

FIDELIDADE INFIEL:

*Espinosa Comentador dos Princípios da Filosofia de Descartes*¹

Marilena Chauí

USP

I

“Tudo o que percebemos clara e distintamente é verdadeiro”, enuncia a proposição I, P14 dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, cuja demonstração é curiosa, pois mescla um argumento tipicamente espinosano e um outro, propriamente cartesiano. Espinosano: a faculdade de discernir o verdadeiro e o falso, que existe em nós, foi criada e é continuamente conservada por Deus; portanto, tudo quanto conhecemos clara e distintamente é verdadeiro porque tem Deus como causa, uma vez que a proposição I, P12 demonstrou que “tudo o que é, é conservado pela força de Deus”. Cartesiano: Deus é um ser veraz ao mais alto ponto e jamais enganador (o que foi demonstrado na proposição I, P13), e não nos deu nenhum poder para nos abstermos de crer nas coisas que conhecemos claramente, nem de lhes recusar nosso assentimento. Essa mescla de argumentos demonstrativos decorre da alteração que Espinosa impõe à formulação dos artigos dos *Principia*, pois, enquanto Descartes primeiro demonstra a finitude de nosso entendimento (artigo I, 24), a seguir afirma que não podemos compreender o infinito (artigos I, 25 e I, 26), passa à incompreensibilidade dos fins divinos (artigo 27) e inocenta Deus da causa do erro (artigo I,29) para depois demonstrar que, conseqüentemente, é verdadeiro o que conhecemos clara e distintamente (artigo

(1) Agradeço as observações do professor Bento Prado Jr. ,durante o colóquio *Descartes 400 Anos*, que me permitiram corrigir várias imprecisões e ambiguidades de redação da primeira versão deste texto.

I, 30), Espinosa omite esse percurso, começa pela criação e conservação de todas as coisas por Deus (proposição I, P12 e seus corolários), passa à veracidade divina (proposição I, P13), conclui com a verdade do que é conhecido clara e distintamente porque deduzido de Deus como causa (proposição I, P14) e só então introduz o problema do erro (proposição I, P15). Pode-se observar que Espinosa impõe à maneira sintética dos *Principia* a seqüência analítica da Quarta Meditação. Todavia, com uma alteração de fundo, como logo veremos ao examinar o escólio da proposição I, P15.

No texto da Quarta Meditação, logo após invocar a veracidade divina e concluir que por ela nunca poderíamos estar enganados, se usarmos a faculdade de julgar “como é necessário”, Descartes afirma que, “quando penso apenas em Deus”, não posso “descobrir em mim nenhuma causa de erro ou de falsidade” e por isso introduz, primeiro, a hipótese de nossa finitude como causa do erro — porque somos “um meio termo entre Deus e o nada”, porque somos “participantes, de alguma maneira, do nada”, estamos expostos ao erro e “não devo espantar-me se me engano”; e, afastada a validade de tal hipótese, introduz a da incompreensibilidade da potência e dos fins divinos que nos faria supor imperfeito o que é feito por Deus para a perfeição do todo do universo. Ao contrário, a demonstração de Espinosa para a proposição I, P14 afirma que a faculdade para discernir o verdadeiro e o falso foi criada e é conservada por Deus (a demonstração do corolário II da proposição I, P13 já tendo garantido que não há causas finais e que Deus é criador porque é causa eficiente), que Deus é verídico e não nos deu um poder para nos abstermos de recusar o assentimento a tudo quanto conhecemos clara e distintamente. Essa demonstração é seguida de um escólio no qual é afirmada a verdade de tudo quanto percebemos clara e distintamente e a que damos nosso assentimento e, por conseguinte, sempre poderemos evitar o erro, desde que “tomemos seriamente a decisão de nada afirmar que não percebamos clara e distintamente, isto é, que não seja deduzido de princípios claros e certos”. Esse escólio, consequência direta da demonstração da proposição I, P14, será decisivo no escólio da proposição I, P15.

“O erro não é algo (*quid*) positivo”, enuncia a proposição I, P15. A demonstração é de um brevidade incomparável: se o erro fosse algo positivo, teria Deus como causa e conservação, o que é absurdo. A essa pequenina demonstração, segue-se um longo escólio no qual é examinada a terceira hipótese da Quarta Meditação, isto é, a tese cartesiana de que a vontade é causa do erro.

Se o erro não é algo positivo, lemos no escólio, só pode ser privação do bom uso da liberdade, isto é, de nosso poder de dar ou negar assentimento às idéias. Deus, evidentemente, não pode ser causa do erro,

“senão no sentido em que dizemos que a ausência do sol é a causa das trevas, ou no sentido em que se diz que Deus é causa da cegueira porque criou uma criança em tudo semelhante a outras, salvo na visão; isto é, porque nos deu um intelecto que se estende a um pequeno número de coisas”².

Observemos, antes de mais nada, que a proposição I, P15 não reproduz os termos do artigo I, P 31 dos *Principia* – “que nossos erros, com respeito a Deus, são apenas negações, mas, com respeito a nós, são privações ou defeitos”. Estes termos também não aparecerão na demonstração, mas apenas no escólio. Ora, antes que ali apareçam, o escólio já afirma que invocar a finitude de nosso intelecto como causa do erro é invocar negações como a treva e a cegueira. A limitação de nosso intelecto é, pois, mera negação. Reafirmando a distinção escolástico-cartesiana entre privação e negação (privação é a ausência de algo que pertenceria à natureza de uma essência; negação o não que pertence à natureza dessa essência, e por isso não se pode dizê-la privada disso que lhe é negado por definição), Espinosa, como Descartes, considera que a limitação de nosso intelecto é mera negação, pois nada falta à sua natureza que permita dizê-lo privado de alguma coisa. Por esse motivo, a primeira hipótese cartesiana sobre a causa do erro, isto é, a hipótese de que essa causa se encontraria na limitação de nosso entendimento, é

(2) PPC, I, P15 sc, Gebhardt T. I, p. 174. (grifos meus MC).

colocada por Espinosa no mesmo plano em que a treva e a cegueira, portanto, entre aqueles entes de razão que, nos *Cogitata*, são ditos *ad res imaginanda*, uma vez que não pode haver uma causa positiva (Deus) para um efeito que seria mera negação (a limitação do intelecto). Neste momento, Espinosa não prossegue na direção oferecida pela Quarta Meditação, quando esta passa da limitação do entendimento à segunda hipótese, isto é, à finitude de nossa natureza, contrapondo “minha natureza extremamente fraca e limitada” à “potência de Deus, imensa, incompreensível e infinita”. Espinosa não segue esse rumo porque não reproduziu, nas proposições anteriores, o percurso dos *Principia* sobre o infinito e a incompreensibilidade dos fins divinos, o que lhe permite não seguir também o percurso da Quarta Meditação. Tomando outro rumo, Espinosa conservará no escólio a sequência dos artigos cartesianos (32 a 39), não lhes dando, portanto, o estatuto de proposições, e por isso prossegue introduzindo imediatamente a tese cartesiana do mau uso da vontade:

“Para conhecer isto claramente e, no mesmo lance, como o erro vem apenas do abuso de nossa vontade e, enfim, como podemos nos precaver do erro, lembremos todos os modos de pensar que possuímos, isto é, maneiras de perceber (...) e maneiras de querer (...), pois todos se reduzem a apenas estes dois”.³

Temos apenas dois modos de pensar — perceber e querer —, e o erro, como dissera Descartes, vem de um abuso do querer. Espinosa continua: quando conhecemos as coisas clara e distintamente e a elas damos nosso assentimento, nunca nos enganamos; também não nos enganamos, quando percebemos coisas às quais não damos assentimento, como, por exemplo, quando penso num cavalo alado, pois essa percepção não contém falsidade alguma enquanto eu não disser ser verdadeiro que tal cavalo alado exista, ou enquanto eu duvidar que exista esse cavalo alado. Que é, pois, o assentimento? “Afirmar ou dar assentimento” é

simplesmente “determinar nossa vontade”. Conseqüentemente, o erro depende apenas do que se passa com a determinação da vontade.

Ora, prossegue Espinosa, para que isto fique *ainda mais claro*, devemos notar que podemos dar nosso assentimento não só a coisas que percebemos clara e distintamente, mas ainda ao que percebemos de outra maneira, isto é, obscura e confusamente, “pois nossa vontade não é determinada por nenhum limite”. Se dar assentimento é determinar a vontade e se esta não é determinada por limite algum, então a causa do erro deve ser buscada na ilimitação ou indeterminação da faculdade de escolher e julgar. A essa declaração autenticamente cartesiana, segue-se a explicação:

“O que cada um pode ver claramente, desde que observe que Deus, se quisesse tornar infinita nossa faculdade de conhecer, não precisaria dar-nos uma faculdade de afirmar mais ampla do que a que já temos para que pudéssemos dar nosso assentimento a tudo que fosse percebido por nosso intelecto; esta faculdade que já temos seria suficiente para afirmar uma infinidade de coisas. E também experimentamos realmente que afirmamos muitas coisas que não deduzimos de princípios certos”⁴.

À primeira vista, Espinosa parece apenas reafirmar a diferença cartesiana entre finitude do intelecto e infinidade da vontade: se Deus quisesse tornar infinita nossa capacidade de conhecer, não careceria de nos dar uma outra faculdade de afirmar para acompanhá-la; a que temos basta, pois “experimentamos que realmente afirmamos muitas coisas que não deduzimos de princípios certos”. Na verdade, porém, a argumentação de Espinosa opera uma torção na cartesiana. Com efeito, na Quarta Meditação, Descartes não afirma, como o faz aqui Espinosa, que, se Deus nos quisesse fazer perfeitos não precisaria tocar em nossa faculdade de afirmar, bastando que nos desse um intelecto tão infinito quanto ela. Descartes

(4) idem ibidem.

afirma que, mesmo mantendo meu entendimento finito, Deus poderia fazer com que eu não me enganasse, e é por esse motivo que não devo lastimar-me por possuir um intelecto finito e uma vontade livre infinita. Por que a alteração do texto cartesiano? Porque Espinosa põe em curso três argumentos: em primeiro lugar, não há que invocar, nem mesmo como hipótese, a finitude do intelecto porque isso conduzirá à teodicéia; em segundo lugar, não há que supor que a mera infinitude do intelecto afastaria o erro, uma vez que é justamente a infinidade da vontade que está sendo apontada como possível causa de nos enganarmos; em terceiro lugar, portanto, não erramos em decorrência da finitude do intelecto ou da infinidade da vontade, mas por causa da incomensurabilidade entre conhecer e querer. Por conseguinte, para errar, não precisamos ser finitos, e para estar no verdadeiro, não precisamos ser infinitos.

A ênfase de Espinosa não recai, portanto, sobre a natureza do intelecto nem sobre a da vontade, e nem mesmo sobre a consequência disso, isto é, a incomensurabilidade entre conhecer e querer, mas sobre a *relação* entre ambos. Eis por que o escólio oferece três hipóteses que, se verificadas, “nunca cairíamos no erro”: 1. se o intelecto se estendesse tão longe quanto a vontade; 2. se a vontade não se estendesse mais do que o intelecto; 3. se pudéssemos conter a vontade nos limites do intelecto. Hipóteses que não são casuais, uma vez que, com transformações, Espinosa demonstrará a realidade da segunda que, por seu turno, imporá a verdade da primeira e da terceira. No entanto, cartesianamente, o escólio examinará a terceira hipótese, pois as duas primeiras não podem ser aceitas na perspectiva de Descartes.

Resta saber, portanto, se o restante da tese cartesiana pode ser conservado, isto é, se podemos identificar “abuso da vontade” com “infinidade da vontade” e responsabilizá-la pelo erro. Em outras palavras, se podemos ou não distinguir entre a natureza da vontade e as operações por ela realizadas.

O escólio, porém, ao invés de examinar como a vontade pode desviar-nos do verdadeiro, isto é, em lugar de considerar idênticos assentimento e vontade, toma a terceira hipótese e contenta-se em repetir o escólio da proposição I, P14, ou seja, nosso intelecto pode conter nossa vontade, para que nunca nos

enganemos, desde que decidamos dar nosso assentimento apenas ao que é deduzido de princípios claros e certos. Tudo depende, portanto, “apenas do uso da liberdade da vontade”. E nesse ponto, Espinosa envia o leitor à Quarta Meditação.

Como já observamos, a argumentação de Descartes⁵ apoia-se no exame de três hipóteses cujo ponto de partida é a veracidade divina, decorrente da perfeição de Deus: o ser sumamente perfeito não há de querer iludir-me e deu-me uma faculdade de conhecer que nunca me fará falhar, se eu a usar como é necessário. Ora, disso se infere que *jamais me enganai* e, como também Dele não recebi um poder para falhar, infere-se que *nunca devo enganar-me*, inferências inaceitáveis, pois o percurso das *Meditações* e a experiência demonstram exatamente o contrário, isto é, “que estou sujeito a uma infinidade de erros”. A primeira hipótese para solucionar a aporia é a do meu ser, “participante de alguma maneira do nada ou do não-ser” (*me tanquam medium quid inter Deum et nihil; inter summum ens et non ens; quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente, participo*) que me expõe a uma infinidade de faltas, e por isso “não devo espantar-me se me engano”. Essa primeira hipótese conduz à definição do erro como carência (*defectus*): Deus não me deu um poder para falhar, e, por conseguinte, se erro é porque minha faculdade para discernir o verdadeiro e o falso não é infinita — minha carência intelectual se manifesta numa carência para discernir o verdadeiro e o falso, portanto, numa imperfeição de meu entendimento. Essa hipótese, porém, é insustentável. Por um lado, o erro não é mera negação (“não é falta de alguma perfeição que me seja devida”), mas privação (*privatio*) de algum conhecimento que eu deveria possuir; por outro lado, considerando a natureza de Deus, é impossível que me tenha dado “uma faculdade que não seja perfeita em seu gênero (*in suo genere perfecta*)” e a qual falte alguma perfeição que lhe seja devida. Neste caso, porém, uma pergunta se torna inevitável: se Deus poderia ter-me criado de tal modo que, usando a faculdade que me deu, eu jamais me enganasse e, no entanto, de fato, eu me engano, sabendo-se que o criador é perfeito e sua obra perfeita, e que Deus sempre quer o melhor, não seria preciso admitir que “ser-me-á mais vantajoso falhar do

(5) Cf. Descartes *Meditationes* - Quarta, AT VII, p.52-62.

que não falhar? (*ergo melius est me falli quam non falli?*)". A segunda hipótese, partindo, agora, da vontade divina que quer o melhor, propõe a incompreensibilidade da potência e dos fins divinos que me faz perceber como imperfeição aquilo que, no todo do universo ou da obra divina, é perfeição. Se "me olho mais de perto" (*ad me propius accedens*) e considero "quais são meus erros", descubro que dependem do concurso de duas causas: da faculdade de conhecer e da de escolher livremente, isto é, de meu entendimento e de minha vontade. Ambas, porém, são perfeitas e não tenho razão alguma "para provar que Deus devesse dar-me uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que a que me deu", nem posso "lastimar-me de que não me tenha dado um livre arbítrio ou uma vontade bastante perfeita". Pelo contrário, o exame de minhas faculdades mostra que é exatamente a minha vontade, "que experimento em mim (*in me experior*) ser tão grande que não apreendo a idéia de nenhuma outra mais ampla", que me faz conhecer que é por ela que "trago a imagem e semelhança de Deus" (*cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre*), isto é, um poder para não ser determinado por nada exterior, para fazer e não fazer, e para dizer absolutamente o sim e o não, poder que é um pequeno grau de liberdade (*infimus gradus libertatis*) quando indiferente e grande (*plane liber*) quando escolhe ou julga com conhecimento do verdadeiro e do bom, isto é, quando não coagido por alguma força externa, mas pela maior luz do intelecto (*non ab aliqua vi externa... sed quia ex magna luce in intellectu*).

Se, portanto, a obra do criador é perfeita, e perfeitas são minhas faculdades de conhecer e escolher, "de onde nascem meus erros?". A terceira hipótese apresentada por Descartes é a infinidade e a indiferença da vontade não contida nos limites do entendimento, escolhendo o mal pelo bem e o falso pelo verdadeiro. É isso "o que faz com que eu me engane e peque". A causa do erro encontra-se, portanto, na indiferença da vontade, ou melhor, no fato de a vontade julgar sem que seja determinada pelo entendimento a fazê-lo: "é neste mau uso do livre-arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro" (*in hoc liberi arbitrii non recto usu privatio illa inest quae formam erroris constituit*). Por que no "mau uso"? Porque a privação não se encontra na natureza da faculdade que recebi de Deus, mas na operação (*actus*) que ela realiza, e não enquanto esta depende de Deus, e sim enquanto depende de

mim. Quatro conclusões se impõem: em primeiro lugar, que a finitude de meu entendimento não pode ser imputada a Deus como uma imperfeição, e é da natureza do intelecto finito não compreender uma infinidade de coisas – ou, no artigo I, 36 dos *Principia*: “é da natureza de um intelecto finito não ser onisciente” – ; em segundo lugar, que não devo lastimar-me por ter recebido uma vontade mais ampla do que o entendimento, mas agradecer a Deus por me havê-la dado infinita e livre; em terceiro lugar, que é uma perfeição maior poder formar juízos, mesmo que eu me engane, do que não poder formá-los; finalmente, em quarto lugar, a privação é “a única causa formal do erro e do pecado”, não tendo necessidade do concurso de Deus para isso, e, do ponto de vista divino, o erro é apenas negação. Sabemos, porém, que a Quarta Meditação não termina nesse ponto. Pelo contrário, Descartes a prossegue ampliando o escopo da teodicéia.

Por que Deus não me deu um intelecto finito e uma vontade livre tais que, apesar da limitação de um e da liberdade da outra, eu nunca me enganasse? Não seria eu muito mais perfeita se assim fosse? A resposta é tecida com três fios: é possível, para os incompreensíveis fins de Deus, que deva haver imperfeições nas partes para que haja a maior e melhor perfeição no todo; não devo lastimar-me por não haver sido colocado por Deus entre as coisas mais nobres do universo (ou, no artigo 31 dos *Principia*: “Ele não nos deu tudo quanto poderia dar-nos, e vemos mesmo que ele não estava de modo algum obrigado a nos dar”), mas devo rejubilar-me por me haver Ele dado a regra com a qual saberei como jamais cair no erro, isto é, só é verdadeiro o que é conhecido clara e distintamente; e apenas a isso a vontade deve dar seu assentimento, deixando-se determinar pelo entendimento – devo adquirir o *hábito* de não falhar, isto é, aperfeiçoar minha natureza numa segunda natureza obediente à regra da clareza e distinção assegurada por Deus, “pois toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo real e positivo”, não tendo o nada como causa, mas Deus como autor. Não só a regra da verdade está assegurada, mas também o critério da verdade como correspondência entre a concepção e o algo real e positivo de que é o conceito.

