a duração, o número e outras coisas semelhantes (*Terceira Meditação*)⁶; o ser, o número, a duração, etc. (Carta de maio de 1643⁷); a substância, a duração, a ordem, o número, e talvez também algumas outras (*Princípios I*, 48⁸). Apenas a duração figura em todos estes inventários. O número tomará o lugar da unidade e o primeiro lugar será finalmente ocupado pela antiga categoria de substância, ausente do inventário original.

Acompanhemos com atenção o surgimento da noção de substância em metafísica na quarta parte do *Discurso do Método*. Nesse texto, ela segue a primeira afirmação de existência: *Eu penso, logo eu existo*. Quem disse existência, falará logo de substância.

A metafísica de Descartes interessar-se-á sempre, prioritariamente, pelos juízos de existência, pelas coisas existentes para saber se elas existem, *de re existente an ea sit*⁹. A descoberta da minha existência será explicitada na *Segunda Meditação*, retomando, talvez textualmente, uma formulação do manuscrito perdido de 1628-1629: “eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, *sum autem res vera et vere existens, sed qualis res ?; dixi cogitans*, mas que coisa ? Eu o disse: uma coisa que pensa”¹⁰. Ora, desde o *Discurso*, a afirmação de existência desemboca na palavra técnica que nos ocupa: “compreendi por aí que era uma

(5) *Ibidem*, p. 419, l. 22.

(6) AT VII, 43, l. 20 e 44, l. 20-21; IX-1, 34 e 35 [BP, p.147]. Apenas a segunda passagem comporta o “*etc.*”.

(7) AT III, 665, 13-14.

(8) AT VIII-1, 23, l.1-2; IX-2, 45.

(9) *Entretien avec Burman*, AT V 146, última linha.

(10) *Segunda Meditação*, AT VII, 27, l. 5-16; IX-1, 21. [BP, p. 128; N.T.: Nessa passagem, a tradução de Bento Prado Jr. apresenta: “Já o disse”].

substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material”¹¹. Longe de ser alusiva ou marginal, a frase é tão exata e técnica que ela será retomada tal qual em 1647 e acrescentada, na tradução francesa da *Sexta Meditação*, à prova da distinção real, bem como a expressão que se segue: “este eu, isto é, a alma pela qual eu sou o que eu sou”¹². A substancialidade é, portanto, aqui, neste caso em particular, definida por uma certa modalidade do existir ou do ser: a não-dependência ou a não-indigência, restritas, nesta situação, às relações com o que é corporal, ou seja, não depender de nenhuma coisa material, não precisar de nenhum lugar. A substancialidade do eu é estabelecida sem nenhum recurso ao outro gênero de ser, unicamente com a essência ou natureza do pensamento. O reenvio de um atributo, ou modo, ou qualidade à sua substância marca-se, na linguagem ordinária, pela ligação de uma proposição relativa ao substantivo da coisa: “cumpria necessariamente que eu, que o pensava, fosse alguma coisa”¹³. Em uma língua mais douta, trata-se de uma máxima ou noção comum: “para pensar é preciso ser”¹⁴. Máxima que é, ela mesma, uma variante do princípio universal: “o nada não tem nenhuma qualidade ou propriedade que lhe seja afetada e onde nós percebemos algumas deve haver necessariamente uma coisa ou substância da qual elas dependam”¹⁵. O reenvio tem um duplo aspecto. Ele põe a

(11) *Discurso do Método*, IV; AT VI, 33 l. 3-7 [BP, p. 67].

(12) *Sexta Meditação*, AT VII, 78, l.10 e 19; IX-1, 62 [BP, p. 186. N.T.: A tradução brasileira introduz um possessivo no lugar do artigo definido que precede o termo “alma”.] A edição bilíngüe de G. Rodis-Lewis (Vrin, 1951) assinala com itálico estas variantes significativas.

(13) *Discurso do Método*, IV, AT VI, 32, l. 17-18 [BP, p. 66; N.T.: O pronome “o” está ausente da tradução brasileira].

(14) *Ibidem*, 33, l. 19. Sobre a relação entre esta máxima (retomada sob formulações diversas ao longo das obras de Descartes) e a verdade singular que ela justifica, cf. Martial Gueroult, comunicação no *Congrès International de Philosophie* de 1937, in: *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, Apêndice n°1, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, p. 307-312.

(15) *Princípios da Filosofia*, I, a. 11, AT VIII-1, 8, l. 20-22 (“*nihili nullas esse affectiones sive*

independência da substância em relação às outras coisas da natureza e estabelece que o atributo do pensar não é, para o eu, um modo separável de sua substancialidade: “se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido”¹⁶. A *Segunda Meditação*, retomando talvez textualmente uma formulação do manuscrito perdido de 1628-1629, dirá: “E verifico aqui que o pensamento é um *atributo* que me *pertence* (a duas palavras técnicas sublinhadas estão ausentes do latim), *hic invenio, cogitatio est, haec sola a me divelli nequit*, só ele não pode ser separado de mim”¹⁷. Sobre o caso particular do *ego*, a doutrina cartesiana da substância e do atributo principal opera desde o *Discurso*.

Entretanto, a noção de substância, assim utilizada em um sentido técnico desde o primeiro juízo indubitável de existência, não é, em seguida, nem tematizada, nem aplicada a outros seres ou coisas. Nem Deus, nem os corpos são chamados, na quarta parte, de substâncias. Olhemos mais de perto a prova *a posteriori*, que conclui da idéia “de algo de mais perfeito do que eu era” a existência de um Deus infinito e perfeito¹⁸. Três termos tomam discretamente o lugar do termo “substância”: “coisa”, “ser”, “natureza”. Esse neutro indeterminado, *algo* de mais perfeito do que eu era, especifica-se inicialmente em “muitas outras coisas fora de mim” como céu, terra, luz, calor e mil outras. Encontrar-se-á na quinta parte, para várias e não para todas, o termo “substância”. No entanto, estas coisas são por demais imperfeitas para que suas idéias ultrapassem o meu

qualitates; atque ideo ubicunque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cujus illae sint, necessario inveniri”), IX-2, 29.

(16) *Discurso do Método*, IV, AT VI, 32-33 [BP, p. 67].

