

Em busca de uma ontologia cartesiana

Sobre três formulações a serem corrigidas. (Carta a um desconhecido, 1642 ou 1643, AT V, 545-546¹)*

Jean-Marie Beyssade

O leitor encontrará abaixo a versão latina do segundo fragmento da carta estudada no presente artigo, assim como uma tradução original de M. J.-P. Schneider, revista pelo autor^{NT1}.

Fateor me mihi nec videri infelicem, nec scriptorum, quae in lumen edidi, poenitere, cum intelligo tales aliquos in mundo reperiri, qualem te esse tua epistola declarat: nempe, qui ea quae vulgavi studiose perlegant. accurate percipiant, et gratis animis admittant. Cum autem illi rarissimi sint, merito tibi maximas gratias habeo et ago, quod unus ex illis ac etiam fortasse praecipuus esse digneris. Praecipuum dico, tum propter arctissimam benevolentiam quam promittis, tum etiam propter eximiam illam lucubrationem quam epistolae tuae adjunxisti: cogitationes enim meae cum iis quas ibi expressisti tam accurate conveniunt, ut non meminerim quenquam alium mihi specimen exhibuisse, ex

J'avoue ne pas me croire malheureux ni me repentir d'avoir écrit les livres que j'ai publiés, quand je vois qu'existent au monde des hommes tels que votre lettre vous fait connaître : des hommes qui lisent avec attention, d'un bout à l'autre, ce que j'ai publié, qui le saisissent avec exactitude et l'accueillent avec reconnaissance. Comme ces hommes-là sont très rares, c'est tout naturellement que je vous remercie et vous suis reconnaissant au plus haut point d'avoir bien voulu être l'un d'entre eux et même peut-être le principal. Je dis le principal, à cause de la profonde bienveillance que vous me promettez, à cause encore de ces excellents fruits de vos veilles²: que vous avez ajoutés à votre lettre. En effet, mes pensées s'accordent si exactement avec celles que vous y exprimez que je ne me

1 Uma parte deste artigo foi apresentada em um colóquio da Escola Doutoral da *Conference Universitaire de Suisse Occidentale* (CUSO), organizado em outubro de 2007 pelo Institut de Philosophie de l'Université de Neuchâtel, Suíça

* Este artigo foi originalmente publicado em 2009, na *Revue de théologie et de philosophie*, v. 141, n. 1, 2009, p. 1–28. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista

NT1 A versão em português da tradução de M. J.-P. Schneider revista por Beyssade é oferecida logo na sequência desses dois textos.

quo aequo certo cognoscerem, Ilium omnia quae in meditationibus meis continentur in succum et sanguinem (ut ita loquar) convertisse. Atque ut videas quam candide ac sine fuco haec scribam, duo vel tria loca hic notabo, quae sola sunt in quibus aliquid, non a meo sensu, sed a modo loquendi, aliquantulum differre notavi. Duo sunt in columna quarta.

Prius continetur his verbis: neque Deus habet facultatem a se auferendis suam existentiam. Per facultatem enim solemus designare aliquam perfectionem; esset autem imperfectio in Deo, posse a se auferre existentiam. Atque ideo ad praecavendas cavillationes, mallem ibi scribere: et repugnat Deum a se auferre suam existentiam, vel aliunde eam amittere posse, etc.

Posterior est ubi ais: Deum esse sui causam. Quod verbum quia nonnulli antehac male interpretati sunt, egere videtur aliqua tali explicatione: esse sui causam, hoc est, esse per se, nec aliam habere causam quam propriam suam essentiam, quae dici potest causa formalis Tertium denique quod notandum duxi, est versus finem in his verbis: materia mundi machina existit. Ubi potius scripsissem: mundum machinae instar ex materia constare, vel esse eandem omnes in rebus materialibus motuum causas, atque in machinis arte factis, vel quid simile.

Ista vero talia sunt, et tam exigui momenti, ut multo plura soleam invenire in meis scriptis, quae velim mutata, quoties ea relego: nunquamque possumus esse tam accurati, ut nullam argutandi materiam vitiligatoribus relinquamus. Caeterum nihil esse puto, quod homines ad mutuam amicitiam magis alliciat, quam similitudo cogitationum; atque idcirco, ut non difficulter inducor ad ea credenda, quae mihi de benevolentia tua promittis. ita etiam rogo ut de summa erga te animi mei propensione ac sincero affectu non dubites, et amare pergas tibi addictissimum. (AT V 545-546)

René Descartes

souviens pas que quelqu'un d'autre m'ait donné un exemple me faisant savoir avec une égale certitude qu'il a transformé, pour ainsi dire, en sève et sang tout ce que contiennent mes méditations³ (meditationes). Et pour que vous voyiez que j'écris cela en toute candeur et sans fard, je relèverai ici deux ou trois passages qui sont les seuls où j'ai noté quelque petite divergence, non pas quant au sens que je donne, mais quant à la façon de l'exprimer. Deux passages figurent dans la quatrième colonne.