Ora, o encaminhamento da argumentação de Espinosa foi feito de maneira tal que, de princípio, já elimina a teodicéia que sustenta a Quarta Meditação — o

escólio da proposição I, P14, a demonstração da proposição I, P15 e a abertura de seu escólio já retiraram de cena a causalidade divina, e a discussão do erro nada tem a ver com a necessidade de inocentar Deus, e podemos notar que o texto espinosano não emprega o verbo pecar, nem equipara tomar o falso pelo verdadeiro com tomar o mal pelo bem. Além disso, Espinosa toma a afirmação da Quarta Meditação — “pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade”⁶ — para enfatizar que, se a vontade é livre para se determinar, é evidente que pode deixar-se determinar pelo intelecto, e que, portanto, nosso intelecto pode determiná-la e contê-la:

“quando percebemos uma coisa clara e distintamente, não podemos recusar-lhe nosso assentimento; este assentimento necessário não vem de uma fraqueza, mas da liberdade e perfeição de nossa vontade; pois afirmar é, em nós, uma perfeição, e a vontade nunca é mais livre e mais perfeita do que quando é inteiramente determinada”⁷.

Fiel a Descartes, Espinosa também considera que, quanto mais determinados, mais livres, quanto menos livres, mais indiferentes, mais sujeitos ao erro. Todavia, enquanto Descartes falara na inclinação irresistível que o entendimento impõe à vontade quando de posse de idéias claras e distintas, Espinosa fala em “assentimento necessário”, omitindo a noção de *inclinatio*, essencial para Descartes, para quem o entendimento inclina sem obrigar e por isso mantém a liberdade da vontade.

Espinosa prossegue o escólio introduzindo somente agora aquilo que era o título do artigo I, 31 dos *Principia*, dizendo, que, em nós, o erro é privação e, referido a Deus, pura negação. Esse argumento pode aparecer agora e somente agora porque já foi preparado pela seqüência argumentativa anterior. De fato, duas séries argumentativas se cruzam aqui para expor a privação e a negação, e ambas in-

(6) idem ibidem p. 60.

(7) PPC I, P. 15sc., loc. cit., p. 174 (grifos meus MC).

dicam a diferença entre o percurso espinosano e o cartesiano. A primeira série, vinda diretamente do lugar ocupado pela proposição I, P 14 e seu escólio, mostra que, enquanto Descartes partira da experiência do erro, pusera a liberdade da vontade e a finitude do entendimento para, então, chegar à exigência da determinação da vontade pelo intelecto, Espinosa parte do verdadeiro e do necessário, da experiência que nos revela não a liberdade da vontade, e sim a força do intelecto para afirmar o que concebe como verdadeiro. Essa primeira série argumentativa tem em seu centro a declaração de que o erro não se encontra em nenhuma das faculdades e operações que o homem recebeu de Deus:

“ Visto que todos os modos de pensar que temos, enquanto considerados em si mesmos, são perfeitos, o que constitui a forma do erro não pode encontrar-se neles como tais”⁸.

Ora, essa afirmação, perfeitamente cartesiana, não guarda qualquer vestígio de teodicéia. Em primeiro lugar, porque a demonstração de que Deus é a causa eficiente das essências e existências das coisas (demonstração do corolário da proposição I, P12), que a essência de Deus exclui toda imperfeição e, portanto, o engano (demonstração da proposição I, P13) e de que a faculdade de conhecer é criada e conservada por Deus (demonstração da proposição I, P14) garantem a Espinosa uma dedução na qual intervém apenas a natureza das faculdades de conhecer e querer e suas operações. Em segundo lugar, porque essa afirmação depende da outra série argumentativa, isto é, do tratamento propriamente espinosano da privação e da negação.

Com efeito, a segunda série argumentativa, partindo da privação e da negação, opera tacitamente com aquilo que será dito por Espinosa na carta 21 a Blijenbergh, isto é, a privação *não é o ato de privar*, mas a percepção de uma carência, uma falta ou ausência de algo constitutivo da natureza de alguma coisa. Não sendo ato de privar, a privação não pode ser atribuída a Deus quando nos deu

(8) PPC , I, P. 15sc., loc. cit., p. 175.

um intelecto finito (pois é esta a natureza do intelecto que, portanto, de nada se encontra privado), nem à finitude intelectual (porque não somos participantes do nada, nem meio termo entre o ser e o nada, visto que o nada não tem propriedades de que possa estar privado), nem, enfim, à liberdade da vontade (pois, mesmo que esta fosse livre, aqui não se trata de uma ação, mas de uma ausência ou carência de ação). Em outras palavras, ao retirar da privação qualquer positividade, Espinosa pode afastar as três modalidades privativas que ainda apareciam na Quarta Meditação e nos *Principia*, quais sejam, a ação de Deus nos dando um intelecto finito (porque *não* estaria obrigado a nos dar um outro, embora pudesse tê-lo feito, se o quisesse) e *não* nos colocando entre os seres mais nobres do universo (onde nos poderia ter colocado, se o quisesse); a finitude do intelecto como nossa participação no nada (isto é, a sombra de Tomás ainda pesa sobre Descartes); e a ação indiferente da vontade, mesmo que a indiferença seja o grau mais ínfimo da liberdade. Em suma, três tipos de privação em cuja raiz se encontra a contingência, forçando a Quarta Meditação e os *Principia* a não encerrar a discussão sobre as causas do erro, quando chegam à exigência de que a vontade seja contida nos limites do intelecto, mas prossigam no caminho da teodicéia.

Que significa, portanto, numa perspectiva espinosana, afirmar que, em nós, o erro é privação? De que estamos privados se não o estamos da natureza própria de nosso intelecto e de nossas volições? Trata-se de privação de conhecimento: no erro, a mente não está usando sua faculdade de conhecer e por isso está privada do verdadeiro, sem que deva ser culpada por isso, pois, simplesmente, está imaginando e imagina por uma necessidade de sua natureza. A forma do erro, dizem Descartes e Espinosa, é a privação de conhecimento. Para Descartes, no entanto, essa privação é uma ação da vontade; para Espinosa, inação do intelecto e ação imaginativa.

Donde o curioso prosseguimento do escólio de I, P15. Descartes dissera que há mais perfeição em minha natureza do fato de que posso formar atos de vontade do que se eu não pudesse formá-los. O escólio, parecendo seguir o texto cartesiano, afirma que dar assentimento a alguma coisa, seja esta clara e distinta ou confusa, é sempre uma perfeição, pois “é uma ação”, motivo pelo qual é

“melhor para o homem afirmar coisas mesmo confusas e exercer a liberdade do que permanecer indiferente”, isto é, no “mais baixo grau de liberdade”. Ou seja, Descartes dissera que não formar atos de vontade, mesmo que eu me engane nos juízos, seria uma imperfeição, enquanto Espinosa considera que “afirmar coisas confusas, enquanto há nisso algo positivo, não é uma imperfeição e não contém a forma do erro”, mas é apenas o nos privarmos da “melhor liberdade” que pertence à nossa natureza e está em nosso poder. O erro é privação, porque é o estar privado “de uma perfeição exigida por nossa natureza”. Donde a conclusão da segunda série argumentativa:

“toda imperfeição do erro consistirá, portanto, na privação dessa melhor liberdade e é essa privação que se chama erro”⁹.

Nessa segunda série argumentativa, explicar o que é a privação é indicar que esta se encontra na não-determinação necessária da vontade pelo intelecto, e que isto nos priva de uma perfeição exigida por nossa natureza, qual seja, o conhecimento verdadeiro *ou* (*sive*) liberdade. O erro não é senão a “privação do bom uso ou do perfeito uso da liberdade”, e esta não é senão a determinação necessária da vontade pelo intelecto. Deus não nos privou de um intelecto mais amplo nem de uma faculdade de conhecer mais perfeita, como não privou o círculo das propriedades da esfera nem esta das propriedades daquele, “pois a natureza de alguma coisa não pode exigir de Deus seja o que for” que não lhe pertença e não a constitua. Enfatizando a causalidade divina, Espinosa pode concluir que, efeitos de Deus e, portanto, perfeitas nossas faculdades, o erro só pode ser, em nós, privação e, em Deus, mera negação. Como dissera Jeová pela boca do profeta Isaías: “Que deixei de fazer por minha vinha?” Nada, respondem o profeta e o filósofo. Não há, pois, que retomar os descaminhos da teodicéia.

(9) PPC I, P. 15sc., loc. cit., p. 175.

Observemos, porém, a conclusão do escólio. Em lugar de repetir, com Descartes, que não podemos lastimar havermos recebido de Deus um intelecto finito e uma vontade infinita, Espinosa omite a referência à vontade, conservando apenas aquela feita à faculdade de conhecer – Deus não nos privou de uma faculdade de conhecer mais perfeita, como não privou o círculo das propriedades da esfera. Por que o silêncio sobre a infinidade da vontade? Esse silêncio já está preparado quando Espinosa explicita o que entende por “melhor liberdade”. Durante o tempo em que afirmamos coisas confusas, escreve ele, nosso espírito está menos apto a discernir o verdadeiro e o falso e estamos privados da “melhor liberdade”, privação que constitui a forma do erro. Ora, a aptidão para discernir o verdadeiro e o falso não pertence à vontade e sim ao intelecto e, por conseguinte, a “melhor liberdade” não se refere à vontade determinada pelo intelecto, mas ao próprio intelecto como discernimento do verdadeiro e o falso. Podemos avaliar o que se passa exatamente neste momento do comentário espinosano se o articularmos ao momento final do apêndice aos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, ou seja, à conclusão dos *Pensamentos Metafísicos*.

No último capítulo da segunda parte dos *Cogitata Metaphysica*, Espinosa recusa que a vontade seja uma faculdade da alma e afirma que se trata da própria mente humana enquanto poder para afirmar e negar, não devendo ser confundida com o apetite e o desejo – nossa mente, “por sua natureza apenas, considerada em si mesma, pode fazer alguma ação como por exemplo, pensar, isto é, afirmar e negar”¹⁰. A distinção cartesiana entre maneiras de conhecer e de querer é mantida, porém Espinosa não identifica estas últimas com a vontade. No entanto, mais importante do que o deslocamento do querer para o apetite e o desejo é o deslocamento operado sobre a vontade, com a afirmação de que a mente humana, apenas por sua natureza, realiza os atos de afirmar e negar. Ora, tais atos, que para Descartes eram próprios da vontade, são, para Espinosa, o poder e a natureza da mente humana, e, escreve ele, não há que buscar uma faculdade chamada vontade cuja liberdade seria uma “causa adventícia para produzir aquilo” que se segue

necessariamente da simples natureza da mente, a menos que se imagine a mente separada de sua natureza, isto é, do pensamento e das idéias como afirmação ou negação. Invocar a vontade como causa seria, portanto, imaginar a mente humana separada de sua natureza e de suas operações. Evidentemente, prossegue Espinosa, os pensamentos podem ser determinados por coisas exteriores à mente ou interiores a ela, e, neste segundo caso, “chamam-se volições as ações da mente que têm apenas a mente como causa”¹¹. Encontramos aqui o que será reafirmado a Oldenburg quando este indagar o que separa Espinosa de Descartes:

“Teriam [Bacon e Descartes] facilmente visto isto por si mesmos, se houvessem considerado que a vontade difere desta ou daquela volição, da mesma maneira que a brancura difere desta ou daquela coisa branca ou que a humanidade difere deste ou daquele homem. Portanto, conceber a vontade como causa desta ou daquela volição é tão impossível quanto conceber a humanidade como causa de Pedro ou Paulo. Visto, pois, que a vontade nada mais é do que um ente de razão, não pode ser dita causa desta ou daquela volição. Volições particulares, uma vez que exigem uma causa para existir, não podem ser ditas livres; são antes necessariamente determinadas a ser tais como são por suas próprias causas. Finalmente, de acordo com Descartes, erros são volições particulares, e, por conseguinte, segue-se disso necessariamente que erros – isto é, volições particulares – não são livres, mas determinados por causas externas e de jeito nenhum pela vontade”¹².

Em suma, ao passarmos da vontade como faculdade da alma às volições particulares sempre determinadas por uma causa, descobriremos que volições determinadas pelo intelecto são afirmação de idéias verdadeiras e volições determinadas por causas exteriores são afirmação ou negação de idéias errôneas. Em outras palavras, o contraponto não se estabelece entre o intelecto e a vontade, mas entre duas modalidades de determinação das volições particulares: internamente determinadas pelo intelecto; externamente determinadas

(11) idem ibidem.

(12) Carta 2 de Espinosa a Oldenburg, Gebhardt T IV, p. 9.

pela idéias das afecções corporais, isto é, pela imaginação. Com a noção de “causas externas”, Espinosa indica, portanto, a distinção já operada pelo *De Emendatione* entre intelecto e imaginação.

Que é pois a vontade? A mente humana quando concebida como causa suficiente (*causa sufficiens*) para produzir as ações de pensar. Tendo identificado volição e ato de afirmar e negar, e tendo identificado vontade e auto-suficiência da mente para produzir pensamentos, Espinosa afirma a liberdade, não da vontade (cartesiana), mas da mente (espinosana):

“Deve-se notar que a mente humana, embora seja determinada pelas coisas exteriores para afirmar ou negar, não é determinada por elas a ponto de ser por elas constrangida (non tamen ipsam ita determinari, ac si a rebus externis cogeretur), mas permanece sempre livre porque coisa alguma tem o poder para destruir-lhe a essência (sed ipsam semper liberam manere, nam nulla res habet potestatem ipsius essentiam destruendi).”¹³

Passando da questão cartesiana da liberdade da vontade à concepção espinosana da liberdade da mente, definida pelo não-constrangimento externo, pela auto-suficiência causal e pela resistência interna da essência às forças externas de destruição (em suma, pelo *conatus*), Espinosa acrescenta: a mente afirma e nega livremente aquilo que afirma e nega, “como está bem explicado na Quarta Meditação”, na qual, obviamente, não é isto o que Descartes diz.¹⁴ O texto espinosano opera, portanto, uma transformação de envergadura no pensamento de Descartes não só pelas alterações já mencionadas, mas porque passamos à *liberdade da mente*, deixando de lado a *liberdade da vontade*. É essa liberdade da

(13) CM, II, 12, loc. cit., p. 278.

(14) Na parte final do capítulo II, 12 dos CM, criticando Heereboord, “professor de Leiden”, Espinosa recusa que a vontade seja indeterminada e, sobretudo, que seja uma faculdade distinta do pensamento. No entanto, pelo que precede, vê-se claramente que tal crítica apoia-se numa outra, agora endereçada a Descartes, isto é, de que haja faculdades da alma.

mente (ou a figura do *automaton spirituale* do *De Emendatione*, retomada pela descrição da ação intelectual neste capítulo final dos *Cogitata*) a “melhor liberdade” de que fala o escólio da proposição I, P15 dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*.

Os escólios das proposições I, P14 e I, P15 são exemplares para quem se aproxima dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, porque neles vemos sutis deslizamentos semânticos que redundam na crítica da filosofia cartesiana no exato momento em que as teses de Descartes estão sendo comentadas. São sutilezas argumentativas (como essas dos dois escólios) que fazem a peculiaridade do comentário de Descartes por Espinosa.

II

Sempre mencionados pelos intérpretes de Espinosa quando comentam outras obras do filósofo e suas relações com a obra cartesiana, raros, no entanto, têm sido os comentários dedicados aos *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Por isso mesmo tais comentários merecem toda nossa atenção, cabendo mencionar, em ordem cronológica, o de Gilson¹⁵ a respeito do método espinosano face ao cartesiano e suas conseqüências para as mudanças impostas à prova cartesiana da existência do mundo exterior; o de Guérout¹⁶ acerca dos axiomas introduzidos por Espinosa e da alteração da ordem dos axiomas cartesianos que explicam a peculiaridade da formulação do *Cogito* pelo comentário espinosano; o de Curley¹⁷ em torno dos equívocos interpretativos suscitados pelo prefácio de Meyer à obra de Espinosa; o de

(15) E. Gilson “Spinoza interprète de Descartes”, in *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1951.

(16) M. Guérout “Le cogito et l’ordre des axiomes métaphysiques dans les *Principia Philosophiae Cartesiana* de Spinoza”, *Archives de Philosophie*, T.XXIII, n. 2, 1960.

(17) E. Curley “Spinoza as an expositor of Descartes”, in S. Hessing (org.) *Speculum Spinozanum*, Londres, 1977.

Lécrivain¹⁸ sobre o comentário espinosano da física cartesiana; o de Hubbeling¹⁹, que procura mostrar a modernidade lógico-metodológica do texto expinosano como sistema axiomático informal; o de Martha Bolton²⁰ acerca da solução oferecida por Espinosa para “círculo cartesiano”, tema recentemente retomado por Marcos Gleizer²¹; e o de Marie-Helène Bellin²², que menciona alguns exemplos de silêncios, omissões, seleções de argumentos e novas demonstrações não contidas no texto cartesiano que atestam a ambigüidade na relação de Meyer e Espinosa com Descartes, determinando o curioso estilo do prefácio e do texto espinosano.

Sem deixar, um só momento, de considerar as importantes contribuições desses estudos, nosso intuito, porém, é assinalar, através de algumas passagens dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* (e não pelo exame da totalidade do texto espinosano), como a fidelidade de Espinosa a Descartes é inseparável de uma infidelidade tácita que separa o projeto cartesiano de fundação metafísica e o da filosofia espinosana, infidelidade que aparece nas primeiras páginas do comentário espinosano quando soluciona o “círculo cartesiano” e quando, a seguir, passa do *Cogito sum* ao *Sum cogitans*. A chave da fidelidade infiel de Espinosa a Descartes encontra-se na substituição da ordem cartesiana pela espinosana, primeiro sinal de que a fundação da metafísica por Descartes não poderá ser aceita pela *mea philosophia* espinosana.

(18) A. Lécrivain “Spinoza et la physique cartésienne: la deuxième partie des *Principia Philosophiae Cartesianae*”, *Cahiers Spinoza*, n. 1, 1977, n. 2, 1978.

(19) H. G. Hubbeling “Spinoza comme précurseur du reconstructivisme logique dans son livre sur Descartes”, *Studia Leibnitiana*, vol. XII, n. 1, 1980.

(20) M. Bolton “Spinoza on Cartesian Doubt”, *Noûs*, n.2., 1985.

(21) M. A. Gleizer “Espinosa e o ‘círculo cartesiano’”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 5, n. 1-2, 1995.

(22) M.H. Béllin “Les *Principes de la Philosophie de Descartes*: remarques sur la duplicité d’une écriture”, *Archives de Philosophie*, T.51, n.1, 1988.