(17) *Segunda Meditação*, AT VII, 27, l. 7-8, IX, 21 [BP, p. 128]. Como “*substantia*”, “*attributum*” só aparece na *Terceira Meditação*, AT VII, 52, l. 13; IX, 41 [BP, p. 158], ao passo que o termo mais corrente de “*modus*” (modo) aparece em seu sentido técnico desde a *Segunda Meditação*, AT VII, 30, l. 30; IX, 24 [BP, p. 132].

(18) *Discurso do Método*, IV, AT VI, 33-36 [BP, p. 68-69]. Todas as citações que se seguem reenviam a esta passagem.

poder causal. Descartes volta-se, então, para “a idéia de um *ser* mais perfeito do que o meu”: é a palavra “ser”, substantivada, que toma o lugar (para Deus) de “coisa” (para os corpos) e de “substância”¹⁹ (para o eu). E é preciso agora concluir que esta idéia foi “posta em mim por uma *natureza* que fosse verdadeiramente mais perfeita do que a minha”. “Natureza” não significa mais essência em oposição a existência e a substância, como na fórmula inicial: “[eu] era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar”. O termo “natureza”, em “alguma natureza que fosse de fato mais perfeita”, conjuga a essência e a coisa ou o ser do qual essa essência é o atributo. Não será surpreendente encontrar nas linhas seguintes a célebre fórmula, “eu não era o único ser que existia”, associada à precisão: “usarei aqui livremente, se vos aprover, alguns termos da Escola”. Estas liberdades são significativas. Eu sou uma substância, minha essência (ou minha natureza, em sentido restrito) não é senão pensar e, enquanto eu sou o primeiro ser cuja existência é assegurada, minha natureza (em sentido pleno) é minha essência existente, meu ser. Ora, eu descubro agora que eu não sou o único a existir. Deus é, da mesma forma, “uma natureza” (em sentido pleno) mais perfeita do que eu, ele é “o Ser perfeito”. Entre estes dois seres, a substância imperfeita que eu sou e o Ser perfeito que Deus é, estabelece-se uma relação estranha de participação: eu não recebo de mim, mas d’Ele “todo esse pouco pelo qual participava do Ser perfeito”. A partir daí, eu posso progredir em direção a outros conhecimentos; por exemplo, “conhecer a natureza de Deus, tanto quanto a minha o era capaz”: pois Deus, também ele, tem uma natureza em sentido estrito, uma essência. Ele é o Ser (não se diz ainda a substância) que possui por natureza ou essência todas as perfeições, sem nenhuma imperfeição. E o retorno de Deus em direção às criaturas, na falta de uma prova da existência dos corpos e de sua qualificação como substâncias (todas teses ausentes do texto de 1637), faz reencontrar um traço último de substancialidade das criaturas, pois todo existente finito depende de Deus e de sua criação continuada: “que, se havia alguns

(19) *Discurso do Método*, V, AT VI, 43, l. 25-28 [BP, p. 76]: trata-se de substância no caso dos céus e dos astros.

corpos no mundo, ou então algumas inteligências, ou outras naturezas, que não fossem inteiramente perfeitos, o seu ser deveria depender do poder de Deus, de tal sorte que não pudessem *subsistir* sem ele um só momento”. Corpos e inteligências são aqui coisas das quais se supõe que existiriam no mundo. “Natureza”, como acima, é tomado em sentido pleno de ser existente: quer se trate de um ser pensante como a alma, já qualificada de substância e rebatizada de inteligência, da qual toda essência ou natureza em sentido restrito não é senão pensar, ou de um ser extenso, um corpo, que não é ainda chamado de substância, ou, enfim, de qualquer outra coisa indeterminada. Nesta passagem, ao se considerar a natureza das coisas, trata-se, de fato, de seu ser e de seu ser como subsistente. Ora, por este aspecto, ligado à sua duração por mais breve que ela seja, todas as coisas imperfeitas e finitas, sem nenhuma exceção, dependem, quanto ao seu ser, da potência de Deus. Esta dependência é constitutiva do criado, que não poderia subsistir um só momento sem Deus.

Concluamos a respeito dessa primeira metafísica publicada. Substância e infinito aparecem juntos e a relação entre eles não é explicitamente investigada. A noção de substância, que designa uma modalidade do existir, não é aplicada senão à alma. Ela designa uma forma de auto-suficiência no interior do mundo. Não precisar a não ser de si para existir? Não exatamente, pois se a alma não precisa do corpo para ser, ela precisa, para subsistir, do concurso de Deus, como, de resto, todos os outros seres ou coisas do mundo.

II. Substância e infinito: a crise da *Meditação* III

As *Meditações* generalizam a noção de substância para aplicá-la à alma, aos corpos e a Deus. Entretanto, não é certo que elas sejam suficientes para estabelecer sua coerência, pois elas põem em crise sua homogeneidade ao sondar a relação entre substancialidade e infinitude.

O termo “substância” aparece na *Terceira Meditação* com a nova via, que investiga as idéias a respeito de sua realidade objetiva: “aquelas que me

representam substâncias são, sem dúvida, algo mais (...) do que aquelas que me representam apenas modos ou acidentes. Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus (...) tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas²⁰. As substâncias finitas ocupam, nessa passagem, uma posição intermediária entre os modos e Deus, que não é inicialmente chamado expressamente de substância. Trata-se de uma classificação em três termos, na qual as substâncias, sempre finitas, situam-se entre os modos, que são menos, e Deus, que seria mais e estaria para além da substância? Ou trata-se de reiterar a dicotomia, fazendo, inicialmente, passar todas as substâncias (que não são necessariamente finitas) antes dos modos ou acidentes, para redobrar a operação no interior das substâncias e fazer passar a substância infinita antes das outras? A questão será esclarecida apenas mais tarde, mas ela reenvia ao que se passou na *Segunda Meditação*, pois se, nesse texto, a palavra “substância” não é jamais empregada, a análise da noção de substância foi, nesse mesmo texto, amplamente abordada, e unicamente sobre o caso das substâncias finitas. Neste sentido, a *démarche* do *Discurso* sobre o *ego* repetiu-se, com a única exceção da palavra “substância”, e ela foi mesmo redobrada com a análise do pedaço de cera, com a única exceção da mesma ausência. Precisamos, portanto, retroceder.