Le premier comporte cette expression : «Dieu n'a pas la faculté de s'ôter son existence». Par 'faculté' nous désignons d'ordinaire en effet quelque perfection. Or ce serait une imperfection en Dieu de pouvoir s'ôter l'existence. C'est pourquoi, par précaution, je préférerais écrire ici: «et il est contradictoire que Dieu s'ôte son existence, ou qu'il puisse la perdre d'ailleurs, etc»⁴.

Le deuxième passage est celui où vous dites que «Dieu est cause de soi». Cette formule, parce que certains dans le passé l'ont mal interprétée, requiert, me semble-t-il, une explication de ce genre: «être cause de soi, c'est être par soi et n'avoir pas d'autre cause que sa propre essence, laquelle peut être appelée cause formelle». Enfin, le troisième passage que j'ai jugé devoir noter se trouve vers la fin et est formulé ainsi: «La matière du monde est (une) machine»⁵. Là, j'aurais plutôt écrit que «le monde, à la façon d'une machine, est composé de matière», ou que «toutes les causes des mouvements dans les choses matérielles sont les mêmes que dans les machines artificielles», ou quelque chose de semblable.

À vrai dire, ces remarques sont telles, et de si peu d'importance, que j'en découvre d'ordinaire bien davantage dans mes écrits que je voudrais voir changées, quand je les relis. Nous ne pouvons jamais être assez soigneux pour ne laisser aux chicanes aucune matière à argutie. Au reste, rien, selon moi, ne lie davantage les hommes en une amitié réciproque que la similitude de leurs pensées. C'est pourquoi, comme je suis conduit sans difficulté à croire ce que vous me promettez de votre bienveillance, je vous demande à mon tour de ne pas douter du profond penchant de mon âme vers vous et de mes sentiments sincères, et vous prie de continuer de m'aimer comme quelqu'un qui vous est tout à fait dévoué, votre

René Descartes

Confesso que não me considero infeliz nem me arrependo de ter escrito os livros que publiquei, quando vejo que existem no mundo homens tais como vossa carta vos faz conhecer: homens que leem com atenção, do início ao fim, aquilo que já publiquei, que o apreendem com exatidão e o acolhem com gratidão. Como esses homens são muito raros, é absolutamente natural que eu vos agradeça e vos seja reconhecido no mais alto grau que tendes desejado ser um deles e talvez até mesmo o principal. Eu digo o principal, por causa da profunda benevolência que vós me prometestes, por causa dos excelentes frutos de vossas vigílias^{NT2} que vós adicionais à vossa carta. Com efeito, meus pensamentos estão tão exatamente de acordo com aqueles que foram expressos em vossa carta, que eu não lembro de alguma outra pessoa que tenha me dado um exemplo que me fizesse ver com igual certeza que ela tenha transformado em seiva e sangue, por assim dizer, tudo aquilo que contém as minhas *Meditações*^{NT3}. E para que vós vejais que escrevo isso com toda franqueza e sem rodeios, revelarei aqui duas ou três passagens que são as únicas onde notei alguma pequena divergência, não quanto ao sentido que dou, mas quanto à maneira de expressá-lo. Duas passagens se encontram na quarta coluna.

A primeira está contida nesta expressão: “Deus não possui a faculdade de suprimir a sua própria existência”. Por ‘faculdade’ nós designamos normalmente, com efeito, alguma perfeição. Ora, seria uma imperfeição em Deus o poder de retirar de si a sua existência. É por isso que, por precaução, eu preferiria escrever aqui “e é contraditório que Deus *possa* retirar de si sua existência ou que ele a possa perdê-la de fato, etc”^{NT4}.

A segunda passagem é aquela em que vós dizeis “Deus é causa de si”. Essa formulação, porque algumas pessoas no passado a interpretaram mal, requer, parece-me, uma explicação desse gênero: “ser causa de si, é ser por si e não possuir outra causa a não ser a sua própria essência, a qual pode ser chamada causa formal”.

Enfim, a terceira passagem que julguei ser importante notar, encontra-se ao final da carta e é formulada assim “A matéria do mundo é (uma) máquina”. Eu teria preferido se fosse escrito “a matéria é a máquina do mundo”^{NT5} ou que “todas as causas do movimento nas coisas materiais são as mesmas que nas máquinas artificiais”, ou algo similar.