III

Na carta ao tradutor francês dos *Princípios da Filosofia*, depois de esclarecer que filosofia “significa o estudo da sabedoria”, esta última não devendo ser reduzida à arte de viver ou “prudência nos negócios”, mas ser entendida como “um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber”, Descartes afirma, que para adquirir “aquilo que se chama propriamente filosofar”, é preciso começar pela investigação “das primeiras causas, isto é, dos princípios”. A esta declaração aristotélico-escolástica Descartes dará um sentido inédito, pois os princípios de que fala, “ninguém, que eu saiba, até hoje os reconheceu como princípios da filosofia”. São eles “o ser ou a existência do pensamento” e “há um Deus, autor de tudo quanto há no mundo e fonte de toda verdade”. Estes princípios permitem afastar a “antiga filosofia”, porque são “*todos os princípios de que me sirvo no tocante às coisas imateriais ou metafísicas*”²³ das quais, escreve ele, pode-se deduzir que há coisas corporais ou físicas, concluindo: “eis aí, em suma, *todos os princípios dos quais deduzo a verdade das outras coisas*”. E, pouco antes de apresentar a célebre árvore do conhecimento, Descartes instrui aquele que deseja filosofar, insistindo para que comece “a aplicar-se à verdadeira filosofia, cuja primeira parte é a metafísica”, que tem por objeto os princípios do conhecimento, *entre os quais* estão a explicação dos “principais atributos de Deus, da imaterialidade de nossas almas e de todas as noções claras e simples que estão em nós”²⁴.

Talvez muitos tenham dificuldade para compreender os “fundamentos da metafísica”, prossegue Descartes, e por isso os expliquei “num livro de *Meditações*”, ampliado com objeções que os doutos me enviaram e as respostas que lhes dei. As *Meditações*, como seu título indica — *de prima philosophia* —,

(23) Descartes *Les Principes de la Philosophie (Première Partie)*, ed. Durandin, Paris, 1984, “Lettre de l’auteur à celui qui a traduit le livre laquelle peut ici servir de préface”, p.38 (grifos meus MC).

(24) idem ibidem, p. 42. (Os grifos anteriores são meus MC.).

são filosofia primeira e a primeira parte dos *Princípios* é metafísica: ambos tratam dos primeiros princípios do conhecimento das coisas imateriais ou, na linguagem aristotélico-tomista, das “coisas separadas da matéria”, dos quais devem ser deduzidos os conhecimentos de todas as coisas que o homem pode conhecer. Recomendo que seja lido o livro das *Meditações*, prossegue Descartes, se se quiser compreender estes *Princípios da Filosofia*, cuja primeira parte “contém os princípios do conhecimento daquilo que se pode chamar filosofia primeira ou metafísica”²⁵.

Quando passamos aos *Pensamentos Metafísicos*, encontramos um tom completamente diverso. De fato, após haver regeometrizado o texto de Descartes²⁶,

(25) idem ibidem, p. 44.

(26) Pois os *Principia Philosophiae* estão geometricamente dispostos. De acordo com Meyer, no prefácio aos *PPC*, Espinosa teria disposto na ordem sintética o que Descartes dispôs na ordem analítica. Escreve Meyer: “Se, ademais, nas obras filosóficas deste homem ilustre e incomparável, [Descartes] ele procedeu segundo a razão demonstrativa e a ordem matemáticas, entretanto não o fez no modo comum, usado por Euclides e outros geômetras, consistindo em ligar as proposições e suas demonstrações a definições, postulados e axiomas, mas de uma maneira bastante diferente, que ele mesmo proclama ser o verdadeiro e o melhor método de ensino e o chama de analítico. Com efeito, no final das Respostas às Segundas Objeções, ele distingue dois tipos de demonstrações apodíticas (...) Ainda que em ambas encontre-se a certeza, elevando-se acima do risco de toda dúvida, não são igualmente cômodas e úteis para todos (...) Muita vez desejei que um homem, igualmente exercitado na ordem analítica e na sintética, muito familiarizado com as obras de Descartes e conhecendo a fundo sua filosofia, quisesse por mão à obra e dispor em ordem sintética o que Descartes apresentou na ordem analítica e demonstrá-lo à maneira da geometria comum”, *PPC*, “Candido lectori S.P.D. Ludovicus Meyer”, G. T.I, p. 129. A partir deste texto, considerou-se que os *Principia Philosophiae* estariam na ordem analítica, enquanto sua versão comentada por Espinosa estaria na sintética, como é o caso de F. Alquié *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, 1981 e H.G. Hubbeling “Spinoza comme précurseur du reconstrutivisme logique dans son livre sur Descartes”, *Studia Leibnitiana*, vol. XII, n. 1, 1980. Essa opinião é mantida pela maioria dos intérpretes da obra de Espinosa e de Descartes. Outros autores consideram os *Principia Philosophiae* escritos sinteticamente, como H.G. Frankfurt *Démons, rêveurs et fous* Paris, 1980; M. Guérault “Le cogito et l’ordre des axiomes métaphysiques dans les *Principia Philosophiae Cartesianae* de Spinoza”, *Archives de Philosophie*, 1960, n.T.XXIII, n. 2; e E. Curley

buscando garantir pleno rigor demonstrativo às teses cartesianas, Espinosa oferece, em apêndice aos *PPC*, um outro texto, intitulado *Cogitata Metaphysica*, desprovido de ordem geométrica, escrito naquele estilo duramente criticado em outros autores pelo prefácio de Meyer quando este se refere aos que não seguem o “método de investigação e de exposição científica das matemáticas”²⁷. Não contente de abandonar a ordem geométrica, e qualquer referência à definição da metafísica, o apêndice se põe a explicar “os pontos obscuros e que são tratados pelos autores em seus escritos metafísicos” (*sed tantum ea, quae obscuriora sunt, et passim ab Authoribus in Metaphysicis tractantur*), isto é, exatamente os conceitos empregados por

“Spinoza as an expositor of Descartes”, in *Speculum Spinozanum*, Londres, 1977, para quem Descartes escreveu os *Principia* no método da síntese embora sem lhes dar o estilo geométrico convencional como o encontrado nas Segundas Respostas e Espinosa não teria compreendido o estilo geométrico de Descartes. Ao contrário, A. Lécrivain “Spinoza et la physique cartésienne: la Partie II des *Principia*”, *Cahiers Spinoza*, n. 2, 1978, julga que, embora sintéticos, os *Principia Philosophiae* estão expostos sem rigor geométrico suficiente e que Espinosa introduz esse rigor ao comentá-los, ainda que para isto tenha que fazer intervir no texto as *Meditações* e as “Respostas às Segundas Objeções”. Enfim, E. Gilson “Spinoza interprète de Descartes”, in *Chronicon Spinozanum*, 1923, considera os *PPC* escritos analiticamente, “seguindo a ordem analítica indicada pelos texto dos *Principios*”, mas, contrariamente ao anunciado por Meyer, “não redigiu sinteticamente a metafísica cartesiana, porém deu-lhe uma redação analítica em estilo sintético” (p. 77), tanto assim, que Espinosa parte do *Cogito*, vai à existência de Deus e depois à prova do mundo exterior.

(27) Em lugar do método matemático, escreve Meyer, em todas partes “segue-se um outro quase diametralmente oposto, no qual tudo se faz por meio de definições e divisões encadeadas entre si e mescladas, aqui e ali, com questões e explicações”, por se julgar quase universalmente que “tal método é particular à matemática e que todas as outras disciplinas lhe são opostas e o rejeitam” (Meyer retoma aqui o que Descartes dissera nas *Regulae* e em cartas a Mersenne sobre a repulsa dos matemáticos pela metafísica e a dos metafísicos pela matemática). Meyer se refere aos que “tiveram compaixão pelo estado lamentável em que se encontra a filosofia, e seguiram uma outra via do que aquela comumente seguida nas ciências”, trazendo “ou uma ordem nova para uma filosofia já ensinada nas escolas, ou inventando uma nova filosofia”, como o fez Descartes, este “astro mais luminoso de nosso século” que assentou “os fundamentos inabaláveis da filosofia” sobre os quais erguem-se ordenadamente as verdades. A Espinosa, homem “igualmente exercitado na ordem

Descartes, que os considerara *notae per se*, não julgando por isso necessário inseri-los demonstrativamente na ordem das razões (ser, essência, existência, perfeição)²⁸ e que preferira explicá-los em cartas e em respostas a objeções. Assim, a relação entre Descartes e seu comentador parece traduzir-se na diferença atribuída por ambos ao que seria obscuro na metafísica: para o autor dos *Princípios*, o filósofo iniciante teria dificuldade para compreender os próprios princípios (cartesianos) da filosofia primeira; em contrapartida, para seu comentador, a dificuldade estaria na obscuridade dos conceitos mal-definidos da própria metafísica. Numa palavra, Descartes possui um projeto de fundação filosófica que parece estar ausente em Espinosa.

Os intérpretes da filosofia cartesiana concordam em estabelecer uma relação interna entre as *Regras para a Direção do Espírito* e as *Meditações sobre a filosofia primeira* a partir das disputas sobre a metafísica entabuladas pela escolástica tardia, particularmente Suarez, Fonseca e Pereira²⁹. Sob esta perspectiva, as *Regulae*

analítica e na sintética, muito familiarizado com as obras de Descartes e conhecedor profundo de sua filosofia”, coube liberar a obra cartesiana dos que se consideram partidários dela e que, “seja por um treino cego, seja por docilidade à influência alheia, souberam apenas imprimir na memória o modo de pensar e os ensinamentos de Descartes, não fazendo senão espalhar palavras e vãs tagarelices, como outrora os partidários da filosofia peripatética”, “Candido lectori S.P.D. Ludovicus Meyer”, op. cit., loc. cit., p127-131.

(28) “Que há noções por si mesmas tão claras que as obscurecemos querendo defini-las à maneira da Escola e que elas não são adquiridas por estudo, mas nascem conosco. Não explico aqui muitos outros termos de que já me servi e de que me servirei depois, pois não penso que, entre os que lerão meus escritos, encontrem-se tão estúpidos que não possam compreender por si mesmos o que esses termos significam. Além disso, observei que os filósofos, procurando explicar com as regras de sua lógica coisas que são manifestas, nada mais fizeram do que obscurecê-las”. Descartes, *Principes de la Philosophie*, op. cit., I, art.10, p. 57. Certamente, prossegue Descartes, ao dizer a proposição *Eu penso, logo eu sou*, conheço previamente o que é pensamento, certeza, existência e que para pensar é preciso existir, mas trata-se de “noções simples que por si mesmas não nos fazem ter o conhecimento de alguma coisa que exista e por isso não julguei que devessem ser consideradas aqui”.

(29) Cf. E. Gilson *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1951 e *L'être et l'essence*, Paris, 1962; A. Gnemmi *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle*

corresponderiam ao que Suarez designa como *metaphysica generalis*, e que será, logo a seguir, com Goclenius e Clauberg, designada com o nome de *ontologia* — ciência do ser enquanto ser como ciência dos transcendentais conjuntos e disjuntos de que depende a ciência das categorias —, enquanto as *Meditationes* corresponderiam ao que Suarez designa *divisio* ou *species entis* e a metafísica escolar chamará de *metaphysica specialis* — ciência de Deus e da imortalidade da alma humana. No entanto, as *Regras para a Direção do Espírito* não são uma ontologia propriamente dita, mas uma epistemologia e uma protologia, visto que substituem a ciência do ser enquanto ser pela *Mathesis Universalis* como ciência universal da ordem e da medida, isto é, dos primeiros e mais universais princípios do conhecimento, tomando o ser enquanto conhecível e pensável. Em contrapartida, as *Meditações sobre a Filosofia Primeira* são a metafísica propriamente dita como ciência de Deus, da alma e de todas as primeiras coisas³⁰, quando já estão articulados

Disputationes Metaphysicae di F. Suarez, Milão, 1969; J.M. Beyssade *La philosophie première de Descartes*, Paris, 1979; J.L. Marion *Sur le Prisme Métaphysique de Descartes*, Paris, 1986; J.F. Courtine *Suarez et le Système de la Métaphysique*, Paris 1990; N. J. Wells "Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suarez", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXVIII, n. 1, 1990. Não nos interessam aqui as divergências entre os intérpretes da filosofia cartesiana seja com relação ao estatuto das *Regulae* e das *Meditationes*, seja quanto à articulação entre as duas obras de Descartes. Interessa-nos que as tenham situado no campo aberto pelas disputas dos jesuítas de Coimbra e mostrado que a "metafísica escolar" do século XVII (a *Schülmetaphysik*) se constitui como consequência das obras de Suarez e de Descartes. Para nosso propósito também não interessa a discussão dos intérpretes do cartesianismo sobre o objeto da metafísica cujo pano de fundo tácito (e principal finalidade) é responder à "questão da metafísica" tal como foi posta por Heidegger. Aliás, pode-se observar que as obras supracitadas foram, seguramente, inspiradas pelo estudo de Heidegger sobre Duns Scotus, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916, obra que é uma das fontes da interpretação de Espinosa por G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, 1968.

(30) Marion, op. cit., observa que Descartes tende a usar "metafísica" como adjetivo (verdades metafísicas, coisas metafísicas, princípios metafísicos) e que somente a emprega definitivamente como substantivo nos *Principia Philosophiae* e como sinônimo de "filosofia primeira", isto é, ciência dos primeiros princípios de todas as coisas que podem ser conhecidas pelo homem, o conceito de princípio significando aquilo que inaugura ou institui uma série ordenada pelo pensamento, aplicando-se por isso a todas as coisas e a todas as ciências que são, assim, derivadas ou dependentes da

internamente a *mathesis universalis* e o *cogito*. Finalmente, se nos *Princípios da Filosofia* Descartes toma filosofia primeira e metafísica como sinônimos, é porque nessa obra o filósofo já possui a unidade de uma única fundação: o *cogito* como fundamento da *mathesis universalis* e esta como via de acesso à existência de Deus, ou seja, o ser enquanto se determina pela inteligibilidade (*ens qua cogitatum*, o ente enquanto pensado, determinação que lhe vem do *cogito*) e pela causalidade (*ens qua causatum*, o ente enquanto causado pela potência divina). Ou, nos termos da carta-prefácio: “ninguém até hoje reconheceu como princípios da filosofia o ser do pensamento e Deus autor de todas as coisas e fonte da verdade”.

Abalando as convicções de seus contemporâneos, ninguém há de recusar a envergadura da ruptura cartesiana. A tradição escolástica jamais pusera em dúvida que o princípio da filosofia fora definido pela *Metaphysica* de Avicena — “ente, coisa e necessário, tais são as primeiras impressões impressas na alma e não adquiridas por meio de outras”³¹ — e que, por conseguinte, o ser é o primeiro objeto adequado do intelecto humano. A este princípio Descartes contrapõe o próprio intelecto como seu primeiro objeto adequado e *fundamento da prima philosophia*. No entanto, há de parecer surpreendente que Descartes afirme que ninguém considerou Deus, autor de todas as coisas e fonte da verdade, um princípio da filosofia. Sabemos, porém, que, na tradição tomista, Deus, embora princípio absoluto, não é “princípio da filosofia”, permanecendo fora e acima da metafísica (o campo divino é o da *sacra doctrina*, ou o que será posteriormente chamado de teologia revelada), e, na tradição scotista assim como no

metafísica-filosofia primeira, o que, segundo Courtine, op. cit., fora estabelecido nas *Regulae* cujo objeto é *de omni re scibili, de omni re in quantum scibili*, isto é, de toda coisa enquanto conhecível, mas cujo princípio somente as *Meditationes* apresentam com a figura fundadora do *ego cogito*. Neste sentido, pode-se dizer que os *Principia Philosophiae* empregam “metafísica” como substantivo e como sinônimo da “filosofia primeira”, porque neles Descartes já possui a unidade fundadora *mathesis-cogito*, que unifica o conhecimento dos primeiros princípios e o conhecimento dos primeiros seres.

(31) *Dicemus, igitur quod ens et res et necesse talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se.* Avicena *Meta*, I, 6.

pensamento de Suarez, o “princípio da filosofia” é o ser enquanto ser que deve incluir Deus como “o mais nobre e mais perfeito” dos seres³². A inovação sem precedentes de Descartes está, pois, em fundar duplamente a filosofia com o ser do pensamento e a causalidade divina.

Se assim é, então as mudanças impostas por Espinosa aos *Principia Philosophiae* subvertem a concepção cartesiana de metafísica bem como a unidade entre metafísica e filosofia primeira. E que Espinosa o tenha feito “em quinze dias”³³, como declara em cartas a Meyer e a Oldenburg, indica um comentador já na posse da *mea philosophia*³⁴. Se Espinosa altera o texto de Descartes e o faz acompanhar de um apêndice sobre os temas obscuros da metafísica, é porque suas idéias comandam a redação do comentário da obra cartesiana e a crítica à metafísica escolástico-cartesiana.

(32) No caso de Duns Scotus, há referência a Deus para determinar o objeto primeiro e adequado da metafísica, porque, se nossa finalidade é a visão beatífica, e se para agir em vista de um fim é preciso desejá-lo, e para desejá-lo é preciso conhecê-lo, o homem, em sua condição presente (*pro statu isto*), não pode *naturaliter* ter um conhecimento distinto de seu fim e, portanto, do objeto primeiro e adequado do intelecto, precisando da iluminação divina para chegar a ele e, só então, realizar o conhecimento natural. Além da referência inicial, há a referência final: a metafísica deve chegar à prova de que há uma causa primeira (eficiente, final e eminente) e de que ela é um ser infinito. A partir dessas provas, deixa-se o campo metafísico para entrar-se no da *nostra theologia*. No intervalo entre a iluminação inicial e a passagem do ser infinito ao ser de Deus, instala-se a metafísica de tal maneira que seu princípio não é Deus, mas o objeto primeiro e adequado do intelecto, o *ens commune*.

(33) Na carta 15 a Meyer, Espinosa insiste para que o amigo enfatize a brevidade do tempo de redação da primeira parte do comentário para que não se atribuam a Descartes enganos que seu comentador possa ter cometido, nem se exija do comentador a precisão conceitual que seria de exigir de um trabalho demorado. Na carta a Oldenburg Espinosa volta a enfatizar que escreveu a primeira parte do comentário em apenas duas semanas.