O *ego* foi estudado como uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, da qual o pensamento é o atributo principal (o termo, técnico, não é empregado) e da qual as diversas maneiras de pensar são os modos (o termo, técnico, só é empregado uma vez, para o corpo): “que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”. A análise do eu nele mesmo (*ego ipse*) e do eu que é o mesmo (*ego idem*) através de seus diversos pensamentos, sem jamais utilizar a palavra, prepara, de fato, a noção de substância. As *Terceiras Respostas* a Hobbes irão empregar indiferentemente, para comentar essas passagens, os dois termos: “coisa” e

(20) *Terceira Meditação*, AT VII, 40, l. 12-20; IX, 31-32 [BP, p. 143; N.T.: O pronome reflexivo “me” não se encontra na tradução brasileira].

“substância”²¹. O mesmo procedimento se repete com a contraprova do pedaço de cera, na segunda metade da *Meditação*. A característica da substância, a identidade mantida como permanência através da duração e de suas mudanças, é, nessa passagem, claramente explicitada. A mesma cera permanece, ou a cera continua a mesma, *remanet eadem cera*²², como “algo de extenso, flexível e mutável”, sob a variação de seus modos ou qualidades, figuras, cores, etc. Este algo, que é chamado o corpo ele mesmo, *ceram ipsam anet, ipsamet corpora*, não é conhecido senão pelo entendimento. As *Quintas Respostas* a Gassendi irão precisar que se trata, de fato, nesta passagem, da substância na sua distinção em relação aos seus atributos ou acidentes²³. Assim, quando o termo “substância” for introduzido, a sua noção já terá sido clarificada duas vezes na *Meditação* precedente.

A *Terceira Meditação* prolonga explicitamente o que foi iniciado com a análise do pedaço de cera, o exame detalhado de “nossas idéias das coisas corporais”, e ela identifica um elemento que pode ser transferido do *ego* à coisa extensa, pedra ou pedaço de cera, o primeiro elemento no inventário de nossas idéias claras e distintas: a idéia de substância. Munida, a partir de então, de seu nome técnico (que substitui as palavras mais ordinárias como “algo”, “coisa”, “ser” ou “natureza”), a idéia de substância é unívoca em relação à alma, coisa pensante, e ao corpo, coisa extensa: “Pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si apta a existir, *substantiam sive rem quae per se apta est existere*, e em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que assim entre essas duas concepções, *conceptum*, há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias, *in ratione substantiae videntur*

(21) AT VII, 174, l.18 e 176, l. 16 e 18; IX-1, 135 e 138. Cf. F. Alquié, *Oeuvres Philosophiques*, vol. II, Paris, Garnier, p. 603, n.1 e p. 606, n. 2.

(22) *Segunda Meditação*, AT VII, 30, l. 19; IX-1 24 [BP, p. 132].

(23) *Respostas às Quintas Objeções* (II, 8 e 9), AT VII, 359, l. 7 e 360, l. 4 [BP, p. 256-258].

convenire"²⁴. Concordância equivale, nesse caso, a univocidade. A definição comum para esta *ratio substantiae*, que é, da mesma forma, um conceito comum, é, portanto, *res quae per se apta est existere*, uma coisa apta a existir sozinha. O que significa a expressão? Ela marca, primeiramente, um tipo de existência, *existere*, e nós reencontramos aí um aspecto constante desde a *Regra XII*. Em seguida, ela conjuga duas características. *Per se* denota uma suficiência solitária, sem o resto (*absque alia*), à parte (*seorsim*), separadamente (*separatim*), uma não-indigência: não precisar de nenhuma outra coisa, para o que quer que seja, pela qual se existe. Mas "*apta*" diz a simples possibilidade, a aptidão para existir desta forma, em si, sozinho. Vê-se como o aspecto que, desde o *Discurso*, caracteriza a alma como substância que não precisa de nenhuma coisa corporal para existir é aqui generalizado e transposto para todas as substâncias finitas. Vê-se também o quanto a simples aptidão para ou a possibilidade de existir desta forma, aqui introduzida na definição da substancialidade, reencontra a deficiência do *ego* em relação à duração (por quanto tempo eu sou, eu que sou?²⁵) e a deficiência de todo ser criado de subsistir sem Deus um só momento.

Donde a questão que surge quando o Ser infinito e perfeito é reconhecido como sendo, também ele, substância: uma substância infinita, eterna, imutável, independente, *substantiam quandam infinitam, independentem*²⁶. A palavra "substância" conserva o mesmo sentido nesta nova aplicação e o adjetivo "infinito" aí se acrescenta, como os de "pensante" e "extenso", a um substantivo inalterado? É, de fato, o que irá sugerir a Exposição Geométrica ao dar, inicialmente, uma definição geral de substância e, em seguida, três definições especiais para os três tipos de substâncias. A *Terceira Meditação*, porém, não exclui uma outra resposta, pois a conclusão de que Deus existe é seguida, sem a interrupção de um ponto sequer, de uma

(24) *Terceira Meditação*, AT VII, 44, l. 21-28; IX-1, 35 [BP, p. 148; N.T.: A tradução brasileira emprega o termo "capaz" para traduzir "*apta*".

(25) *Segunda Meditação*, AT VII, 27, l. 9, IX-1, 21 [BP, p. 128].

(26) *Terceira Meditação*, AT VII, 45, l. 11-12; IX-1, 35-36 [BP, p. 149].

reflexão que é preciso primeiro apresentar em latim, uma vez que seu sentido é problemático. *Nam, quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus; nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet.* O Duque de Luynes traduziu, com a aprovação de Descartes: “pois ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.”²⁷ Esta tradução implica que nós tenhamos duas idéias distintas: uma da substância (que não implica o infinito, tanto quanto não o exclui), idéia que nos pode vir de nós mesmos, e uma outra idéia, a de uma substância infinita, que não nos poderia vir de nós mesmos e que deve proceder de outra origem, de Deus, não por causa da substancialidade que ela nos representa, a qual não ultrapassaria o nosso poder causal, mas por causa da infinitude que a ela seria acrescentada como uma determinação suplementar que excede nossas capacidades. Gassendi compreendeu como Luynes e reescreveu a passagem original de uma maneira que impõe esta tradução, sem que Descartes tenha protestado. Seu texto admitia, no entanto, uma outra leitura: “pois ainda que a idéia de substância, é verdade, esteja em mim pelo próprio fato de ser eu uma substância, ela não seria, todavia, por essa razão, a idéia de uma substância infinita, uma vez que eu sou finito, se ela não procedesse de alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.”²⁸ Esta tradução possível não põe mais duas idéias diferentes, a de substância e a de infinitude que pode a ela se acrescentar como um suplemento facultativo. A idéia de substância implicaria a infinitude e, mesmo aplicada a uma substância finita como nós mesmos, ela seria desde sempre em nós a idéia de uma substância infinita. Como decidir e é preciso decidir?

(27) *Ibidem*, p. 45, l. 19-22; IX-1, 36 [BP, p. 149-150].

(28) Uma tradução comparável foi escolhida por Michelle Beyssade, in: *Descartes, Méditations métaphysiques*, Le Livre de Poche, LGF, 1990, 118-119. Perfeitamente compatível como o original latim, ela se opõe à tradução francesa de Luynes autorizada por Descartes, bem como à reformulação latina in: *Quintas Objeções* (III, 7), AT VII, 295, l. 13-15.

A segunda leitura não poderia excluir a primeira, que tem a autoridade de Descartes. Ela se impõe, no entanto, tendo vista o comentário que Descartes deu, alguns anos mais tarde, para esta mesma frase que nos ocupa: “Por substância infinita, eu entendo uma substância que possui as verdadeiras e reais perfeições na atualidade de sua infinitude e imensidade. Não se trata aí de um acidente sobreposto à noção de substância, *accidens notioni substantiae superadditum*. É a essência mesma da substância, *ipsa essentia substantiae*, se se a toma absolutamente, *absolute sumptae*, e sem que nenhum defeito venha limitá-la; defeitos que, em relação à substância, *ratione substantiae*, são acidentes, o que não o são a infinitude ou a infinidade, *infinitas vel infinitudo*.”²⁹ Não é preciso, então, transgredir a substância para aceder à infinitude; a substância não é, pela sua natureza, indiferente à infinitude ou à finitude e, menos ainda, ela é, por essência, substância finita. E Deus não está para além da substância, o que se chamava, na Escola, supra-substância³⁰. As substâncias finitas é que seriam antes infra-substâncias, se o neologismo nos é permitido.

O termo “substância”, nas *Meditações*, convém ao mesmo tempo à alma, ao corpo e a Deus; mas ele não se deixa ser conduzido, nesse texto, à univocidade, uma vez que a derivação a partir do *ego*, possível para o que diz respeito a todas as substâncias finitas, é impossível para a idéia da substância infinita, ainda que esta seja a idéia primeira e fundamental da substância. A *Segunda Meditação* formou, a partir da alma e do pedaço de cera, uma concepção da substância ainda marcada pelas restrições da finitude; a entrada na nova via leva a proceder no outro sentido, a colocar a substância antes do modo e a substância infinita antes

(29) Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649, AT V, 355-356. Cabe lembrar a dedução análoga proposta desde 30 de setembro de 1640 à Mersenne, AT III, 191: “a independência, sendo concebida distintamente, compreende em si a infinitude.”

(30) Scipion Dupleix, *La métaphysique*, Paris, 1610, X, 6, § 12 (*in*: R. Ariew, Fayard, 1992, p. 793). Além de Denis, nos *Nomes divinos*, o autor invoca “não somente a parte mais saudável dos Teólogos (...) mas também antigos filósofos”, p. 794. Jamais, pelo que sabemos, Descartes sugere que Deus poderia estar para além da substância.

das substâncias finitas. Depois da ascensão em três etapas, a dupla dicotomia da “outra via” pede um tratado da substância que partisse de Deus.

III. Não-univocidade da substância: os *Princípios*

Os *Princípios da Filosofia* operam a síntese das aquisições anteriores e lhes dão a forma de uma exposição sistemática. A noção de substância deve ser pensada, primeiramente, em sua plenitude, enquanto ela convém somente a Deus. Entretanto, ela ainda se aplica às substâncias finitas, mas às custas de uma restrição que é preciso examinar.

Segundo o artigo 51, é preciso entender por substância a coisa que existe de tal maneira que ela não precisa de nenhuma outra coisa para existir, *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*. Encontram-se nesta definição os dois aspectos já identificados. A substância designa uma maneira de existir, razão pela qual ela toma o lugar da existência, que figurava em primeiro lugar no inventário da *Regra XII*. E esta modalidade de existência caracteriza-se pela suficiência a partir de si [*a se*], uma não-indigência levada agora ao absoluto: a alma não precisava do corpo para existir e, a partir de agora, fala-se de independência em relação a toda e qualquer outra coisa. Explicam-se assim as diferenças em relação à definição apresentada na *Terceira Meditação*. Não se trata mais de possibilidade, de uma aptidão para existir sozinho ou separadamente, *per se apta est existere*. Passou-se do possível ao real e abandona-se, no mesmo movimento, o sujeito (o *subjectum* imediato, no qual existem as propriedades, qualidades ou atributos dos quais nós temos em nós uma real idéia, que nós percebemos) em favor da causa. Ao definir a substância como o que existe sem precisar de nenhum outro para existir, reencontra-se a noção positiva da aseidade, a causa de si que é uma concepção nova da metafísica cartesiana³¹.

(31) Desenvolvida nas *Primeiras* e nas *Quartas Objeções e Respostas*, a noção de aseidade positiva ou *causa sui* é um recurso comum à segunda forma da prova pelos efeitos e à prova *a priori*. Ela não constitui, em nenhum caso, o princípio de uma nova prova ou via.

Se o Descartes dos *Princípios* evita a expressão litigiosa, que tinha levantado tantas objeções na época das *Meditações*, ele coloca, na primeira posição, o argumento *a priori*, que mostra como a existência de Deus decorre apenas da força de sua natureza, e ele conclui a segunda via, o conjunto das provas pelos efeitos, opondo nossa potência à de Deus: “nós conhecemos facilmente que não há nenhuma força, *vim*, em nós pela qual nós possamos subsistir ou nos conservar um só momento e que aquele que tem tanta potência, *vis*, que nos faz subsistir e que nos conserva, deve conservar-se a si mesmo, ou antes, *vel potius*, não precisa ser conservado por quem quer que seja, *nulla ullius conservatione indigere*, e, enfim, que ele é Deus.”³² A não-indigência havia sido esboçada primeiramente para a alma no artigo 8³³. Ela atinge a sua plenitude em relação a Deus no artigo 21: ele não precisa de nenhuma conservação por nenhuma coisa, uma vez que ele é, sozinho, a sua própria causa ou razão de existir. A definição de substância no primeiro sentido, portanto, tem apenas que retomar, no artigo 51, o que já tinha sido pensado, na sua verdade, com as provas da existência de Deus.