(34) Na carta 13 a Oldenburg, Espinosa menciona escritos que expõem suas próprias opiniões, exatamente aqueles que gostaria de publicar sob o patrocínio de alguma figura eminente de seu país. A crer-mos nos trabalhos historiográficos mais recentes, a “outras coisas minhas” de que fala a carta 13 seriam o *Breve Tratado* e o *De Emendatione*, em preparação. Como neste último Espinosa se refere a um outro tratado contendo a *mea philosophia*, podemos supor que se trate tanto do *BT* quanto de uma obra

Porque o ser do pensamento é um princípio da filosofia, Descartes considera a dúvida o primeiro movimento do método e da metafísica, pois, visto que esta se ocupa com as coisas imateriais ou as coisas separadas da matéria, o primeiro movimento rumo à imaterialidade é cumprido pela *abductio mentis a sensibus et imaginatione* efetuada pela dúvida metódico-metafísica que conduz à primeira *res metaphysica*, à imaterialidade radical do *ego cogito-ego sum*³⁵. Ora, que faz Espinosa? Começa transformando o percurso metódico-metafísico da dúvida e seus dois primeiros resultados (a chegada ao *cogito* e a prova da existência de Deus) em prolegômeno à filosofia:

*“Antes de ir às próprias proposições e às suas demonstrações, pareceu bom expor brevemente (succinte ob oculos ponere) por que Descartes duvidou de tudo, por qual via descobriu (eruerit) os fundamentos sólidos das ciências e, enfim, por quais meios livrou-se de todas as dúvidas. Teríamos restituído tudo isto em ordem matemática, se não julgássemos que a inevitável prolixidade dessa exposição impediria que fosse compreendido como deve sê-lo. Pois deve ser visto num único ato de contemplação (uno obtutu) como uma pintura”.*³⁶

em curso que será a *Ethica*. De todo modo, pela historiografia mais recente, podemos considerar que, no final de 1662 e início de 63 (data da publicação dos *PPC/CM*), Espinosa já traduziu do holandês para o hebraico dois panfletos quakers de Margaret Fell, já iniciou a composição do *TIE*, já redigiu o *BT* e a primeira parte da “*Ética em três partes*”, que iria tornar-se a *Ethica*, já escreveu a carta a Meyer sobre o infinito. Assim sendo, não se pode continuar a supor que os *PPC* sejam um comentário no qual Espinosa não tomaria posição face a Descartes, nem que os *CM* sejam uma obra cartesiana de crítica à escolástica. Não são textos de um aprendiz e sim, no caso dos *PPC*, de um professor de filosofia e, no dos *CM*, de um filósofo que já possui obra própria.

(35) Cf. nas Respostas às Segundas Objeções, a explicação dada por Descartes do papel da Segunda Meditação. Cf. M. Guérault *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1953, T.I, p. 69 e seguintes, Paris, 1953; H.G. Frankfurt, op. cit., caps. 10 e 11.

(36) *PPC*, I, Prolegomenon, G. T. I, p. 141(grifos meus MC).

Ob oculos ponere. Fiel a Descartes, Espinosa considera que, ao término de um percurso analítico-dedutivo, a intuição intelectual deve oferecer o nexos completo de razões e idéias e sua ordem geral, permitindo *uno intuitu* ver o todo como sistema de relações internamente articuladas. Todavia, impossível deixar de notar que não só a dúvida metódica e a chegada ao *cogito*, assim como a dúvida metafísica e a prova da existência de Deus que, na via analítica de Descartes, eram momentos constitutivos do campo e do objeto da metafísica, tornaram-se agora prolegômeno. Eis por que, nesse instante ainda introdutório do texto, Espinosa refaz o argumento da dúvida metafísica de maneira a livrar Descartes do “círculo cartesiano” e do ataque cético, argumentando a partir de premissas diversas das empregadas pelo filósofo que comenta.

Depois de oferecer a seqüência da exposição analítica de Descartes — dúvida universal, descoberta do fundamento da ciência, liberação de todas as dúvidas —, Espinosa introduz o problema do “círculo cartesiano”. O primeiro aspecto curioso dessa introdução é a diferença entre a objeção tradicional e a levantada pelo comentador da obra cartesiana. De fato, os objetores de Descartes sempre apresentaram o “círculo” numa perspectiva cética, tendo em seu eixo a regra da clareza e distinção: só estamos seguros de que as coisas que percebemos clara e distintamente são verdadeiras porque Deus existe; porém, só estamos seguros de que Deus existe porque o percebemos clara e distintamente; e, por conseguinte, antes de estarmos certos da existência de Deus, temos que estar certos de que todas as coisas percebidas clara e distintamente são verdadeiras. É assim que, nas Quartas Objeções, Arnauld escreve:

*“Só me resta um escrúpulo, a saber, como pode ele defender-se de não cometer um círculo quando nos diz que não estamos seguros que as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras senão porque Deus é. Pois não podemos estar seguros de que Deus é senão porque concebemos isso muito clara e distintamente; portanto, antes de estarmos seguros de que Deus é, devemos assegurar-nos de que é verdadeiro o que concebemos clara e distintamente”.*³⁷

(37) Quartas Objeções, AT VII, p. 214. Nas Segundas Objeções, AT VII, p. 125, o objetor lembra que a

E, na mesma perspectiva, Burman:

“Parece que sim [ele cometeu um círculo]. Pois, na Terceira Meditação, o autor prova a existência de Deus com axiomas, embora ainda não esteja seguro de não enganar-se com eles”³⁸.

Espinosa apresenta a objeção de uma outra maneira: declara que como a existência de Deus não nos é conhecida imediatamente por si mesma, não parece que possamos estar certos de coisa alguma, pois de “premissas incertas nada certo pode ser concluído”, e permaneceremos na incerteza enquanto “ignorarmos nossa origem”.

Ao objetor cético, Descartes respondera dizendo que, embora não saibamos se talvez o “autor de nossa natureza” não nos tenha criado tais que deveríamos estar enganados “mesmo nas coisas que nos parecem mais evidentes”, disto não se segue que possamos duvidar do que conhecemos clara e distintamente em si mesmo ou por raciocínio “durante o tempo em que estamos atentos”, nossas dúvidas, neste caso, referindo-se apenas ao que já não ocupa nossa atenção ou às razões demonstrativas que já esquecemos:

“Ele prova esta existência sabendo que não se engana com eles [os axiomas empregados na prova] porque sua atenção está fixada neles; e durante todo tempo em que isso dure, está certo de não se enganar, e é constrangido a dar seu assentimento”³⁹

Numa palavra, enquanto pontuais, atuais e referidas ao espírito atento, clareza e distinção colocam-se fora do alcance da dúvida, protegidas pelo *cogito* que

verdade da *res cogitans* é um conhecimento que depende do conhecimento verdadeiro da existência de Deus, a qual ainda não foi provada.

(38) *Entrétien avec Burman*, ed. Ch.Tannéry, Paris, 1937, p. 9.

(39) *idem ibidem*.

introduziu a evidência do que é claro e distinto. Donde, prossegue Espinosa, Descartes conclui que, “embora a existência de Deus não nos seja conhecida por si mesma e sim por outra coisa” (a idéia de perfeição em mim), podemos chegar a um conhecimento certo dessa existência, sob a condição de estarmos atentos “às premissas das quais as concluímos”.

Espinosa, porém, declara-se insatisfeito e propõe uma outra solução que responda tanto ao argumento cético tradicional quanto à objeção que ele próprio apresentou. Dois casos serão por ele examinados: no primeiro, não temos uma idéia verdadeira de Deus e, neste caso, podemos pensar que é ou não enganador e que a soma dos ângulos do triângulo iguala ou não iguala dois ângulos retos; no segundo, temos uma idéia verdadeira de Deus, mesmo no interior da dúvida, que nos impede de pensar em Deus como enganador, assim como temos a idéia verdadeira do triângulo, que nos impede de afirmar e negar indiferentemente que a soma de seus ângulos iguala a de dois ângulos retos.

Retomemos a certeza e a evidência de nossa existência, escreve Espinosa: seja qual for a direção do olho de nosso espírito, não encontraremos razão alguma para duvidar que, justamente, não nos convença de que existimos, pois “dúvido, penso, sou” é a certeza e a evidência de nossa existência, “quer estejamos atentos à nossa própria natureza, quer nos representemos o autor de nossa natureza como malicioso e enganador, quer enfim invoquemos alguma razão exterior a nós”⁴⁰. Embora do conhecimento da natureza do triângulo não possamos concluir que não sejamos enganados pelo autor de nossa natureza, podemos, porém, concluir que, ao conhecer o triângulo, nossa existência aparece com a maior certeza. Neste momento, Espinosa introduz seu argumento: seja qual for a direção do olho de nosso espírito, não temos razão alguma para concluir que a soma dos ângulos do triângulo iguala-se a dois retos e isto “porque não temos de Deus uma idéia tal que, afetados por ela, seja-nos impossível pensar que Deus é enganador”. Espinosa desloca, portanto, a questão sobre a *existência* de

(40) PPC, Proleg., loc. cit., p. 147.

Deus para a da *idéia* de Deus, ou melhor, de nossa ignorância quanto à existência de Deus para a ignorância quanto à *idéia verdadeira* de Deus.

O ponto mais alto do argumento vem a seguir: para aquele que não tem uma *idéia verdadeira* de Deus, “*é igualmente fácil conceber seu autor tanto como enganador quanto como não o sendo*”⁴¹. Numa palavra, dizer que Deus não é enganador depois de haver suposto que Ele nos poderia enganar não é prova de que se tenha a *idéia verdadeira* do “autor de nossa origem”. Conseqüentemente, “por mais atentos que estejamos à demonstração de alguma coisa”, não estaremos jamais certos de nada, enquanto não tivermos uma *idéia clara e distinta* “obrigando-nos a afirmar que Ele é sumamente veraz, *do mesmo modo que nossa idéia do triângulo nos obriga a concluir que seus três ângulos igualam-se a dois retos*”⁴² — do ponto de vista da certeza, portanto, não há diferença alguma entre a *idéia verdadeira* do triângulo e a *idéia verdadeira* de Deus. Em outras palavras, Espinosa leva até o fim a regra da clareza e distinção, uma vez que podemos ter uma *idéia verdadeira* de Deus, como temos de nós mesmos e do triângulo. Negamos por isso, prossegue ele contra os objetores céticos, que não possamos chegar à *idéia verdadeira* de Deus nem a conhecimento algum. De fato, toda a questão gira em torno de um único ponto, qual seja, que possamos formar um conceito de Deus que não nos permita pensar “com igual facilidade” que Ele é ou não enganador e imediatamente nos obrigue a afirmá-Lo como sumamente verídico. Chegando a tal conceito, não teremos mais razão alguma para qualquer dúvida, nem para imaginar que nos engane quanto à verdade da *idéia* do triângulo. Ora, podemos formar a *idéia* do triângulo mesmo sem saber se o autor de nossa natureza nos engana ou não e, da mesma maneira, “podemos tornar clara a *idéia* de Deus e colocá-la diante de nossos olhos, mesmo que duvidando ainda se o autor de nossa natureza nos engana ou não”⁴³. Espinosa é mais enfático: não

(41) idem ibidem (grifos meus MC).

(42) idem ibidem (grifos meus MC).

(43) Vemos retomada aqui a argumentação do TIE, #79: “Donde se segue que não podemos pôr em dúvida as *idéias verdadeiras* pelo fato de que talvez exista algum Deus Enganador, que nos faz errar

importa como tenhamos chegado a essa idéia, basta que a tenhamos para que toda dúvida desapareça. O que torna possível tamanha ênfase nos é explicado logo a seguir, quando, em nome de Descartes, Espinosa afasta o objetor mostrando-lhe do que exatamente está a falar:

*“Não podemos estar certos de coisa alguma (**de nulla re posse esse certos**), não enquanto ignorarmos a existência de Deus, porque não é disso que estou falando (**nam de hac re non locutus sum**), mas enquanto não tivermos Dele uma idéia clara e distinta (**ejus claram, et distinctam ideam non habemus**) (...) podemos ter uma idéia clara e distinta do triângulo ainda que não sabendo se o autor de nossa natureza nos engana (**quamvis nesciamus, an nostrae naturae auctor nos decipiat**); e, visto que temos de Deus uma tal idéia (**modo talem ideam**), como mostrei sobejamente acima, não podemos duvidar nem de sua existência nem de qualquer verdade matemática”⁴⁴.*

É óbvio que Espinosa volta-se não apenas contra o objetor tradicional de Descartes, mas também contra a resposta cartesiana às objeções. Qual era a premissa a qual Descartes dissera que devíamos estar atentos? Que embora a existência de Deus não possa ser conhecida por si mesma, pode ser conhecida por outra coisa (seu efeito em minha mente). Que diz Espinosa? “Como a existência de Deus não nos é conhecida por si mesma, parece que não podemos estar certos de coisa alguma”. E explica: “pois, de premissas incertas (tudo é incerto enquanto ignorarmos nossa origem), nada certo pode ser concluído”. A dificuldade de Descartes encontra-se, portanto, na premissa escolhida por ele

mesmo nas coisas mais certas, a não ser enquanto não temos nenhuma idéia clara e distinta de Deus (...) fica a dúvida, se olharmos para o conhecimento que temos da origem de todas as coisas e nada acharmos que nos diga não ser Ele enganador, com o mesmo conhecimento com que, vendo a natureza do triângulo, verificamos que seus três ângulos são iguais a dois retos; mas, se de Deus possuímos um conhecimento como o que temos do triângulo, tira-se então toda dúvida”, G. T II, p.30.

(44) idem ibidem.

— a existência de Deus não é conhecida por si mesma —, da qual só é possível concluir que, ignorando nossa origem, continuamos detendo apenas a verdade do *Cogito* e mais nada.

Antes de acompanharmos a maneira como a premissa espinosana virá substituir a cartesiana, observemos algo curioso. Com efeito, Espinosa parece exigir que Descartes seja fiel a si mesmo e escolha uma premissa deduzível de sua própria filosofia. Se nos lembrarmos de uma passagem das Sétimas Respostas, teremos uma pista para seguir a exigência espinosana. Na segunda questão das Sétimas Objeções, o objetor propõe a Descartes uma inversão no argumento do Gênio Maligno, dizendo-lhe que, em lugar de supor que esse gênio malicioso nos faz crer que são verdadeiras coisas que não existem, por que não supor que ele nos faça crer que são duvidosas e vacilantes (*dubia et nutantia*) as que são seguras e certas (*cum firma sint, cum certa*) para que abduquemos de todas e fiquemos de tudo despojados?⁴⁵ Ao que responde Descartes: parece que o objetor considera a dúvida e a certeza como se estivessem nos objetos (*in objectis*) quando estão em nosso pensamento (*in nostra cogitatione*). E prossegue: *alioque enim quomodo posset fingere aliquid mihi proponi tanquam dubium, quod non est dubium, sed certum?*⁴⁶ Como fingir que me é apresentado algo duvidoso, se a dúvida e a certeza não estão lá, nas coisas, e sim aqui, em minha mente? Espinosa pede a Descartes que mantenha firmemente que dúvida e certeza não estão nas coisas, mas no pensamento, não se referem à *existência* de alguma coisa, mas à *idéia* que dela fazemos.

Assim, para introduzir sua própria premissa, Espinosa afirma que duvidamos *de jure* da natureza do triângulo (dúvida que é, exatamente, a certeza de que existimos pensando), porque “não temos de Deus uma idéia tal que, afetados por ela, nos seja impossível pensar que seja Enganador”. Assim, a ausência de certeza não depende de ignorarmos a *existência* de Deus, mas de não possuírmos uma *idéia* clara e distinta Dele, e não a termos enquanto nossa premissa

(45) Cf. *Ojectiones Septimae*, AT VII, p.470-71.

(46) *idem ibidem* p.474-75.

for: porque a existência de Deus não pode ser conhecida por si mesma, também a idéia verdadeira de Deus não o pode. Se examinarmos o *Cogito* e suas operações, prossigue o comentador, verificamos que podemos ter uma idéia clara e distinta do triângulo, mesmo que não saibamos se Deus nos engana ou não; essa capacidade do intelecto para formar idéias verdadeiras (como diria o *De Emendatione*) persiste também no caso da idéia de Deus, isto é, podemos formá-la como verdadeira antes de sabermos se “o autor de nossa natureza” nos engana ou não. Assim como uma coisa é a idéia do círculo e outra o próprio círculo, pois a idéia verdadeira do círculo é formada pelo intelecto sem que corresponda à maneira como um círculo extenso é produzido no mundo pelas causas naturais; do mesmo modo podemos formar a idéia verdadeira da natureza do triângulo e a da natureza de Deus, mesmo sem sabermos se Deus nos engana ou não quanto à realidade dos ideatos dessas idéias. Assim, ainda que se quisesse manter a premissa cartesiana de que a existência de Deus não pode ser conhecida por si, não se poderia manter a premissa de que a idéia de Deus não possa ser conhecida *per se*, uma vez que é próprio da idéia verdadeira ser evidente antes de estabelecida sua conformidade ao seu ideato.

Fiel, portanto, ao que Descartes chama de “natureza da coisa”, ou seja, a evidência de uma essência conhecida clara e distintamente, Espinosa avança a consequência: se a existência de Deus não puder ser conhecida por si mesma, a idéia de Sua natureza pode sê-lo. Assim, a diferença entre a idéia verdadeira da natureza do triângulo e a idéia verdadeira da natureza de Deus está em que esta última afirma que a essência do “autor de nossa natureza” impõe por si mesma que não seja enganador. Podemos perceber que a operação espinosana só é possível, porque houve um deslizamento conceitual, isto é, Espinosa passa da idéia clara e distinta à *idea vera*, portanto à idéia como auto-afirmação do verdadeiro e da certeza e, sobretudo, como definição perfeita que oferece a essência íntima da coisa, como exige o *De Emendatione*.

Por onde passa exatamente a diferença entre Espinosa e Descartes quando o primeiro garante que o segundo não cometeu um círculo? Na medida em que, contra o ceticismo, a empresa cartesiana visa à validação incontestável de nossa

razão⁴⁷, Descartes deve mostrar que tudo quanto conhecemos clara e distintamente é verdadeiro, isto é, que a regra da verdade é um princípio verdadeiro. Para tanto, é preciso passar pela prova da existência de Deus, porque somente ela assegura que Ele não é enganador e por isso garante que é verdadeira a regra da verdade, validando nossa razão. Porém, salienta Descartes aos objetores, não é para o conjunto de argumentos que constituem essa prova que deve voltar-se o espírito atento, e sim para seu resultado, qual seja, a existência de Deus assegura a verdade da regra fundante do conhecimento e, portanto, a atividade da razão, pois é esse resultado que permite declarar que não há razão nenhuma contrária capaz de conduzir à dúvida do que se conhece clara e distintamente. A dúvida torna-se *de jure* irrazoável e irracional. Donde a conclusão cartesiana:

*“Depois de haver conhecido que Deus existe, é necessário que finjamos (*ut illum fingamus*) que ele seja enganador (*deceptorem*) se quisermos colocar em dúvida as coisas que concebemos clara e distintamente; e como isso não pode sequer ser fingido (*quia deceptor fingi non potest*), é preciso necessariamente admitir as coisas como muito verdadeiras e seguras”⁴⁸.*

Espinosa, que no *De Emendatione* concorda com a crítica cartesiana ao cético, isto é, ao obstinado que pretende usar a razão para erguer-se contra ela como “um autômato desprovido de pensamento”, reafirma, nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, que o melhor caminho para o combate ao ceticismo e para validar a razão não se encontra na prova da existência de um Deus veraz, mas na força intelectual da idéia verdadeira de Deus. É, assim, o papel conferido à *idea vera* que libera Descartes da crítica cética, pois Espinosa recusa que a dúvida metafísica possa atingir a verdade do que é concebido clara e distintamente. Em outras palavras, Espinosa enfatiza o que Descartes dissera

(47) Cf. H.G. Frankfurt, op. cit., cap. 15. Mais do que validação da razão, a empresa cartesiana, é a da auto validação da razão, e por isso o lugar ocupado pelo *cogito* abre a brecha para o ataque cético.