A descida de volta às coisas finitas obriga a modificar uma definição que só poderia convir a Deus, se se quer continuar a utilizar o termo “substância” no interior do mundo criado, como se tem o hábito e como é, segundo Descartes, legítimo fazer, pois é preciso manter, ao mesmo tempo, duas verdades. Tudo no mundo criado, sem nenhuma exceção, precisa do concurso de Deus para existir e subsistir: nada é aí, portanto, substância no sentido forte definido para Deus. Nem tudo no mundo criado, entretanto, é do mesmo nível e a não-indigência guarda, nesse mundo, um sentido mais fraco. O que não precisa para existir senão do concurso divino, sendo independente de todas as criaturas, pode ser dito, nesse sentido atenuado, uma substância (criada). O que exige também a sustentação de qualquer outra coisa criada não é substância, mesmo no sentido enfraquecido.

(32) *Princípios da Filosofia*, I, 21.

(33) “... para ser, nós não carecemos de extensão, de figura, de ser em nenhum lugar, nem de nenhuma outra coisa que se possa atribuir aos corpos”: o latim diz “*ad naturam nostram pertinere*, não pertence à nossa natureza”, e não menciona aqui a ausência de carência, a não-indigência.

Uma vez afastada a tentação de univocidade, reencontra-se uma forma de semelhança que, sem dúvida, admite graus e que é o fundamento real para o nosso emprego legítimo do termo “substância”. Nenhuma essência é unívoca entre o homem e Deus, nem mesmo a de liberdade³⁴. A alma humana, todavia, assemelha-se mais a Deus por sua vontade livre que por seu entendimento³⁵. Apesar das diferenças, pode-se também relacionar a perseidade da substância finita à absoluta não-indigência da substância plena.

Uma formulação da *Terceira Meditação*, que é aplicada a Deus causa de si, mas que lembra a definição de substância comum à alma e à pedra, auxilia a estabelecer esta relação: *cum vim habeat per se existendi*, tendo a virtude de ser e de existir por si³⁶. Em Deus, esta força, *vim*, não é uma aptidão: ela é toda a sua potência, que o faz existir. O *per se* qualifica aqui diretamente a própria existência, ele é sinônimo do *a se*, do qual ele toma o lugar por um instante e como que por acaso. Ele designa o que, na causalidade formal, que une em Deus essência e existência, é análogo a uma causa eficiente. Ao contrário, no caso da substância finita, *rem quae per se apta est existere*, não se trata, de maneira nenhuma, de aseidade, nem de eficácia ou potência, em uma aptidão que é simples possibilidade. A pedra ou a alma, tomada sozinha e nela mesma, se deixa produzir e, se Deus a faz existir, ela existirá ou repousará nela mesma, sem precisar de outra coisa para lhe servir de sujeito imediato e de matéria metafísica³⁷. Descartes

(34) *Respostas às Sextas Objeções*, VI, AT VII, 433, l.5-6; IX-1, 233-234. Donde, sem dúvida, a reserva de Descartes quanto a chamar infinita a vontade humana (a única ocorrência parece ser na carta a Mersenne de 25 de dezembro de 1639, AT II, 628, l. 8), reserva pouco imitada por seus comentadores.

(35) *Quarta Meditação*, AT VII, 57, l. 13-15; IX-1, 45 [BP, p. 163]; e o comentário para Burman em AT V, 159: “*major est voluntas intellectu et Deo similior*, a vontade é maior que o entendimento e mais semelhante a Deus.”

(36) *Terceira Meditação*, AT VII, 50, l. 1; IX-1, 39 [BP, p. 153-154].

(37) *Respostas às Terceiras Objeções*, II, AT VII, 175, l. 11-14; IX-1, 136: “...pois os sujeitos de todos os atos são bem entendidos, na verdade, como sendo substâncias (ou, se o senhor quiser, como matérias, a saber matérias metafísicas)”.

forçou a passagem de um sentido ao outro ao compor a definição V da Exposição Geométrica. Ele acrescentou à inerência algo como uma causalidade: é substância o sujeito ao qual é imediatamente inerente um atributo, ou qualidade, ou propriedade; em outras palavras, *sive*, é substância isto pelo que este gênero de atributo existe, *per quam existit*. O sujeito imediato de inerência, o isto-no-qual, re-encontra o isto-pelo-qual, sem que se saiba se se trata de causalidade eficiente, como o sugere a noção de eminência³⁸ que ele evoca, ou de uma completude, a da pedra que não existe através de outra coisa, ao passo que a forma ou a cor só podem existir através da pedra, da qual elas são modos. Esta confusão é indispensável para que a definição V possa se aplicar, ao mesmo tempo, à alma, ao corpo e a Deus nas três definições que se seguem. Ela é, certamente, sub-reptícia, no sentido em que ela permite acreditar em uma univocidade que não existe. Ela aponta, entretanto, em direção a uma semelhança que justifica, ao mesmo tempo, a similitude das expressões (*per se*), a unidade da definição V e o comentário tardio para Clerselier (toda idéia de substância, mesmo finita, é, primeiramente, idéia da substância em seu caráter absoluto). Pois poder existir por si é uma maneira de dar sustentação a seus modos, mantendo-os em si e pondo-os na existência, o que tem alguma relação com o que Deus faz em relação às suas criaturas.

O princípio de diferença que impede toda derivação baseada na univocidade é a distância entre perseidade e permanência. A palavra “subsistência” significa permanência no tempo, conservação, e, assim, ela requer Deus. A substância finita, como tal, dela não dispõe, incapaz como é de garantir-se a si mesma e a seus modos um só momento que seja da existência. Ela tem somente uma outra forma disto que se pode também chamar “subsistência”: a substância do substrato ou a sub-posição de si sob as qualidades que ela suporta. A expressão *per se* reúne estas duas características. O que se mantém idêntico sob a variação possível dos atributos pode também, se Deus o quer e o faz, persistir no tempo. Matéria metafísica que se mantém sob a entidade modal das

(38) *Respostas às Segundas Objeções*, Exposição Geométrica, AT VII, 161, l. 19-20; IX-1, 125 [BP, p. 235].

propriedades às quais ela dá consistência, a substância finita forma com elas e suas eventuais variações um todo por si que se basta a si mesmo, se Deus o põe e o mantém na existência.

O tratado da substância nos *Princípios* conclui, assim, o itinerário cartesiano; ele concilia os diversos sentidos do termo: a perseidade, reencontrada no interior do criado, conduz a um sentido mais forte da perseidade que, fora do criado, no infinito incriado, confunde-se com a aseidade positiva. Em Deus, reúnem-se a causa de si, isto é a produção e a conservação de si por si, a subsistência no sentido forte e a inseidade, uma vez que Descartes não se recusa, de forma nenhuma, a dar atributos a Deus e a considerá-lo, assim, como um sujeito de inerência³⁹. Ao descer de Deus às substâncias criadas, a não-indigência passa por um enfraquecimento da perseidade. Ela limita-se à inseidade: a inseidade do atributo principal, com respeito ao qual a relação com a sua substância é de mesmo tipo que entre Deus e todos os seus atributos⁴⁰; inerência dos simples modos, com respeito aos quais a relação é, antes, de mesmo tipo que entre Deus e as criaturas⁴¹. Não se trata mais de subsistência ou de existência por si, mas de aptidão ou de possibilidade. Descartes reencontra Suarez, que admitia graus de substancialidade e, da mesma forma, caracterizava a substância criada pela palavra “aptidão”: não é formalmente e precisamente pela força de sua essência, *vi suae essentiae*, que ela subsiste em ato, não é essencialmente, *essentialiter*, que ela é um ato que subsiste, *actu subsistens*, é por uma simples aptidão, *aptitudine*⁴². Suarez tirava daí uma

(39) *Princípios da Filosofia*, I, 56. Porque não há nenhuma variação em Deus, não há modo nele, e não haverá nunca senão uma distinção de razão entre ele mesmo e qualquer de seus atributos.

(40) *Princípios da Filosofia*, I, 62 e 63. A doutrina do atributo principal, introduzida no artigo 53, será desenvolvida contra Regius, em *Notæ in Programma*, e para Arnauld na carta de 29 de julho de 1648.

(41) *Notæ in Programma* (2), AT VIII-2, 348, l. 23-26. Observe-se que, para Arnauld, Descartes não hesita a retomar o vocabulário da aseidade positiva para descrever a relação entre alma, como substância finita, e seus modos: “*habet a seipsa quod*, ele recebe dela mesma o poder de lhes causar.” (AT V, 221, l. 17).

(42) “...*non est essentialiter actu subsistens, sed aptitudine*, não é por sua essência que ela é um ato subsistente, ela tem, para tanto, a aptidão”, Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, XXXII, s.1, n.7, tomo 6, p. 314.

conclusão que nos parece, ela também, cartesiana: sob o aspecto da substância, *in ratione substantiae*, Deus convém com certos entes criados, aqueles que nós chamamos justamente “substâncias”, não univocamente, mas analogicamente, *non tamen univoce sed analogice*⁴³.

IV. Retorno à Meditação II: as semelhanças com Deus

Se existe de fato uma analogia entre a substancialidade tal como ela aparece inicialmente nas coisas criadas, alma e corpo, e a substância tal como ela acaba por se definir na sua realização plena, como independente e infinita, nós devemos reencontrar, mesmo nas substâncias criadas, uma forma, alterada talvez, de infinitude ou infinidade, da qual a carta a Clerselier nos diz que ela constitui a essência da substancialidade. Esta nos parece ser, com efeito, a significação das duas análises geminadas da *Segunda Meditação*.

O *ego*, nomeado “substância” no dia seguinte, é, em cada um de meus pensamentos, este algo que os mantém no ser, ou antes, visto que cada um pode esvanecer-se imediatamente, que os faz ser ou existir. O primeiro momento da análise assegura-me de que eu não preciso de corpo, ao mostrar como eu não deixo de ser e de saber que eu sou uma verdadeira coisa ainda que rejeite o conjunto do que é extenso. Aparentemente, nada exige que eu tenha uma pluralidade de pensamentos, ou que eu dure de um para outro: mesmo se eu só tivesse um pensamento e que ele fosse instantâneo, mesmo se eu devesse desaparecer imediatamente junto com ele, parece que o princípio geral (“para pensar é preciso ser”) obrigaria a colocar uma coisa que pensa este pensamento para formar com ele um *ens per se*, uma *res quae per se apta est existere*. Esta perseidade subtraída de toda duração e de toda subsistência mal deixa um sentido à substância, à diferença entre o modo, que é um pensamento, e a matéria metafísica, que

(43) “...aliquo modo conveniat [Deus] in ratione substantiae cum aliquibus entibus creatis, non tamen univoce, sed analogice.” *ibidem*, n.9, p. 314.

supostamente a sustenta. Por isso, a análise do *ego* não se interrompe aí. O segundo momento inverte a direção. Depois de ter mostrado que eu não sou nada do que eu tinha acreditado ser pelo o nome de “homem”, nem este corpo, nem o princípio biológico chamado “*anima*”, que faz as plantas crescerem e os animais andarem, nem mesmo estes sentidos ou esta imaginação que supõem um corpo, nada senão uma coisa que pensa encerrada em seu pensamento⁴⁴, eis que o horizonte se abre. Uma coisa que pensa, sim. Um pensamento, não. Uma multidão de pensamentos, uma multiplicidade que gostaria de se dizer infinita, ou ao menos indefinida, de modos do pensar. “Uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” Descartes destaca aqui a multiplicidade e sua reunião em uma unidade indivisa de um mesmo eu: certamente, não é pouco, *non pauca*, se todas estas coisas pertencem à minha natureza, *ad me pertineant*⁴⁵. O eu afirma-se, portanto, nisto que constitui a perseidade de uma substância, a identidade e a ipseidade do sujeito, no qual e pelo qual são todas as propriedades ou atributos que o manifestam. *Ego ipse sum qui, ego idem sum qui*. Certamente, não temos ainda a infinitude, mas apenas a multiplicidade: não é pouco, *non pauca*, não excede necessariamente o enumerável, *varias cogitationes quarum numerum intelligo*⁴⁶. Nós também não encontramos a subsistência no sentido forte de permanência: nada exclui que estes pensamentos diversos sejam simultâneos, nada sugere que se trata de um mesmo sujeito que dura e persiste. Nós já temos, entretanto, com a unificação em uma coisa de suas múltiplas modalidades, uma imagem do que vai ser em Deus a unidade de todos os seus atributos.