(48) Descartes Resposta às Segundas Objeções, AT VII, p. 144.

nas Primeiras Respostas – as leis da verdadeira lógica exigem que se pergunte primeiro *quid sit* e não *an sit* – e nas Segundas Respostas – o axioma 10 do apêndice geométrico invalida o preconceito que separa essência e existência e que impediria alcançar a evidência da prova *a priori*, isto é, a dificuldade para perceber que em toda idéia verdadeira está imediatamente implicada a afirmação da existência. Porém, não só isso. Quando acompanhamos a argumentação espinosana não nos escapa o fato de que Espinosa se apoia menos na Terceira Meditação e muito mais na Quinta — não se refere à idéia de perfeição em nós, mas a uma idéia que, dissera Descartes, “é a imagem de uma natureza verdadeira e imutável”. Todavia, mesmo a presença da Quinta Meditação no lugar da Terceira (que faria pensar numa inversão tipicamente espinosana dos lugares conferidos às provas *a priori* e *a posteriori* da existência de Deus) não determina um percurso semelhante nos dois filósofos. De fato, a ênfase da Quinta Meditação recai sobre a impossibilidade de conceber a natureza ou a essência de Deus sem a existência necessária, enquanto a ênfase de Espinosa recai sobre a impossibilidade de simultaneamente, termos uma idéia verdadeira de Deus e supormos, por um instante sequer, que seja enganador. Em outros termos, a ênfase cartesiana orienta-se para a existência de Deus; a espinosana, para a idéia verdadeira de Deus, isto é, uma idéia tal que torna impossível a passagem das Segundas Respostas que acabamos de mencionar.

Com efeito, a operação espinosana não se limita a convidar o leitor a passar da premissa cartesiana — a existência de Deus não pode ser imediatamente conhecida por nós — à premissa de Espinosa — a idéia de Deus é verdadeira em si mesma, antes que se prove que Deus não é enganador. O ponto central, no qual Espinosa insiste várias vezes no decorrer da argumentação, é que a idéia verdadeira de Deus não é simplesmente aquela que afirma a veracidade divina, e sim aquela que impede que falemos com *igual facilidade* que Ele é ou não é enganador. Para avaliarmos o que está em jogo aqui, precisamos regressar a um momento anterior do texto espinosano, quando Espinosa explica ao leitor o que levara Descartes à dúvida universal:

*“Embora essas noções [matemáticas] lhe parecessem mais certas do que todas aquelas que tivera pelos sentidos, encontrou, no entanto, uma razão para duvidar delas porque acontecera a outros enganarem-se sobre elas e, sobretudo, porque ele havia fixado na mente uma opinião antiga segundo a qual existiria um Deus podendo tudo, um Deus que o criara tal como ele é e podendo fazer com que fosse enganado mesmo nas coisas mais claras. Por esse meio, portanto, pôs tudo em dúvida”.*⁴⁹

Que “opinião antiga” é essa que se fixara na mente de Descartes quando, na Primeira Meditação, indagava quem me poderá assegurar de que não há um Deus tão poderoso que me faz crer na existência das coisas de que tenho sentimento ou que me engane quando faço a adição de dois mais três? E já que falhar e enganar é uma espécie de imperfeição, não será preciso dizer que quanto menos poderoso for o autor de minha origem, tanto mais será provável que eu seja imperfeito e me engane sempre? Ou quando, na Terceira Meditação, considerara que a dúvida acerca das coisas muito simples e fáceis da aritmética e da geometria só lhe poderia vir ao espírito, se “talvez algum Deus tivesse podido me dar uma tal natureza que eu me enganasse mesmo nas coisas que me parecem mais manifestas”?

O objetor das Segundas Objeções nos oferece uma pista quando lembra, contra o Deus veraz cartesiano, que muitos escolásticos, entre os quais Gabriel Biel e Gregório de Rimini, pensam que “absolutamente falando” Deus mente, dando aos homens idéias “contrárias às Suas intenções e aos Seus decretos”, como mentiu ao profeta sobre a queda de Ninive, agindo como um médico ou um pai que, com prudência e bondade, enganam pacientes e filhos. Indaga o objetor a Descartes: quem vos disse que não é de vossa natureza enganar-vos e serdes enganado, mesmo nos que vos pareça mais claro do que o sol? Diante do papel conferido por Descartes à onipotência divina

(que inclui, contra Suarez, a criação até mesmo das verdades eternas), o objetor não pode evitar referir-se à longa e forte tradição nominalista⁵⁰ que, de Abelardo a Ockham, enfatiza a potência absoluta de Deus. De fato, a tese do Deus enganador faz parte de uma tradição teológica que disputa acerca da *potentia Dei absoluta* desde a rachadura aberta no edifício medieval com o pensamento ockhamista. Se, até então, valendo-se das *Sentenças* de Pedro Lombardo, podia-se admitir sem dificuldade a figura de um Gênio Maligno, demônio que opera sobre a sensação, a imaginação e a memória, mas com poder limitado ao âmbito das coisas materiais e usando as causas segundas com que opera a potência ordenada de Deus⁵¹, a partir de Ockham essa tradição sofre um impacto irreversível, porque, agora, a tese da simplicidade da essência divina impõe a identidade entre as duas potências, levando às últimas conseqüências o Símbolo dos Apóstolos, "Creio em *um só Deus todo-poderoso*, criador do céu e da terra". A onipotência de Deus não causa simplesmente um mundo contingente, mas é ela própria radicalmente indeterminada, podendo os contrários simultâneos e sucessivos e, sobretudo, podendo com igual vontade criar ou aniquilar, conservar ou destruir, reunir ou separar (*Deus potest omne absolutum separare*) por que cria direta e imediatamente os singulares.

A noética de Ockham, fundada na intuição evidente das coisas singulares existentes, recusa a existência de universais, sejam eles as regras agostinianas, as

(50) Veja-se o clássico de P. Vignaux "Nominalisme", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1933.

(51) A potência absoluta de Deus é a *ratio propria deitatis*, isto é, a onipotência do ser de Deus em si mesmo; a potência ordenada é a ação de Deus *ad extra*, isto é, as causas segundas, nas quais se incluem as causas imateriais, como os anjos, e as materiais, isto é, naturais. Os demônios são causas imateriais que agem contra as causas materiais da potência ordenada de Deus, usando-as para possuir os humanos (feitiçaria, por exemplo) e para enganá-los, corrompê-los, provocar neles o ódio a Deus, etc. Os demônios agem como força do engano *per solum motum localem rerum et speciem*, alterando as coisas exteriores ou a fisiologia do corpo humano. Cf. T. Gregory "Dio Ingannatore e Genio Maligno - Nota in margine alle *Mediationes* di Descartes", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. V, n.4, 1974.

espécies tomistas ou as naturezas comuns scotistas. Conseqüentemente, não podemos intercalar coisa alguma entre Deus e seus atos (seja a essência divina, sejam os universais inteligíveis) que sirvam de mediadores entre Ele e Sua potência e confirmam necessidade ou inteligibilidade à Sua ação: Deus não produz o que entende, mas entende o que produz e não quer o que entende, mas entende o que quer⁵². A segunda conseqüência é que o predicado *um* se diz univocamente de todos os seres, pois são unidades singulares. Metafisicamente, o resultado é triplo e mais grave. De fato, da primeira conseqüência da noética resulta que tudo é contingente, tanto a maneira como a potência absoluta de Deus causa as coisas quanto os efeitos dela, isto é, o mundo. Da segunda conseqüência resulta uma metafísica de indivíduos singulares que coexistem independentemente uns dos outros. Unidos, esses dois resultados metafísicos produzem um terceiro: não há relações reais entre os singulares criados, que por isso são realidades absolutas e discretas, entre as quais não há sequer uma relação real de causalidade, e às quais a potência divina se aplica pontualmente, de tal maneira que se *a* não é *b* e não possui relação real com *b*, Deus pode aniquilar *a* sem que isto afete *b* e todo o restante do mundo, assim como pode fazê-los coexistir num mesmo mundo sem contradição.⁵³ A potência absoluta de Deus manifesta-se principalmente em três atos: na criação *ex nihilo*, que confere substancialidade e identidade a cada singular; na aniquilação *ad nihilum*, que destrói integralmente um singular sem alterar o mundo como coleção de singularidades dispersas⁵⁴; e como conservação das singularidades no ser.

(52) Cf. Ockham 1 *Sent.*, dist. 35, qu.2.

(53) Cf. P.Vignaux "Nominalisme", op. cit. loc. cit; M.J.Loux "The Ontology of William of Ockham", *Ockham's Theory of Terms - Part 1 of the Summa Logicae*, Notre Dame, 1974; P. Alféri *Guillaume d'Ockham - Le Singulier*, Paris, 1989; J.F. Boler "Intuitive and Abstractive cognition", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1988; A. Murault *L'enjeu de la Philosophie Médiévale*, Leiden, 1993.

(54) Aniquilação que seria impossível se houvesse realidades universais essenciais, pois, neste caso, ao aniquilar Sócrates, Deus aniquilaria Platão, David e Salomão, pois aniquilaria a "humanidade". Em outras palavras, a espécie e o gênero seriam aniquilados com o aniquilamento de um indivíduo.

Doravante, portanto, a única diferença entre as duas potências divinas resume-se à distinção entre o que Deus pode e o que Sua vontade quer. Porque Deus pode tudo, Sua ação criadora imediatamente causa coisas existentes e suas idéias, mas também causa idéias dos inexistentes (seja como meros possíveis que poderão ou não existir, seja como ilusões e enganos). Se o Gênio Maligno, como sempre quis a tradição, atua sobre nosso corpo; em contrapartida, Deus age diretamente sobre nosso intelecto e, do ponto de vista de sua potência absoluta (o “absolutamente falando”, do objeto de Descartes), pode fazer-nos crer que existe o que não existe, que o falso seja tomado como verdadeiro e este como falso porque dispõe do *imperium* e do *dominium regitivum* sobre nosso espírito. Deus pode *fallere et decipere*, enganar e iludir intelectualmente, porque somente Ele pode *principaliter ac sufficienter causare vel efficere cogitationes in mente hominis* — a potência absoluta de Deus, agindo direta e imediatamente sobre a mente humana, causa pensamentos, é origem das idéias e dos juízos e, como dissera Ockham, pode causar “atos creditativos” em nosso espírito, pelos quais cremos na existência e na verdade daquilo que pensamos. Se o Gênio Maligno, como já observaram os intérpretes da obra cartesiana, é uma potência de engano que radicaliza a dúvida, fazendo-nos passar do duvidoso ao falso quanto às coisas materiais, o Deus Enganador é interno à dúvida intelectual e por isso atinge as evidências matemáticas e a capacidade da razão para alcançar o verdadeiro sem precisar, para isso, da referência à realidade externa. Em resumo, a potência absoluta de Deus pode, se a vontade divina o quiser, invalidar o critério da verdade como correspondência entre o intelecto e a coisa e fazer-nos dar assentimento ao inexistente e ao ilusório.

É a esta tradição, opinião antiga “fixada na mente de Descartes”, que Espinosa se refere na abertura dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* e é sobre nela que ele interfere ao modificar a premissa cartesiana, passando da causalidade à essência divina, à idéia de Deus da qual se conclui tanto a necessidade de Sua existência quanto a de sua potência. Donde a insistência espinosana em que a idéia verdadeira de Deus é aquela que impede afirmar com igual facilidade que Ele é ou não enganador. De fato, uma idéia é intrinsecamente verdadeira (diz o *De*

Emendatione) quando oferece a essência íntima da coisa ou, se for a de uma coisa criada, a causa necessária dela. A essência (diz o *Breve Tratado*) é a natureza determinada pela qual a coisa é o que ela é e que não pode ser dela separada de maneira alguma sem que ela seja imediatamente aniquilada. É da essência da montanha possuir um vale, dissera Descartes e repete Espinosa, e isto é uma verdade eterna imutável *mesmo que jamais exista uma montanha*. A diferença entre a idéia da montanha, a do triângulo e a de Deus está em que a idéia verdadeira de Deus define uma essência que envolve imediatamente a existência necessária.

Em suma, Descartes engana-se na escolha da premissa forte capaz de refutar o cético e o “círculo” (não podemos conhecer a existência de Deus imediatamente e por si mesma), porque começa pela prova *a posteriori* quando deveria começar pela prova *a priori*; começo, porém, que não pode ser o cartesiano, em decorrência da exposição analítica e, além disso, neste tipo de exposição a causalidade divina deve vir antes da essência divina. Espinosa, portanto, não indaga se Deus *causa* em nós uma idéia (seja falsa ou duvidosa, seja verdadeira), mas afirma que *temos* a idéia verdadeira de Deus, que não só apresenta a identidade entre essência e existência divinas, mas sobretudo possui duas marcas: a primeira, comum a todas as idéias verdadeiras, é não carecer da correspondência a um ideato para ser verdadeira; a segunda, própria da idéia divina, ter a potência necessária incluída na necessidade da essência. O que se anuncia aqui, portanto, é que não saímos da dúvida enquanto nossa primeira verdade for *cogito sum* (donde o cuidado das primeiras proposições para deduzir *sum cogitans*) e o segundo princípio da filosofia for a causalidade divina ainda pensada como *potentia absoluta* incompreensível (donde o cuidado para que a prova *a priori* tenha maior força demonstrativa do que a prova *a posteriori*)⁵⁵. No entanto, algo mais decisivo se prepara com a

(55) O lugar ocupado pela onipotência divina no percurso cartesiano indica ainda que a sombra de Ockham paira sobre a suposição de Descartes de que a prova *a priori* da existência de Deus é mais frágil do que a prova *a posteriori*. É também essa mesma sombra que explica por que, na Segunda Meditação, após afirmar que suporá “algum extremamente potente”, Descartes acrescenta “e, se ousar dizer, malicioso e astuto”, explicando a Burman o “se ousar dizer”, porque “a onipotência e a maldade não

defesa espinosana de Descartes contra o cético e o nominalista: Espinosa deixa entrever que Deus não é *fundamentum* do conhecimento nem das coisas exatamente porque é a causa de ambos.

Vemos, assim, desde o *prolegomenon*, como será o comentário espinosano: as aporias cartesianas serão resolvidas à medida que Espinosa desordena a ordem das razões de Descartes. Em outras palavras, Espinosa respeita inteiramente a via analítica das *Meditações* como caminho da descoberta dos princípios da filosofia, mas situa essa via de maneira a fazer com que ela própria venha a ser fundada quando reintegrada na via sintética, que será iniciada logo a seguir. Sob esta perspectiva, dispomos de uma primeira pista para compreender por que Espinosa, que não situa a *mea philosophia* a partir da *mens in se sola considerata*, dirá, comentando Descartes, *sum cogitans* (em lugar de *cogito sum*), por que altera a prova *a priori* e a do mundo exterior, por que introduz novos argumentos para explicar a causa do erro, e altera os conceitos de matéria, movimento e força.

A tradição interpretativa da obra espinosana sempre encontra dificuldade para situar o comentário espinosano dos *Princípios* de Descartes, porque esse comentário é considerado de difícil compreensão, não em si mesmo (isto é, como obra de Espinosa), mas enquanto comentário.

podem ir juntas". A sombra de Ockham está presente na escolha dos dois curiosos axiomas mobilizados para a prova *a posteriori* dos *Principia*: 1. quem pode fazer o mais difícil pode fazer o menos difícil; 2. é maior criar ou conservar uma substância do que seus atributos ou propriedades. Não é, portanto, gratuito que Espinosa escreva: "não sei o que quer dizer com isto", substituindo-os por dois lemas: 1. Quanto mais uma coisa é perfeita por sua natureza maior e mais necessária sua existência; e quanto maior e mais necessária a existência que uma coisa envolve por sua natureza, mais é perfeita; e 2. a natureza do que tem o poder de se auto conservar envolve a existência necessária. Essas alterações dão um teor *a priori* à prova, assentando-a sobre a idéia de existência necessária. Enfim, a sombra de Ockham paira sobre a teodicéia da Quarta Meditação, quando Descartes insiste em que é preciso considerar as obras de Deus tomando-as em conjunto e "não devemos considerar uma criatura separadamente", e o poder infinito de Deus para produzir muitas coisas não pode ser negado "de sorte que eu exista e seja colocado no mundo como parte da universalidade de todos seres".

A primeira dificuldade localiza-se na maneira de expor: por que Espinosa não teria considerado geométrica a exposição dos *Princípios da Filosofia*? Ou, em outros termos, se é compreensível que Espinosa geometrize sinteticamente uma exposição que teria julgado analítica, por considerar sintético apenas o texto das Respostas às Segundas Objeções, é incompreensível que regeometrize sinteticamente os *Princípios*, se estes, efetivamente, estiverem escritos na maneira sintética⁵⁶. Ou, ao contrário, se é compreensível que coloque em estilo sintético a exposição efetivamente analítica de Descartes, fiel à afirmação deste último de que a síntese pode ser empregada com finalidade pedagógica⁵⁷, é incompreensível que ao fazê-lo altere o significado de idéias, argumentos e provas do filósofo que comenta, sobretudo se cremos em Meyer (que segue fielmente uma observação de

(56) É a observação de E. Curley, "Spinoza as an expositor of Descartes", op. cit.. Espinosa não compreendeu os *Principia*, escreve Curley, pois o texto de Descartes está escrito *more geometrico* e sinteticamente, ainda que Descartes não lhe dê o formato euclideo (definições, axiomas, postulados e proposições): "Para ajudar [os que querem filosofar] Spinoza decidiu apresentar sinteticamente o que Descartes apresentara analiticamente [diz Meyer no prefácio aos PPC]. Mas essa decisão torna claro que o projeto de Espinosa repousa sobre um erro, pois o trabalho que Espinosa está apresentando sinteticamente não são as *Meditações* e sim os *Princípios da Filosofia* e, de acordo com Descartes, os *Princípios*, diferentemente das *Meditações*, já estão escritos na maneira sintética e não na maneira analítica. Isto sugere que Espinosa fundamentalmente não compreendeu o contraste que Descartes pretendia estabelecer entre análise e síntese", p. 136. Curley (contra os que julgam os *Princípios* escritos analiticamente) apoia-se nos *Entrétiens avec Burman* e também no fato de que a ordem expositiva dos *Princípios* não segue a das *Meditações*, o aspecto mais importante dessa diferença estando na distinção entre a alma e o corpo, colocada logo depois do *cogito* e antes da prova da existência de Deus, nos *Princípios*, e que só aparece na Sexta Meditação. Além disso, os *Princípios* oferecem, segundo exigência sintética, definições, como é o caso da *cogitatio*, da clareza e da distinção. Curley considera provável que Espinosa conhecesse os *Entrétiens* dos quais, em 1648, Clauberg possuía um manuscrito que, portanto, deveria ter circulado na Holanda.