(44) “...eu não sou portanto, precisamente falando, senão uma coisa que pensa, *praecise tantum...*”, *Segunda Meditação*, AT VII, 27, l. 13; IX-1, 21 [BP, p.128]. O valor restritivo da expressão é acentuado pelas negações que se seguem: “eu não sou nem um ar, nem um vento, nem nada de tudo que pude fingir”.

(45) *Ibidem*, p. 28, l. 23; IX-1, 22 [BP, p. 130].

(46) “...eu concebo diversos pensamentos dos quais eu conheço o número”, *Terceira Meditação*, AT VII, 44, l. 29-30; IX-1,35 [BP, p. 149].

A passagem à contraprova do pedaço de cera acrescenta os dois aspectos, permanência e infinitude, que nos faltavam com o *ego* e que completam o pensamento da substância na esfera do criado, aquilo que será chamado, nos *Princípios*, de o conceito comum de substância. É a afirmação de uma permanência que abre o exame: “a mesma cera permanece, *remanetne*, depois da modificação? Cumpre confessar que permanece, e ninguém pode negá-lo.” *Nemo negat, nemo aliter putat*: ninguém o nega, ninguém tem uma opinião contrária⁴⁷. Pouco importa aqui que a afirmação seja ou não fundada, a única questão é saber o que torna possível uma opinião desse gênero. A resposta é fornecida pelo corpo mesmo ou o mesmo corpo “que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras, *paulo ante modis istis conspicuum, nunc diversis*”, por este “algo de extenso, *extensum quid*, de flexível e de mutável”. Em resumo, pela idéia de substância. Estamos aqui longe de toda perspectiva causal: nada é dito sobre o que faz ser e durar este pedaço de cera. A perseidade da cera, ao encontrar um sujeito ou uma matéria metafísica idêntica sob os modos opostos, oferece simplesmente à causa eficiente matéria eventual para a criação e para a conservação. A investigação dá um último passo quando ela vai procurar, no estrito domínio da substância e do finito, aquilo que é um reflexo da infinitude ou infinidade da substância plena, a substância infinita. A síntese que se opera no corpo mesmo é a de uma “infinitude de semelhantes modificações, *innummerabilium ejusmodi mutationum capacem*”⁴⁸, infinitude das figuras, que requer o entendimento, pluralidade de variações segundo a extensão, que ultrapassa o que eu jamais apreendi pela imaginação, *plures secundum extensionem varietates (...) quam fuerim unquam imaginando complexus*⁴⁹. Reencontramos aqui, no nível de um corpo particular, este pedaço de cera singular, a verdadeira ligação entre a aptidão para existir por si e a força de existir em virtude de sua própria

(47) *Segunda Meditação*, AT VII, 30, l. 19-20; IX-1, 24 [BP, p. 132].

(48) *Ibidem*, p. 31, l. 6-7; IX-1, 24 [BP, p. 132].

(49) *Ibidem*, p. 31, l. 14-16; IX-1, 24 [BP, p. 133].

essência. Não se trata agora nem de força, nem de aptidão, mas de capacidade, *capacem*. E esta capacidade não é a aseidade positiva da *causa sui*, não se trata de se dar ou de se conservar a existência, mas de reunir em si a infinitude de modos ao menos possíveis⁵⁰. “Infinitude” no sentido fraco de “inumerável” ou de “indefinido”, que é, no entanto, um análogo do verdadeiro infinito.

Nenhum dos dois pedaços paralelos e geminados opera sozinho o movimento que eles preparam em direção a um conceito comum de substância finita. Nessas passagens, nenhum passo se repete, mesmo se há entre eles uma correlação. Tal é, com efeito, a regra da invenção e o estilo da meditação. Pois se a alma será, de fato, uma verdadeira substância, sua maneira de reunir em si uma tensão em direção ao infinito, assim como sua visada de permanência e a esperança de sua imortalidade, não são nem mesmo evocadas nesta etapa do trabalho. E, inversamente, o corpo, que parece exibir no finito a permanência do que subsiste e a infinitude dos modos que ele suporta, poderia perfeitamente, no fundo, não ser uma substância. Como se sabe, ele é divisível em infinitas partes, cada uma das quais tem igual pretensão a ser uma substância, a diferença entre duas destas partes é uma diferença real ou de substância e o todo provisório que tais partes formam ao se unirem não poderia existir sem as partes que o compõem; ele não preenche, portanto, as condições que exige o conceito comum de substância. Um detalhe causará embaraço. O pedaço de cera, que supostamente permanece o mesmo, muda, no entanto, de extensão no curso da experiência imaginada. Ora, a física cartesiana proíbe esta modificação: se ela se operasse, a substância mudaria e a cera não permaneceria o mesmo corpo. O que foi analisado não é, então, na verdade, um corpo particular que seria uma substância corporal finita; é um misto, uma espécie de substância imaterial que unifica confusamente as parcelas mutáveis de matéria. O pedaço de cera da *Segunda Meditação* é a substância confusa dos *Princípios*, II, 9: “quando eles distinguem a substância” (corporal) “da

(50) Sobre esta situação intermediária da capacidade entre a aptidão e a potência, cf. *Sexta Meditação*, AT VII, 71, l. 17-18; IX-1, 57. [BP, p.178-180]. Ver J.-L. Marion, “Étude sur la sémantique de *capax* / *capable* chez Descartes”, in: *Revue philosophique de Louvain*, 73, maio de 1975.

extensão e da grandeza, ou eles não entendem nada pela palavra substância, ou eles formam somente em seus espíritos uma idéia confusa da substância imaterial, que eles atribuem falsamente à substância material, e deixam à extensão a verdadeira idéia de substância material, que eles nomeiam acidente”.

Já foi operada a passagem para a união da alma e do corpo, para a forma substancial que é a alma em relação ao composto⁵¹; em resumo, ao *ens per se* que Descartes defende contra Regius⁵². E uma vez que se sabe o que exige a concepção da substância finita, o conceito comum unívoco que, para se aplicar na esfera do criado, deve aí reproduzir, analogamente, as características da substância infinita, a saber auto-suficiência, persistência e infinitude, pressente-se já por que o homem não será jamais chamado de substância, mesmo se ele é um *ens per se*. Mas esta é uma outra história⁵³.

Conclusão

A doutrina cartesiana aparece-nos, assim, complexa, mas coerente e mesmo, em um sentido, constante. Com as aquisições filosóficas a integrar, ela teve de se aprofundar para formular-se de forma mais justa e mais próxima da terminologia tradicional nas Escolas. Entretanto, ela sempre reconheceu e conservou os mesmos princípios. Eles são, essencialmente, três.