(57) Espinosa diz a Oldenburg o que Meyer repete no prefácio, isto é, que a segunda parte dos *Principia* de Descartes havia sido exposta em aulas, e que foi a pedido dos amigos que, "em quinze dias", expôs no mesmo estilo a primeira parte com o fito, conforme escreve na carta 15, de oferecer pedagogicamente os elementos principais do ensinamento de Descartes aos que querem dedicar-se à filosofia.

Espinosa na carta 15), quando afirma que o autor não pretendeu corrigir Descartes e que “para ele fêz-se religião não distanciar-se de seus ensinamentos nem mesmo à distância de uma unha” (*religio ipsi fuit, ab ejus sententiae latum unguem discedere*)⁵⁸. Uma segunda ordem de dificuldade provém da torção que o comentário espinosano impõe não só à ordem cartesiana, mas ainda aos próprios conceitos de Descartes, como é o caso da passagem do *cogito sum* para um *sum cogitans*, além de chegar a ele depois de definições, axiomas e sob a forma de proposições, como é também o caso da proposta de uma outra prova da existência de Deus que libere Descartes das críticas de seus opositores entre os quais, no entanto, o próprio Espinosa se coloca ao declarar “não sei o que quer dizer com isto” (*quibus quid significare velit, nescio*), referindo-se aos axiomas escolhidos por Descartes para realizar a prova⁵⁹, ou ainda ao oferecer uma outra prova da existência do mundo exterior. Em outras palavras, em cada uma dessas ocasiões, Espinosa substitui a argumentação cartesiana por uma outra que altera não só a escolha de axiomas, definições e encadeamentos, mas o próprio fundamento das provas de Descartes. Uma terceira dificuldade, como atesta a carta a Meyer, está em que Espinosa propõe uma outra ordem demonstrativa para colocar *more geometrico* teses cuja verdade não é admitida por ele: como oferecer demonstrações geométricas do não-verdadeiro? Em sua carta, Espinosa escreve:

(58) L. Meyer, “Candido lectori”, loc. cit., p. 131.

(59) Descartes emprega como axiomas: 1. o que pode fazer o mais e o mais difícil pode também fazer o menos e 2. é coisa maior criar ou conservar uma substância do que criar ou conservar atributos e propriedades. No escólio da proposição 7 da Parte I, Espinosa comenta: “Não sei o que ele quer dizer com isto (*quibus quid significare velit, nescio*). Que chama de fácil e difícil, com efeito? Nenhuma coisa é dita fácil ou difícil absolutamente, mas somente com relação à sua causa (...) Tudo isto é muito obscuro (*hoc etiam valde obscurum videtur*)”, PPC, I, P 7 sc., loc. cit., p.161. E Espinosa não só oferece uma outra prova, mas ainda redige uma nota ao escólio: “a força (*vis*) pela qual uma substância se conserva nada é (*nihil est*) fora de sua essência (*praeter ejus essentiam*) e dela não difere senão nominalmente (*non nisi nomine ab eadem differt*), o que será explicado no devido lugar sobretudo no Apêndice, quando falarmos da potência de Deus”, *ibidem*, p. 163 (grifos meus MC).

“Quero que assinales [aos leitores] que demonstro muitas coisas de maneira diferente de Descartes, **não para corrigir Descartes (non ut Cartesium corrigam)**, mas para **melhor conservar minha própria ordem (ut meum ordinem melius retineam)** e não aumentar em demasia o número de axiomas, e pela mesma razão demonstro muita coisa que Descartes avança sem nenhuma demonstração (**nuda sine ulla desmonstratione**), e acrescentei outras tantas que Descartes omitiu”.⁶⁰

O leitor do *Tratado da Emenda do Intelecto* há de avaliar o que significa alterar a ordem demonstrativa. Basta que se lembre que

“o verdadeiro método é o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as idéias (tudo isso quer dizer o mesmo) sejam procuradas na devida ordem”⁶¹.

(60) Carta 15 de Espinosa a Meyer, agosto de 1663, sobre o prefácio aos *PPC*, G. T.IV, p.72 (grifos meus MC). Compreende-se a dificuldade enfrentada pelo prefácio de Meyer, que pretende elogiar Descartes por seu método que permitiu a invenção de uma nova filosofia e, ao mesmo tempo, garantir que Espinosa não corrija Descartes, mas também não concorda com todas idéias cartesianas. Isso dá ao prefácio uma feição insólita. Assim, Meyer declara que Espinosa fez profissão de fé de não se afastar “uma unha” dos ensinamentos Descartes, ao mesmo tempo em que também declara que “o autor se afasta freqüentemente de Descartes e usa um raciocínio completamente diferente do dele”. É assim que Espinosa não aceita que entendimento e vontade sejam faculdades da alma, pois faculdades da alma são *fictiones* e *figmenta*, nem que a vontade goze da liberdade que lhe atribui Descartes, nem que haja diferença entre volição e afirmar uma idéia; não aceita que a alma e o corpo sejam substâncias; e sobretudo, toda vez que o leitor deparar com a expressão “acima da compreensão humana”, não deve considerá-la subscrita por Espinosa, para quem nada está acima da humana compreensão. De todo modo, Espinosa não pretende corrigir Descartes e, como escreverá Meyer no prefácio, “não se afastou dele nem a distância de uma unha” e por este motivo Gilson afirma que, “quando se trata da metafísica de Descartes, dispomos de um comentador incomparável (...) Espinosa”, “Spinoza intérprete de Descartes”, op. cit., p. 68.

(61) *TIE*, parágrafo 36, G. T.II, p.15. Por enquanto não mencionaremos a posição da *Ethica* a respeito da ordem e mesmo de outros conceitos e temas, fixando-nos, no momento, em referências a textos que sabemos já redigidos por Espinosa por ocasião da publicação dos *PPC*. Num livro no prelo,

E a devida ordem, para que todas as nossas idéias se concatenem e se unam, exige

“ que o mais cedo possível que se possa fazer e que a razão postula, investiguemos se existe algum ser (e ao mesmo tempo qual é) que seja a causa de todas as coisas, a fim de que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas idéias”⁶²,

pois sabemos que

“a dúvida sempre nasce do fato de serem as coisas investigadas sem ordem”⁶³.

Ao modificar não só os conceitos cartesianos ⁶⁴, mas sobretudo a ordem da exposição cartesiana — alteração que, na carta a Meyer, o filósofo julga o que há

procuramos mostrar que a idéia de ordem possui, em Espinosa, um sentido mais amplo do que em Descartes, atestado pelo *TIE*, pelo *TTP* e pela *Ethica*.

(62) *ibidem* parágrafo 99, G.T.II, p.36.

(63) *ibidem* parágrafo 80, G. T.II, p.30.

(64) Marie Helène Belin, “*Les Principes de la Philosophie de Descartes: remarques sur la duplicité d’une écriture*”, *Archives de Philosophie* T.51, n.1, 1988, observa que o sentido dos *PPC* como obra espinosana não se deixa apanhar se nos detivermos na correspondência com Oldenburg e Meyer e no prefácio deste último, mas apenas se examinarmos o próprio texto de Espinosa, considerando silêncios, retomadas, inversões, demonstrações do já demonstrado por Descartes e do não demonstrado por Descartes. Em suma, o prefácio de Meyer deve ser lido *cum grano salis*. Ao contrário, Martha M. Bolton, “*Spinoza on Cartesian Doubt*”, *Noûs*, n.2., 1985, considera que Espinosa é bastante explícito, quando recusa premissas e conceitos cartesianos, como é o caso da reformulação da resposta de Descartes à objeção do cético de que não há como passar da dúvida metafísica à veracidade divina. De nossa parte, pensamos que um dos melhores indícios da subversão das idéias cartesianas pelas espinosanas transparece na reação de Blijenbergh aos *PPC/CM*. Cartesiano leitor de Espinosa, Blijenbergh centra suas indagações e objeções sobre o erro, a negação e a privação, deixa entrever que lhe parece possível ler Descartes e a Bíblia sem nisso encontrar dificuldades e contradições, mas que isto é impossível no caso de Espinosa. Cf. cartas 18 a 24 entre Blijenbergh e Espinosa.

de mais importante em seu comentário da obra — e com ela o campo lógico-metafísico em que opera Descartes, Espinosa arruína o cartesianismo, graças ao próprio cartesianismo de que é herdeiro.

Nas Respostas às Segundas Objeções, Descartes distinguira ordem e maneira de demonstrar. A ordem, condição *sine qua non* da *mathesis universalis*, “consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser consideradas sem a ajuda das seguintes”⁶⁵, isto é, ordenar é determinar a prioridade da disposição das coisas para o conhecimento, e exige que as coisas seguintes “devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem”⁶⁶; portanto, ordenar é dispor o desconhecido na dependência apenas do já conhecido para que haja novo conhecimento. O dispor em ordem é, assim, o primeiro princípio do pensamento verdadeiro. Todavia, prossegue Descartes, a ordenação pode ser demonstrada de duas maneiras igualmente dedutivas: pela análise, que expõe o caminho ordenado da descoberta das verdades — será *ars inveniendi* para encontrar verdades novas —, e pela síntese, que expõe a relação necessária entre consequentes e antecedentes, “como que examinando as causas pelos efeitos”⁶⁷ — será *ars demonstrandi* ou método resolutivo. Ora, na carta a Meyer, Espinosa não se refere às maneiras de demonstrar, mas à *ordem*. É ela que ele altera. Por outro lado, pouca atenção se tem dado a uma passagem do prefácio de Meyer, decisiva para compreendermos a exposição realizada por Espinosa:

*“Se dizemos aqui, e se o próprio título do livro anuncia [dispor na ordem geométrica e colocar antes do resto a primeira parte dos **Princípios**] que se trata da primeira parte dos **Princípios**, não quisemos com isto dar a entender que se encontrará aqui exposto com ordem geométrica tudo o que disse Descartes naquela parte, mas essa denominação foi tomada como a mais conveniente, e assim as principais questões concernentes à metafísica, tratadas por*

(65) Respostas às Segundas Objeções, in *Obras Escolhidas*, São Paulo, 1962, p. 231.

(66) idem ibidem.

(67) idem ibidem.

*Descartes em suas Meditações (...) foram tiradas de lá. Para realizar mais facilmente a tarefa nosso autor reproduziu aqui palavra por palavra quase tudo o que o próprio Descartes expôs em ordem geométrica no final de sua 'Respostas às Segundas Objeções'."*⁶⁸

Numa palavra, toda a discussão sobre o acerto ou o equívoco de Espinosa regeometrizando um texto geométrico de Descartes apoia-se na suposição de que os *Princípios da Filosofia Cartesiana* são um comentário dos *Princípios da Filosofia*, quando Meyer, afinal, deixa patente que Espinosa está comentando **os princípios da filosofia de Descartes**. Para que isto se confirme basta acompanharmos, por exemplo, a seqüência das proposições 9 a 13 da Parte I dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* para notarmos que não seguem os artigos dos *Princípios da Filosofia*, e sim o percurso da Quinta Meditação, com alusões às Segundas Respostas em sua parte não geométrica. Ou ainda a argumentação desenvolvida na proposição 15 da Parte I, sobre o erro, para percebermos que Espinosa mescla argumentos dos *Principia* e das *Meditationes*. Ora, os *princípios* da filosofia de Descartes são inseparáveis da via analítica como exposição que melhor realiza os objetivos da *mathesis universalis*. Dessa maneira, colocando numa *outra* ordem tanto o que Descartes colocara na forma da análise quanto o que ele considerara já exposto na via da síntese, Espinosa não arruína o “ser do pensamento” como princípio da filosofia, e sim a suposição de que este ser seja o *cogito* e de que o princípio das coisas e o princípio do conhecimento não sejam um só e o mesmo princípio. Em outros termos, duas operações cartesianas, isto é, tanto a distinção entre *mathesis universalis* e metafísica quanto a unificação da metafísica e da filosofia primeira através do *cogito* não mais podem ser realizadas.

Quando Descartes afirma a ordem como “dispor em ordem” obriga a filosofia a abandonar o “mundo fechado”⁶⁹ da antiga *physis*, do *kosmos* que o

(68) Meyer, “Candido lectori”, op. cit., loc. cit., p.130.

(69) A expressão é de A. Koyré *Do mundo fechado ao universo infinito*, São Paulo, 1986.

pensamento cristão tomara como ordenação divina das hierarquias celestes e terrestres, oferecido ao conhecimento pelos gêneros e espécies, organizado pelas categorias e pelos predicáveis. A fundação cartesiana significa que, doravante, a realidade deve estar ordenada à *cogitatio* porue esta é o princípio ordenador de todo o real enquanto pensável. Há, por isso mesmo, que ir mais longe, se se quiser compreender por que Espinosa regeometrizava os textos geométricos de Descartes.

O século XVII considera a reversibilidade da análise e da síntese⁷⁰ como decisiva para a prova matemática e Descartes, ao distinguir e rearticular *mathesis* e metafísica, pudera, nas Respostas às Segundas Objeções, reduzir a distinção entre exposição analítica e sintética à diferença entre ordem da descoberta e ordem de exposição das verdades, retirando da síntese o atributo principal que Pappus lhe dera, isto é, de prova da análise e demonstração geométrica perfeita. Em contrapartida, justamente porque descobriu o *fundamentum* do saber, Descartes confere à análise auto-suficiência probante que não carece da prova pela síntese. Há, portanto, uma razão epistemológica profunda para o novo papel atribuído

(70) Essa reversibilidade é afirmada por Pappus, tal como citado por Euclides, Proclo e Amônio, quando define a análise como o método de descoberta para demonstração de verdades geométricas e solução de problemas geométricos, a síntese vindo a seguir como verificação da correção da análise; verificada a inexistência de erro, a síntese constitui a verdadeira demonstração ou solução efetiva: “A análise, então, toma como aquilo que é procurado como se fosse admitido e disso, através de sucessivas conseqüências, passa para algo que é admitido como resultado de síntese: pois, na análise, assumimos aquilo que se procura como se (já) tivesse sido feito, e investigamos de que é que isto resulta, e, novamente, qual é a causa antecedente deste último, e assim por diante, até que, seguindo os passos na ordem inversa, alcancemos algo já conhecido ou pertencente à classe dos primeiros princípios; e a tal método chamamos de análise, como solução de trás para diante. Mas na síntese, revertendo esse processo, tomamos como já feiro o que se alcançou por último na análise, e colocando na sua ordem natural de conseqüências o que eram antecedentes, e conectando-os sucessivamente uns aos outros, chegamos finalmente à construção do que era procurado; e a isto chamamos síntese”, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, ed. Heath, Nova York, 1956, vol. 1, p. 138. Veja-se Descartes, Respostas do Autor às Segundas Objeções; Hobbes, *De Corpore*, capítulo: 6 “é manifesto que na busca das causas é necessário que a investigação seja feita parcialmente pelo método analítico e parcialmente pelo método sintético. Pelo analítico, para conceber como as circunstâncias conduzem à

à análise e o menosprezo pela síntese numa metafísica que tem o ser do pensamento como princípio e o encontra no *ego cogito*.

Há, porém, ainda uma razão, agora metafísico-teológica, para a escolha da análise por Descartes: nela é possível aplicar com rigor inteiro a *mathesis universalis*, dispondo a série das verdades com ordem e medida, isto é, o nexos ou série das causas (ordem) e as equações para igualar os desiguais (medida), passando do finito ao infinito sem quebra das longas cadeias de razões e preservando a transcendência divina — do *cogito*, Descartes não passa imediatamente à existência de Deus, mas a um conteúdo encontrado no interior do próprio *cogito*, a idéia de perfeição, ordenada de maneira a garantir uma medida para a passagem à existência divina. Ao contrário, a síntese não permite passar sem interrupção do infinito ao finito, de Deus às criaturas, pois tal continuidade arruinaria a noção de criação *ex nihilo*: não há medida comum que permita ordenar continuamente uma série que vá da potência infinita de Deus às criaturas, seus efeitos finitos. Eis por que Descartes insistira em que é coisa maior criar substâncias do que atributos e propriedades.

Os matemáticos sabem que há entre a análise e a síntese uma diferença de foco: a análise nunca se aplica ao corpo inteiro de uma ciência, mas dirige-se à solução de questões que são sempre particulares, enquanto a síntese se refere à totalidade do saber de uma ciência, indo de seus princípios universais às verdades particulares. A Regra I das *Regras para a Direção do Espírito* distingue ciência e

produção dos efeitos; pelo sintético, pelo adicionar e compor daquilo que podem efetuar singularmente por si mesmas. Isto é o bastante para servir ao método da invenção. Mas resta que ainda falo do método de ensinar, isto é, da demonstração e dos meios pelos quais se demonstra"; e capítulo 20: "o método de demonstração é sintético, consistindo naquela ordem do discurso que começa com as proposições primeiras e mais universais, que são manifestas por si mesmas, e procede por uma composição permanente de proposições em silogismos até que o aprendiz compreenda a verdade da conclusão buscada". Como Espinosa e diversamente de Descartes, Hobbes privilegia a síntese como demonstração geométrica perfeita ou completa. Sobre análise e síntese cf. J. Vuillemin *Philosophie de l'Algèbre*, Paris, 1965 e *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*, Paris, 1960; W. Sacksteder "Hobbes and the art of Geometricians", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 18, n. 2, 1980.

teoria: a primeira conhece conexões internas entre verdades, enquanto a segunda conhece os fundamentos dessas verdades; a Regra II afirma que só há ciência do perfeitamente conhecido; e a Regra XII define o perfeitamente conhecido como “questão perfeitamente conhecida”, porque conhecida em suas “partes tão pequenas quanto possível”. A questão cartesiana unifica dois termos provenientes da análise dos antigos, o teorema (a respeito do qual se indaga se é verdadeiro ou falso) e o problema (a respeito do qual se indaga se é possível ou impossível), nos quais justamente se encontra a solução particular para uma dificuldade particular, indo do desconhecido ao já conhecido. É exatamente a particularidade do teorema e do problema que exige, a seguir, a prova de sua verdade por meio da síntese que inclui a solução encontrada num corpo teórico de alcance universal. Acompanhando Descartes, a Lógica de Port Royal⁷¹ descreve a análise como exame de questões particulares que opera com verdades evidentes à medida que delas vai necessitando no processo demonstrativo, contraposta à síntese, que opera com certezas e com a totalidade de uma doutrina. A chave da reversibilidade encontra-se no pressuposto fundador da *mathesis universalis*, qual seja, a continuidade ininterrupta que encadeia todos passos do conhecimento, explicitado, quando, na Regra VI das *Regras*, Descartes expõe o

(71) “Há assim dois tipos de métodos: um para descobrir a verdade, que se chama análise ou método de resolução e que também pode ser chamado de método de invenção; e outro para fazê-la entender aos outros quando se a encontrou, que se chama síntese ou método de composição e que se pode chamar também de método de doutrina. Não se trata, comumente, pela análise o corpo inteiro de uma ciência, mas dela nos servimos para resolver alguma questão (...) ela difere do de composição porque se tomam as verdades conhecidas no exame particular da coisa que nos propomos conhecer e não nas coisas mais gerais, como faz o método de doutrina (...) depois de nos servirmos da análise para encontrar alguma verdade, servimo-nos do outro método para explicar o que encontramos”. Arnauld e Nicole *La Logique ou l’Art de Penser*, Paris, 1970, p.368, 373, 374. A Lógica de Port Royal estabelece, assim, três diferenças entre análise e síntese: a primeira descobre, a segunda ensina; a primeira vai da questão (particular) à solução, enquanto a segunda procede dos princípios às conseqüências; a análise encontra os axiomas à medida que deles necessita, a síntese os coloca no ponto de partida.

modus operandi da *mathesis universalis* e escolhe o exemplo da proporção contínua entre os números que, generalizada, lhe permite afirmar que

*“compreendo, refletindo atentamente, de que maneira estão envolvidas todas as questões que podem ser postas no tocante às proporções ou às relações das coisas e em que ordem devem ser buscadas: é apenas nisto que consiste o essencial de toda ciência da matemática pura”*⁷².

A reversibilidade entre análise e síntese encontra-se plenamente na matemática cartesiana como álgebra dos comprimentos⁷³ ou teoria das proporções contínuas que generaliza a idéia de dimensão (ao fim do processo de análise, que chega a idéias claras e distintas, ou no início da síntese, que parte da clareza e distinção) e só considera a ordem e a medida nos números, nas figuras, nos sons, nos astros, enfim, em qualquer objeto, sem precisar levar em conta sua materialidade sensível e particular, mas apenas as naturezas simples⁷⁴ fornecidas, na análise, pela intuição clara e distinta, ou pelos axiomas claros e distintos, na síntese. A reversibilidade é garantida porque análise e síntese operam dedutivamente num movimento mediato contínuo e ininterrupto de intuições ou de verdades puramente intelectuais. Assegurada na matemática, a reversibilidade não poderá sê-lo plenamente na metafísica.

Com efeito, a regra cartesiana da evidência situa-se em dois níveis, num dos quais a situação da matemática e da metafísica é idêntica e num outro, em que

(72) Descartes *Regulae ad Directionem Ingenii*, AT X, p.384.

(73) “Análise e síntese encontram sua expressão simultânea e adequada na Álgebra dos Comprimentos ou teoria das proporções contínuas que constitui a *Geometria*. Sua reversibilidade aí é perfeita, enquanto na matemática dos antigos o realismo geométrico das figuras (...) devia apelar para postulados que se fundavam na intuição sensível e não na pura intelecção, como provam a teoria das paralelas e a concepção limitada da dimensão.”, J. Vuillemin, *Philosophie de l’Algèbre*, op. cit., p.11.

(74) As naturezas simples já não são a *ousia* aristotélica, nem as formas substanciais tomistas, nem a *natura* scotista, mas as idéias mais simples encontradas ou propostas pelo pensamento, como é o caso, por exemplo, da dimensão.

suas situações diferem: num primeiro nível, a idéia deve representar uma essência — regra que se aplica tanto à matemática quanto à metafísica —; mas num segundo nível, a idéia deve representar uma essência existente — regra necessária apenas para a metafísica. Visto que o valor objetivo da idéia não está em poder do *cogito*, mas no de Deus, idéias matemáticas e metafísicas encontram-se na mesma situação no que tange ao primeiro nível da evidência, pois, quando se indaga qual é a causa da verdade dessas idéias, a dificuldade é a mesma para as duas ciências. Em outras palavras, as essências matemáticas, não sendo apenas modificações de nosso pensamento e sim dotadas de natureza própria enquanto idéias, a verdade do *cogito* lhes dá uma evidência indubitável, mas puramente subjetiva. Ou, como gosta de dizer Descartes, um ateu pode ter conhecimento matemático, porém jamais terá assegurada a verdade do que conhece. Para passar da idéia matemática à essência matemática, Descartes demonstra a semelhança entre idéia e ideato, porque, nesse plano, a existência está inteiramente absorvida pela essência. No caso da matemática, Deus garante que a idéia é verdadeira e não fictícia porque é inata (é a própria essência do ideato) e as essências matemáticas, operações intelectuais cuja realidade objetiva é puramente mental, são puras relações universais e não substâncias, podendo por isso aplicar-se às coisas mais diferentes. Para a metafísica, porém, essa solução é necessária, mas não suficiente.

Para a matemática, basta o axioma segundo o qual tudo o que é envolvido por uma idéia clara e distinta de uma coisa é verdadeiro. Para a metafísica, é preciso acrescentar um segundo axioma: tudo o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro e existe se percebemos que não pode deixar de existir ou que é possível que exista. Passamos dos modos de pensar ou das puras operações mentais, referidas a relações universais, às substâncias, isto é, a idéias cuja correspondência com o ideato precisa ser demonstrada. A definição cartesiana da substância é uma primeira solução para a questão do valor objetivo das idéias, porém a verdadeira solução só se completa com a prova *a posteriori* da existência de Deus como causa formal das idéias. Em outras palavras, a metafísica precisa operar com um princípio que não é decisivo para a matemática: o princípio de causalidade, pois, se a *res cogitans* pode ser a causa das idéias matemáticas, ainda que não lhes possa garantir

a verdade, é evidente que não pode ser causa de sua própria existência e menos ainda da das coisas exteriores.⁷⁵ Os *Princípios da Filosofia* são, portanto, de clareza meridiana quando afirmam que há dois princípios da filosofia: o ser do pensamento e Deus, autor de todas coisas e fonte da verdade. Todavia, o percurso analítico vai descobrindo que o *cogito* é desproporcional às realidades objetivas representadas pelas idéias e, mais do que isto, que a idéia de substância não é unívoca, havendo desproporção ou incomensurabilidade absoluta entre a primeira e as outras duas — infinita, uma, finitas, as outras. Essa desproporção atinge a primeira fórmula do princípio de causalidade, isto é, que causa e efeito devem ser de mesma natureza e de mesma realidade. Não basta que Deus seja causa formal das idéias; é preciso que seja causa eminente do finito, portanto do mundo e do homem. Há heterogeneidade e desproporção entre a causa e o efeito.

Dessa maneira, matemática e metafísica diferem quanto ao princípio fundamental da verdade — para a matemática, que opera com a proporção contínua, basta a correspondência entre idéia e ideato; para a metafísica, que opera com a desproporção e a ruptura, é necessária a causalidade eminente. E diferem quanto aos objetos de suas operações — a matemática opera com séries finitas comensuráveis; a metafísica, com nexos substanciais incomensuráveis. Ora, exatamente por isso, a análise será conveniente para a metafísica e não poderá ser reversível com a síntese, pois se, quando encadeamos proporções contínuas, a direção da ordem pode ser reversível, quando encadeamos desproporções, não podemos indiferentemente ir das causas aos efeitos ou dos efeitos às causas⁷⁶.

(75) Cf. H. G. Frankfurt, op. cit.; R. Landim *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*, São Paulo, 1992.

(76) Por isso, nas *Meditações*, a prova *a posteriori* vem antes da prova *a priori*, mas, nos *Princípios* precisa vir primeiro, e, nas Respostas às Segundas Objeções, Descartes aponta o risco de começar por esta segunda prova, reforçando-a com a prova *a posteriori*. Em suma, a desproporção entre o finito e o infinito faz com que o cético possa pôr em dúvida a prova *a priori*. Em contrapartida, no *BI*, Espinosa considera a prova *a priori* mais segura e mais evidente, enquanto a prova *a posteriori* é vista como menos satisfatória e mais exposta aos argumentos céticos. NB.: preferimos manter as expressões prova *a priori* e prova *a posteriori* evitando substituir a primeira por “prova ontológica” ou “argumento ontológico”, porque estas duas últimas expressões pressupõem já constituída e difundida a

Em resumo, a reversibilidade da análise e da síntese não é possível na metafísica cartesiana, e Descartes não pode conservar a síntese como prova da análise: na metafísica, a ordem cartesiana é a análise. Não é casual, mas necessário que, por esse motivo, na exposição sintética dos *Princípios da Filosofia*, a prova *a priori* tenha que anteceder à prova *a posteriori* e que a união da alma e do corpo tenha que vir antes da prova da existência do mundo exterior, invertendo a ordem das *Meditações*.

Quando, portanto, Espinosa redemonstra Descartes, o essencial não é o emprego mais cerrado da síntese, mas a importância do *meum ordinem*, isto é, a alteração da ordem que, por seu turno, acarreta a de argumentos, temas e conceitos cartesianos. Com a *minha ordem* Espinosa anuncia, no interior da obra cartesiana, uma subversão filosófica que sua própria obra garantirá plenamente: a passagem contínua do infinito ao finito⁷⁷. Eis por que o comentador de Descartes declara “não sei o que ele quer

Metafísica Escolar ou a “Ontologia” como ciência dos possíveis, julgando que ir da essência de Deus à sua existência é ir do possível ao ser, o que não é o caso de Descartes ou Espinosa e, rigorosamente, nem mesmo o de Leibniz, ainda que este prove a existência de Deus invocando a idéia de possibilidade máxima (a idéia do possível máximo significa necessidade de existência).

(77) “De acordo com a ordem sintética (...) não mais era o *Cogito*, e sim Deus o ponto de partida metafísico. Seguindo tal ordem, não havia nem poderia haver prova cartesiana do mundo exterior. Se ainda houvesse interesse em realizá-la, poderia apresentar-se como consequência imediata do princípio de causalidade, mas seria empresa impossível tentar deduzi-la de Deus, pois o Deus cartesiano, transcendente aos modos finitos, não autoriza uma dedução desse tipo (...) nada há na natureza de um Deus infinito que permita dele deduzir a priori a existência contingente de seres finitos, o que o próprio Descartes, sem artifícios, constata”, E. Gilson “Spinoza intérprete de Descartes”, op. cit., loc. cit., p. 78. Os elementos essenciais da argumentação de Espinosa são: 1. o princípio de causalidade, considerado como axioma e empregado sob duas fórmulas conhecidas: nada do que existe tem o nada como causa; tudo o que há de realidade e perfeição numa coisa já está contido formal ou eminentemente na causa dessa coisa; 2. a garantia da evidência pela veracidade divina; 3. a presença da sensação no pensamento e seu caráter passivo; 4. a idéia de que a extensão geométrica é a única causa necessária e suficiente dessas sensações; 5. a afirmação garantida por Deus de que a causa dessa sensação existe; 6. explicação do que há de confuso na sensação pela união substancial entre a alma e o corpo já demonstrado como existente. Gilson, “Spinoza intérprete de Descartes”, op. cit., loc. cit, observa que, embora a prova das *Meditações* seja mais

dizer com isso” quando o autor dos *Princípios* julga criar substâncias maiores e mais difíceis do que atributos e propriedades. Pelo mesmo motivo, compreendem-se as alterações que o comentador impõe à prova da existência do mundo exterior.

Porém, no mesmo lance, isto também esclarece a atitude dos professores cartesianos holandeses que imediatamente se porão a campo para combater a obra espinosana. Com efeito, os professores cartesianos haviam julgado a metafísica cartesiana *metaphysica specialis* e propriamente *theologia rationalis* com potência apologética, pois dava provas racionais irrefutáveis da existência de Deus e da criação *ex nihilo*, da imortalidade da alma individual e da compatibilidade entre a nova mecânica e a religião. Todavia, transposta para a síntese pela filosofia de Espinosa, a metafísica cartesiana não perdia apenas o papel apologético, mas se tornava aquilo que os teólogos aristotélico-gomaristas não haviam cessado de acusar: ateísmo. Assim, quando o campo cartesiano ataca o método de Espinosa, o alvo é a síntese, contra a qual se declara que somente a análise é verdadeiro método em filosofia⁷⁸. Porque a defesa da análise é apologética, também o é o ataque à síntese espinosana:

cerrada e articulada do que a dos *Princípios*, nos dois casos Descartes jamais poderia admitir que a prova da existência do mundo exterior precede a da união da alma e do corpo, como diz expressamente Espinosa. Na perspectiva cartesiana, o mundo exterior não pode ser deduzido de Deus, porque a evidência de uma relação só existe para relações necessárias e não há necessidade alguma na relação de Deus com o mundo exterior. Este também não pode ser concluído de nosso pensamento, porque a mera “inclinação para concluir” não é uma idéia clara e distinta e não tem a garantia de Deus nem o peso de uma evidência matemática. O sensível não pode ser deduzido da extensão tomada à parte, nem do pensamento tomado à parte, nem de uma ação da primeira sobre o segundo, motivo pelo qual é preciso admitir a união substancial da alma e do corpo, que dá a razão da sensação e por isso mesmo essa união tem que ser pressuposta pela prova do mundo exterior que, por seu turno, pressupõe aquela união. Da mesma maneira que procurou livrar Descartes do primeiro “círculo”, Espinosa monta a prova do mundo exterior procurando evitar a circularidade, separando a prova da união substancial e a da existência do mundo pela diferença das sensações (as que se relacionam apenas com meu corpo e as que se relacionam com o mundo exterior). Solução precária que tem a vantagem de tornar explícita a aporia cartesiana.

(78) Sobre o combate dos cartesianos holandeses contra Espinosa cf. H.J. Siebrand *Spinoza and the Netherlanders*, Assen, 1998 (particularmente a crítica de Wittich a Espinosa, p. 95 a 119); W.

“Em contrapartida, a síntese instaura um percurso totalmente oposto: dissimula totalmente para o leitor o método da descoberta para mostrar-lhe um outro percurso, fabricado de tal maneira que o leitor é conduzido, sejam quais forem suas prevenções e objeções, a dar assentimento às demonstrações”⁷⁹.

Ordo geometricus deixa de ser método para tornar-se má-fé e construção da “máquina infernal” de que falará Malebranche a Mairan. Todavia, o século sabe que apologia e vitupério não são suficientes para cimentar a brecha aberta por Espinosa. A exigência de continuidade entre o infinito e o finito sem ferir o princípio da transcendência divina e capaz de garantir, ao mesmo tempo, a cientificidade da metafísica e sua relação com a teologia, torna-se o programa filosófico para ultrapassar Descartes sem cair no espinosismo. Tarefa levada a cabo por Leibniz que, não sem motivo, afirma “o infinito e a continuidade” como o objeto da filosofia e que tratá-lo verdadeiramente impõe “começar como filósofo e terminar como teólogo”⁸⁰. Os professores cartesianos não percebem (mas Leibniz perceberá de imediato) que Espinosa altera a ordem da filosofia de Descartes porque, no coração da própria *mathesis universalis* enquanto análise, Deus nos escapa, pois se a idéia do infinito em mim é a prova evidente de que não posso causá-la e que sua causa deve ser um ser infinito, exatamente essa infinitude exigirá que Deus permaneça incompreensível para nós — *immensa et incomprehensibilis potentia*. Podemos tocá-Lo pelo pensamento, jamais abraçá-Lo, isto é, compreendê-Lo,

Schmidt-Biggerman “Spinoza dans le cartésianisme”, in *Groupe de Recherches Spinozistes*, n. 4, 1992. Ambos observam a defesa da análise contra a síntese, mas não levam em conta qual o pressuposto do ataque à síntese espinosana, isto é, a passagem contínua do infinito ao finito. Por esse motivo, ambos não levam em consideração uma outra consequência do comentário espinosano que veremos logo a seguir.

(79) Wittich *Anti Spinoza*, Amsterdã, 1690, p. 3, cit. por Biggermann, op. cit., loc.cit., p. 88.

(80) Em maio de 1687, nas *Nouvelles de la République des Lettres*, Leibniz escreve: “Quando a diferença entre dois casos pode ser diminuída abaixo de toda grandeza dada, *in datis*, ou no que é posto, é preciso que ela possa encontrar-se tão diminuída abaixo de toda grandeza dada, *in quaesitis*, ou no que resulta disso;

escreve Descartes a Mersenne⁸¹. Isto significa que o segundo princípio da filosofia tem a paradoxal peculiaridade de conservar-se desconhecido para nós quanto à essência, em nome da enormidade de sua potência, e que o incompreensível é fundamento de tudo quanto podemos compreender. Quando, portanto, Espinosa procura livrar Descartes do “círculo”, fazendo para isto intervir a idéia verdadeira de Deus, quebra a ordem analítica cartesiana no interior da própria análise.

No entanto, o mal-entendido em torno do comentário espinosano da obra de Descartes persistirá, se, além de não reconhecermos que a mudança operada por Espinosa concerne à ordem, também não considerarmos que a geometria de que falam os dois filósofos não é exatamente a mesma. Essa diferença, aliás, é explicitamente salientada pelo prefácio de Meyer: Descartes não demonstrou sua filosofia “no modo comum usado por Euclides e outros geômetras”, motivo pelo qual o prefaciador declara haver aguardado com impaciência até que alguém, “igualmente exercitado na análise e na síntese”, se dispusesse a “demonstrá-lo à maneira da geometria comum”. De fato, Descartes parte da análise dos antigos e da álgebra dos modernos e vê na geometria o paradigma para a construção de questões de maneira que possam ser resolvidas ou “sejam perfeitamente compreendidas”⁸²; Espinosa parte da reformulação moderna da geometria euclideana como construção da definição perfeita (a definição real que oferece a gênese interna necessária do definido). A geometria cartesiana é, portanto, inseparável da divisão das dificuldades em suas menores partes para que a questão venha a ser formulada com clareza

para falar mais familiarmente, quando os casos (ou o que é dado) se aproximam continuamente e se perdem enfim um no outro, é preciso que as seqüências ou acontecimentos (ou o que é perguntado) o façam também”, p. 744. Em outros termos, a resposta encontrada para a continuidade é o cálculo infinitesimal.

(81) Carta de Descartes a Mersenne, 27 de maio de 1630, AT I, p.152.