O tema dominante foi sempre o da auto-suficiência no domínio da existência: a substância é o que suporta isolar-se para existir solitária. O *per se solum*, a

(51) Cf. o projeto de resposta para Regius, AT III, 503, l.9-10 e 505, l. 17-18.

(52) Carta a Regius, meio de dezembro de 1641, AT III, 460-461.

(53) O princípio da resposta é, sem dúvida, que um corpo humano, como corpo, não constitui em nenhum sentido uma substância, mas uma coleção (seja de modos, seja de partes). Se não há uma terceira substância, é, primeiramente, porque, no caso, não há a segunda. A este respeito, ver o artigo de Michelle Beyssade, “Le dualisme cartésien et l’unité de l’homme”, in: Fátima R. R. Évora & Oswaldo Giacoia Jr. (eds.). *Idéias de Subjetividade na Filosofia Moderna e Contemporânea*, Campinas, ANPOF, 1997, col. “Conferências ANPOF”, p. 1-9.

perseidade, é, assim, a característica primeira, para não dizer única, da noção. No entanto, rapidamente também Descartes reconheceu uma ausência de univocidade absoluta, um contraste entre a onipotência infinita daquele que existe pela força de sua própria natureza e o que precisa de Deus para subsistir mesmo um só momento. Donde as duas maneiras de abordar a idéia da substância e a analogia entre elas, que o léxico filosófico deve manifestar.

Se se parte da substância finita, acentuar-se-á a inerência dos modos ou atributos a um sujeito que, mantendo-se sob eles, pode existir sozinho ou por si. Esta aptidão coincide com a capacidade de uma matéria metafísica para suportar infinitas mudanças que a modificam, enquanto permanece idêntica a ela mesma através do tempo, se convém a Deus conservá-la. A perseidade é, então, subsistência como sub-posição de um substrato.

Se se parte da substância infinita, ou seja, de Deus, acentuar-se-á a potência do que é causa de si, do que, ao se dar a si mesmo a existência e ao se conservar pela sua própria potência, cria e conserva por um mesmo ato todas as criaturas. A perseidade é, então, subsistência como persistência ou permanência, ela vem primeiramente a Deus dele mesmo, antes que ele, eventualmente, a conceda às criaturas que, para tanto, estão aptas. A aseidade positiva pode, na linguagem cartesiana, ser chamada também de “perseidade”: é a força de existir por si, que convém a um Deus sujeito de seus atributos, tanto quanto é causa de si e de suas criaturas. E, reciprocamente, à substância finita, de fato incapaz de ser causa de si e de seu ser, poderá ser atribuído, em relação a seus modos, algo de semelhante à aseidade, que é um outro nome para sua perseidade.

É legítimo falar aqui de analogia ? Sabe-se com que força Henri Gouhier assinalou a preferência cartesiana pelo método da inversão⁵⁴, e ele foi seguido nesta

(54) *La pensée métaphysique de Descartes*, cap. VIII (III: “L’analogie dans la théodicée de Descartes” e IV: “L’inversion métaphysique”); Paris, Vrin, 1962. “L’analogie cesse de se penser, sans même que la pensée qui l’oublie ne perçoive cet oubli, précisément parce qu’elle l’oublie”: Jean-Luc Marion construiu sua obra *Sur la théologie blanche de Descartes* (P.U.F., 1981) sob o signo desta “analogia perdida”.

via por seus sucessores. Parece-nos, todavia, que é preciso evitar confundir a analogia reconduzida a seu lugar próprio com uma analogia perdida. Precisamente porque ele não a deixa extravasar para onde deve reinar a alternativa entre univocidade e equivocidade, Descartes pode dar à analogia sua força ali onde a similitude se impõe entre gêneros radicalmente heterogêneos: na geometria, entre curvas e retas, na metafísica, para a causa de si, entre causa eficiente e causa formal, e para a substância. É verdade que não se encontrará a palavra “analogia”, presente em Suarez, na passagem onde Descartes rejeita a univocidade, no artigo 51 dos *Princípios*. Encontrar-se-á, porém, de fato, a palavra “semelhança”, e “graus de semelhança” na *Entrevista com Burman* (AT V, 156). O efeito assemelha-se à sua causa, diz o autor, é um axioma cuja verdade não admite exceção. Ora, Deus é causa, do eu como da pedra. Ele é causa de nosso ser. Esta causa não pode produzir nada que a ela não se assemelhe. Ela é, ela mesma, um ser e uma substância e ela produz seus efeitos quanto ao seu ser a partir do nada: “é preciso, portanto, pelo menos, que este efeito seja um ser e uma substância, *ens et substantiam*, e, assim, ao menos, ele se assemelha a Deus e dele porta a imagem.” Mesmo a pedra, exemplo da substância corporal finita na *Terceira Meditação*, porta nela esta imagem, ainda que “sua semelhança com Deus permaneça muito distante, limitada e confusa”. O paralelismo é evidente entre este texto sobre a substância e os textos sobre a vontade livre. Eles são destinados, uns como os outros, a justificar filosoficamente a fórmula sagrada: “à imagem e semelhança de Deus”. A substancialidade das substâncias criadas é, portanto, pensada a partir da substancialidade divina, da qual ela participa: todas as substâncias assemelham-se segundo seu grau de perfeição, isto é, na medida de sua capacidade, de sua efetiva e eficaz perseidade.

A concepção da analogia permaneceu presente em Descartes e ela dá coerência à sua doutrina da substância, mesmo se esta concepção da analogia é antes taciturna e se esta coerência está sempre ameaçada.*

(*) Agradeço a Lia Levy pela tradução desse texto.

RÉSUMÉ

*La réflexion sur le moi pensant, sur l'égo du **cogito**, a conduit Descartes à une idée neuve de la substance. Il a dû surmonter des tensions, voire des contradictions, avant d'aboutir au système unifié des **Principes**, à ce qu'on peut appeler sa "table des catégories". En définitive, l'infinité de Dieu ne s'oppose pas à la substantialité, caractéristique des seules créatures: l'infini est l'essence même de la substance. Cette doctrine n'est pas une pensée de l'équivocité mais bien « degrés de ressemblance », c'est-à-dire une pensée le l'analogie.*

Tradução de *Lia Levy*

Revisão de *Simone Brantes*