(82) É este o principal escopo de Descartes a partir da Regra X das *Regulae*: para resolver uma questão (ou ter uma questão perfeitamente compreendida) é preciso saber formulá-la e construí-la, dividindo-a em suas partes mais simples e voltando a ordená-las por meio de operações reguladas.

e distinção e conduza à reconstrução do todo segundo a ordem e a medida; a geometria espinosana, em contrapartida, opera com essências cuja gênese é obtida pela construção de sua definição real, que deve incluir todas as propriedades e todos os efeitos que a constituem intrinsecamente. Sob esta perspectiva, tanto a análise quanto a síntese tomam parte na investigação e na exposição da verdade, pois o percurso genético exige que sejam simultâneas. Em outras palavras, a gênese conceitual explica como os conceitos foram descobertos (análise) e por que são verdadeiros (síntese), isto é, constrói as demonstrações segundo a exigência da essência procurada e segundo o encadeamento de proposições que as articulam com os princípios da construção (definições, axiomas, postulados). A geometria espinosana tem como pressuposto não, como em Descartes, que de uma idéia *passa-se* para a outra (o que exige determinar o critério da passagem, a medida), e sim que uma idéia *causa* outra, desde que seja *idea adaequata* e, portanto, *causa adaequata* capaz de dar conta de todos os seus efeitos necessários. Eis por que quando Tschirnhaus afirma que da definição de uma coisa não podemos deduzir senão uma propriedade, Espinosa responde: “isto se aplica apenas às coisas mais simples e aos entes de razão (como as figuras), mas não às coisas reais”. É, enfim, porque uma idéia é causa de outra que o *De Emendatione* pode afirmar que o método não é busca de signos, regras e critérios, *depois* de adquiridas as idéias, mas o percurso ordenado a partir de *uma* idéia verdadeira dada⁸³. Mais do que isto. Naquela obra, ao concluir o exame da idéia duvidosa para afirmar que toda dúvida nasce de investigarmos *as coisas* sem ordem, Espinosa apresenta a ordem como *concatenatio rerum*, concatenação *das coisas*, e investigação do que se “deve investigar primeiro”, *quae prius sunt investiganda*.

(83) Não podemos perder de vista que, no latim do século XVII, *datus*, *data*, *datum* não significam “os dados imediatos da consciência”, mas *posto*, *proposto*, *construído*, como nas formulações matemáticas (“dadas três linhas...”). Dada, no vocabulário do TIE, significa geneticamente construída pelo intelecto. Espinosa afirma *habemus ideam veram* e fala em norma da idéia verdadeira dada, essa norma sendo justamente a regra de sua construção ou de sua definição genética.

Quando, portanto, nas cartas a Meyer e a Oldenburg, Espinosa afirma que modificou a ordem demonstrativa cartesiana, não só alterando a disposição de axiomas e proposições, mas também demonstrando o que Descartes não demonstrara ou explicitando demonstrações que Descartes deixara implícitas (ou mesmo omitira), indica com clareza que mudou de registro geométrico e que a ordem de que fala concerne ao engendramento dos conceitos e à conexão das proposições a partir da gênese conceitual: a ordem das razões se altera porque o ordenamento genético subordina as operações da análise e da síntese. No limite, já não podemos falar em “ordem das razões”, mas em ordem de inteligibilidade e de causalidade simultâneas na qual a causa formal e a causa eficiente coincidem. Podemos, agora, avaliar o que significa, nas primeiras páginas dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, a argumentação de Espinosa para liberar Descartes do “círculo cartesiano”, pois, ao substituir a premissa cartesiana — a existência de Deus não pode ser conhecida por si mesma — pela premissa espinosana — a idéia verdadeira de Deus é evidente por si sem que precisemos primeiro saber se um Deus Veraz existe —, o comentador passa da idéia clara e distinta à *idea vera* que, genética e *norma sui*, não carece de denominações extrínsecas para afirmar-se como verdadeira, resolvendo de antemão a dificuldade cartesiana para determinar o valor objetivo das idéias. Se não considerarmos, portanto, que estamos diante de uma *outra* geometria, o comentário espinosano dos princípios da filosofia de Descartes perde força demonstrativa e, por conseguinte, seu poder subversivo.

É porque se trata de uma outra ordem e de uma outra geometria que Espinosa não só altera a seqüência dos axiomas cartesianos e os faz acompanhar de explicações (que funcionam como pequenas demonstrações), mas também os situa após a demonstração do *Cogito*, a qual, por seu turno, é antecedida de três novos axiomas, inexistentes no texto de Descartes. De fato, Espinosa faz operar como axiomas: 1. só alcançamos o conhecimento e a certeza de uma coisa desconhecida pelo conhecimento e certeza de uma coisa já conhecida que ela própria é anterior em certeza e conhecimento; 2. há razões para que duvidemos da existência de nosso corpo; 3. se tivermos em nós outra coisa além do corpo e da alma, isso nos é menos conhecido do que o corpo e a

alma. É possível perceber que Espinosa transforma em axiomas uma versão condensada e reformulada dos artigos que antecedem o artigo I, 7⁸⁴ e que servem como operadores gerais para a demonstração do *Cogito*, que se torna, assim, uma verdade construída dedutivamente. Essa verdade será garantidora dos oito axiomas de Descartes (provenientes da exposição sintética das Segundas Respostas), isto é, verdades que dependem da primeira idéia verdadeira ou dela são deduzidas.

Arnauld julgara encontrar uma identidade entre o percurso das *Meditações* e o de Santo Agostinho⁸⁵, quando este pede que comecemos “pelas coisas mais manifestas, a saber, se és”, pois, “se não fores, jamais poderás ser enganado”, e, da mesma maneira, Descartes declara que, para ser enganado, “sem dúvida sou, pois ele me engana” e emprega o axioma “para pensar é preciso ser”. No entanto, a observação de Arnauld vale muito mais para o comentário de Espinosa do que para o texto de Descartes. E isto porque Espinosa é suficientemente sensível à argumentação e ao percurso cartesianos no momento em que os regeometriza. De fato, embora Descartes, no artigo I,10, afirme o axioma “para pensar é preciso ser”, explica que não o fez intervir no artigo I,7 (como, aliás, não o faz intervir nas *Meditações*), porque não julga que o “eu penso, logo sou” seja deduzido dessa noção comum⁸⁶, e sim que a necessidade do “eu penso, logo sou” leva a concluir o axioma “para pensar é preciso ser”.

(84) “Que não poderíamos duvidar sem ser, e que este é o primeiro conhecimento certo que se pode adquirir”, *Principes de la Philosophie*, I,7.

(85) Quartas Objeções, AT IX, p. 154.

(86) Foi a objeção de Burman: afirmar que o *cogito* é uma verdade alcançada pela simples inspeção do espírito e não como conclusão de um silogismo não contradiz o artigo I,10 dos *Principia*? Ao que Descartes responde que, de fato, embora a maior “tudo o que pensa existe” seja conhecida antes de “minha conclusão, ‘eu penso, logo sou’”, porque “na realidade ela é anterior à minha conclusão, que se apoia sobre ela”, no entanto, está pressuposta implicitamente porque “explicitamente e expressamente” isto não pode ser conhecido sem o “o que sei por experiência em mim mesmo”, *Entrétien avec Burman*, ed. Ch. Tannéry, op. cit., p. 7. Como salienta H.G.Frankfurt, op. cit., para Descartes o princípio geral (“para pensar é preciso ser”) e o enunciado particular (“eu sou”) são indissociáveis e, pelo segundo, o filósofo compreende a conexão necessária entre pensar e ser que, por isso, deve ter

Como procede Espinosa? Começa explicando que os três axiomas iniciais⁸⁷, porque são axiomas, nada dizem sobre as coisas, apenas explicitam o “que encontramos em nós enquanto somos coisas pensantes”. Em outros termos, uma coisa pensante quando pensa efetua o que está enunciado pelos três axiomas. Trata-se, portanto, de saber se existem coisas pensantes, tarefa que cabe às proposições demonstrar, passando das operações intelectuais à existência da coisa que as realiza.

A primeira proposição dos PPC — “Não podemos estar absolutamente certos de coisa alguma enquanto não soubermos que existimos” — é considerada evidente porque aquele que não sabe *de maneira absoluta* que ele é, não pode saber que é um ser que afirma ou nega, isto é, não pode dizer com certeza que afirma e nega. Ora, enquanto no artigo I, 7 Descartes dizia que “temos repugnância [isto é, julgamos contraditório] em conceber que aquilo que pensa não existe verdadeiramente ao mesmo tempo em que pensa”, Espinosa acrescenta uma explicação à demonstração de I, P1 dizendo que, embora afirmemos e neguemos muitas coisas com grande certeza sem prestar atenção em que existimos, se nossa existência não estiver pressuposta como indubitável (*indubitato hoc praesupponatur*), tudo poderá ser posto em dúvida. A explicação de Espinosa segue não só o artigo I, 7, mas também os passos da Segunda Meditação na qual o *cogito* (isto é, o *dubito*, duvido) ainda não é uma verdade, mas uma certeza, isto é, indubitável. Há porém, uma sutil diferença: porque Espinosa parte do axioma “para pensar é preciso existir” como pressuposto da certeza da existência, a proposição I, P 1 é

alcançe universal. “Todo o interesse das inferências do pensamento à existência deve, pois, prender-se ao caráter particular de suas premissas mais do que a suas estruturas lógicas”, p. 130.

(87) Os três primeiros axiomas dos PPC que antecedem as proposições relativas ao *cogito* (ou ao *sum cogitans*) são: “1. Não alcançamos o conhecimento e a certeza de uma coisa desconhecida senão pelo conhecimento e certeza de uma outra coisa que é ela mesma anterior em certeza e conhecimento; 2. Há razões que nos fazem duvidar da existência de nosso corpo; 3. Se temos em nós alguma outra coisa além da mente e do corpo, isso nos é menos conhecido do que a mente e o corpo”, G.T.I., p. 151.

considerada evidente, e, dessa maneira, o pensamento já se anuncia inferido da existência e não esta inferida daquele. Todavia, ainda não está claro por que Espinosa julga a proposição evidente. Sua evidência decorre da maneira como o *De Emendatione* define a certeza (a maneira como sentimos a essência formal) e sua condição (para saber que sei, preciso primeiro saber). A reflexão exige, portanto, que saibamos algo para que possamos saber que o sabemos, e, no caso dessa primeira proposição, devemos saber que existimos para saber que pensamos.

Resultante da primeira proposição e do axioma 1, a segunda proposição enuncia que o “‘Eu sou’ deve ser conhecido por si mesmo”. A demonstração se faz por redução ao absurdo: se assim não fosse, o “Eu sou” teria que ser conhecido por outra coisa cujo conhecimento antecederia o seu, uma vez o axioma 1 enuncia que o conhecimento e certeza de uma coisa desconhecida dependem do conhecimento e certeza de uma coisa anterior, o que é absurdo, pela primeira proposição. Poder-se-ia argumentar que Espinosa não poderia fazer essa demonstração, uma vez que o axioma “para pensar é preciso existir” antecederia o “eu sou”, argumento, porém, inaceitável, porque um axioma não é uma verdade sobre as coisas e sim uma regra geral das operações intelectuais. O “eu sou” é, portanto, a primeira verdade, uma vez que deve ser conhecido por si mesmo.

A terceira proposição enuncia que o “‘Eu sou’, enquanto uma coisa que possui corpo, não é o primeiro conhecido nem conhecido por si mesmo”. A demonstração apoia-se no axioma 2, que garante haver razões para duvidarmos da existência de nosso corpo, e no axioma 1, pelo qual é exigido que o conhecimento e certeza de uma coisa desconhecida venha do conhecimento e certeza de uma outra coisa, o corpo não podendo, portanto, oferecer nem o primeiro conhecimento nem a primeira certeza. Podemos notar que a terceira proposição não reproduz o artigo I, 8 de Descartes⁸⁸. Embora a dúvida sobre a existência do corpo seja mantida sob a forma de um axioma (o axioma 2), Espinosa não

(88) “Que se conhece também, em seguida, a distinção entre a alma e o corpo”.

avança, como Descartes, que é necessário conhecer a natureza da alma, que ela é uma substância inteiramente distinta do corpo, que para ser não precisamos da extensão e que somos apenas o que pensamos. Somente no final do artigo I, 8, a dúvida sobre a existência do corpo é mencionada por Descartes para salientar que sabemos com certeza apenas que pensamos. Em outras palavras, Espinosa não fala em substância distinta do corpo e nada diz sobre a natureza do “eu sou”, apresentando-o simplesmente como uma existência de que temos certeza e estipula uma condição negativa para que seja o primeiro conhecido (enquanto uma coisa que possui corpo, *não* é o primeiro conhecido).

Cabe à proposição I, P4 – “ ‘Eu sou’ só pode ser a primeira verdade conhecida enquanto pensamos” – enunciar positivamente a condição para que o “eu sou” seja a primeira verdade. Garantida pela terceira proposição e pelo axioma 3, a demonstração de I, P4 considera que não temos duas certezas, isto é, não sabemos se somos uma coisa corporal nem se somos formados de outra coisa que não a mente e o corpo, por isso a única certeza que temos é que pensamos. Conseqüentemente, o “eu sou” só pode ser a primeira verdade enquanto pensamos. Pode-se, agora, afirmar que o “eu sou” só é a primeira verdade conhecida enquanto pensamos. Dessa proposição segue um corolário no qual é enunciado que a coisa pensante ou mente é mais conhecida do que o corpo. A expressão *res cogitans* aparece no sentido em que fôra empregada por Descartes nas *Meditações* quando escrevera: “sou uma coisa verdadeira, verdadeiramente existente; mas qual coisa? Digo: sou uma coisa pensante”. O corolário pode usar a expressão *res cogitans* porque as quatro proposições demonstraram a existência do “eu sou” o qual, existente, só pode ser uma coisa e, no caso, uma coisa pensante. Finalmente, no escólio, encontramos a expressão *cogito sive sum cogitans*, “penso ou sou pensante”. É essa expressão (espinosana) e não os termos da proposição (cartesiana) que é afirmada como “fundamento único e mais seguro de toda a filosofia”. E a regra da evidência ou da clareza e distinção tem na expressão *cogito sive sum cogitans* seu paradigma, evidência exigida doravante para todos os conhecimentos que dependem desse primeiro.

As *Meditações* e os *Princípios* vão da dúvida ao “penso, sou”, inferindo a existência a partir do pensamento; em contrapartida, os *Princípios da Filosofia Cartesiana* vão da certeza da existência ao pensamento, dizendo “sou, penso, sou pensante”. Descartes vai do conhecimento ao ser, Espinosa, do ser ao conhecimento – *concatenatio rerum*. O “sou pensante” é uma coisa – por isso sua existência deve ser demonstrada numa proposição, distinguindo-se dos axiomas que conservam o pensamento apenas na relação consigo mesmo. Sendo *res*, deve ser algo real *extra intellectum*, portanto uma essência formal cuja essência objetiva se encontra presente no próprio intelecto sob a forma da idéia verdadeira que, reflexiva, afirma-se a si mesma e por si mesma como certeza da essência formal. Em outras palavras, Espinosa aplica ao *Cogito* a exigência feita no *De Emendatione* de começar investigando se há algum ser que seja causa de todas as coisas e, conseqüentemente, cuja essência objetiva seja a causa de todas as nossas idéias. Ora, isto significa que começar pelo *sum cogitans* é passar do *cogito sum* ao *sum*, começo que possui uma direção precisa, qual seja, encaminhar tacitamente o primeiro princípio cartesiano (o ser do pensamento enquanto *cogito*) para o interior do segundo princípio (Deus, causa de todas as coisas e de todas as verdades), uma vez que o *sum* não é causa de si mesmo, nem de todas as coisas, nem de todas as idéias. Espinosa conserva, portanto, a afirmação cartesiana de que o ser do pensamento é um princípio da filosofia, mas o faz de tal maneira que não só esse ser não é o *cogito*, como ainda o coloca na dependência lógica e metafísica do segundo princípio da filosofia cartesiana, isto é, o ser de Deus, donde resulta, finalmente, que há um único princípio da filosofia.

Com isto, podemos responder a uma indagação de alguns intérpretes que havíamos deixado em suspenso, qual seja, como pode Espinosa demonstrar geometricamente teses cuja verdade não aceita? Como se observa, Espinosa não o faz. A alteração da ordem, a solução do “círculo”, a mudança sofrida pelo *cogito*, pela prova *a posteriori* pela prova da existência do mundo exterior, pela explicação da causa do erro, assim como afirmações do tipo da que encontramos no escólio da proposição I, P 9, isto é, que a extensão deve

ser atribuída a Deus, são sinais suficientes de que Espinosa, como ele mesmo dissera na carta a Meyer, “não corrige Descartes”, mas o transforma, e de que as teses espinosanas se encontram tacitamente afirmadas, porém em linguagem cartesiana.

Todavia, a mudança radical de perspectiva operada por Espinosa está apenas anunciada nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, sua realização plena vindo concretizar-se somente na *Ética*. Meyer, portanto, pode dizer com razão que, naqueles, Espinosa não se distanciou “nem de uma unha” de Descartes, pois também partiu do ser do pensamento, embora como *sum cogitans*. O leitor há de compreender o que se anuncia com a operação espinosana, essa curiosa fidelidade infiel daquele que não pretende “corrigir Descartes”, mas somente expô-lo segundo a *minha ordem*, lendo os *Pensamentos Metafísicos* e dando ao prefácio de Meyer todo o peso que merece: Meyer refere-se aos *Cogitata* como exposição de idéias cartesianas e de questões que agitam a metafísica “ainda não resolvidas por Descartes” e as enumera⁸⁹, pois

“os fundamentos das ciências encontrados por Descartes e o edifício que ele ergueu sobre eles não são suficientes para desembaraçar e resolver todas e as mais difíceis questões que se encontram na metafísica, mas outros são requeridos se desejarmos elevar nosso intelecto ao cume da sabedoria”⁹⁰.

(89) Alma e corpo não são substâncias, pensamento e extensão não podem ser limitados, sendo, portanto, substanciais; a vontade não é livre; volição e afirmação-negação de uma idéia são o mesmo; tudo quanto for dito incompreensível por Descartes e pela metafísica não exprime a opinião de Espinosa.

(90) Meyer “Candido lectori”, loc.cit., p. 132-133 (grifos meus, MC - a chave do prefácio de Meyer encontra-se no termo “fundamentos”).

ABSTRACT

When the Principia Philosophiae Renati Cartesii was published Spinoza had already written the Korte Verhandeling, the unfinished De Emendatione, and according to some of his letters, the first draft of the future Ethica. This means that the commentary on Descartes' Principia is the work of a philosopher already in possession of his own philosophy and that philosophy defines the way Spinoza interpreted and transformed Descartes' thought. Here we examine three aspects of such a transformation: the cause of error, the solution to the "Cartesian circle", and the passage from cogito sum to sum cogitans. In order to clarify the meaning of the Spinozian demonstrations of Cartesian concepts, we consider that their conditions must be found in two main points: 1) Spinoza's text is not a commentary on Descartes' Principia but an interpretation of the principles of Descartes' philosophy as a whole; and 2) it is the idea of order that changes from Descartes to Spinoza.