Para dizer a verdade, essas observações são tais, e de tão pouca importância, que geralmente descubro, nos meus escritos, muito mais coisas que eu gostaria de ver alteradas quando eu os releio. Nós nunca podemos ser cuidadosos o suficiente para evitar que os chicaneiros possuam algum conteúdo para retrucar. Além disso, nada, na minha opinião, une mais os homens em uma amizade recíproca do que a semelhança de seus pensamentos. É por isso que, como sou facilmente levado a acreditar naquilo que vós me prometeis de vossa benevolência, eu vos peço, de minha parte, que não duvide da profunda inclinação da minha alma em relação à vossa e de meus sentimentos sinceros, e imploro para que continue a me ter em amizade como alguém que vos é inteiramente fiel, vosso

René Descartes

NT2 Sobre a escolha deste termo, ver nota 2.

NT3 Sobre esta tradução, ver nota 3.

NT4 Sobre esta tradução, ver nota 4.

NT5 Sobre esta tradução, ver nota 5.

INTRODUÇÃO

O presente texto versa sobre uma carta de um correspondente desconhecido² e de data incerta – entre 1642 ou 1643, aparentemente depois da publicação das *Meditações* (1641) e antes da publicação dos *Princípios* (1644). A carta foi publicada por Clerselier depois da morte de Descartes, na edição póstuma da Correspondência (II, carta 117), em francês. Mas encontramos na edição em latim de Elzevier de Amsterdã de 1668 uma versão latina que parece ser a versão original³. É dessa versão que são feitas as traduções modernas, em francês e em outras línguas. Como em outros casos, Clerselier juntou dois pedaços de cartas que diferem no seu conteúdo, provavelmente por causa da data e do seu correspondente, dois fragmentos cuja separação teria sido conveniente e dos quais nós vamos examinar apenas o segundo⁴.

Esse caráter composto explica um fato curioso. A edição de Adam e Tannery, que publica os originais em latim sem tradução, nos dá o conjunto da carta com seus dois fragmentos, com a datação “1640? e 1643?”, sem mencionar o correspondente (AT V 543-547). Mas a edição de Adam e Milhaud apresenta duas vezes o texto latino de nossa passagem, com tradução para o francês moderno: uma primeira vez, os dois fragmentos juntos com a data “março de 1642?” (AM V 173-178), com uma atribuição conjectural “a M. de Sainte-Croix?” (AM V 174, n. 1); uma segunda vez, o segundo fragmento separado com a data “1643?” com uma atribuição “a X” (AM VI, 92-94)⁵. Mais curioso ainda é que as duas traduções francesas fornecidas nesses dois volumes sucessivos do mesmo texto latino, nosso segundo fragmento, são diferentes e independentes uma da outra, como se os editores tivessem esquecido que eles já haviam traduzido esse texto no volume precedente. Alquié fez o mesmo em suas *Oeuvres Philosophiques de Descartes* (a partir daqui FA), provavelmente por contaminação, porque ele seguia a edição AM para as cartas. Sem apresentar em parte alguma, salvo engano, o primeiro fragmento, ele nos forneceu o segundo duas vezes seguidas. Nós o encontramos traduzido por Alquié (sem o texto latino) primeiramente em FA II 927-928, depois em FA III 62-63. Ora, Alquié também não parece se recordar, no volume III, de que já havia traduzido esse fragmento no volume II; de fato, ele apresenta uma nova tradução independente e diferente. Nós dispomos assim de quatro traduções francesas modernas diferentes para essas poucas linhas.

Discutir com precisão as *Meditações* e a metafísica ou a filosofia primeira que elas contêm é o objeto próprio desse segundo fragmento da carta. Seu interesse principal é ajustar, no plano do vocabulário, aquilo que Descartes chama de “maneiras de falar”

-
- 2 Nós pensamos no padre Mesland, mas o cabeçalho parece indicar que não se trata de um religioso (cf. ATV 543); pensamos também em André Jumeau, Senhor de Sainte-Croix, mas não temos uma razão decisiva (cf. AMV 174 n.1). Para as discussões mais recentes, mas pouco conclusivas sobre a identidade do destinatário, cf. CRD (2003), 179, e TL (2005), 1368-1369 n.1.
 - 3 Nós dizemos que a versão latina *parece* ser a original, sem, entretanto, estarmos certos disso. Duas considerações apoiam essa conjectura: primeiramente, o testemunho de Clerselier; em seguida, segundo a edição AT, uma “verborragia suspeita da tradução francesa [do século XVII] comparada à concisão do latim, que não é, certamente, uma nova tradução desse francês” (ATV 543). Esses argumentos talvez não sejam decisivos. Porém, as edições CRD e TL não fornecem um argumento positivo para o contrário e apresentam, todos os dois, o texto latino.
 - 4 Notemos que a edição TL (1368-1371), a exemplo da edição AT, distingue dois fragmentos, enquanto, na edição CRD, o texto é apresentado, não como dois fragmentos distintos, mas como um todo (p. 179-181).
 - 5 Na edição CRD, a carta, considerada como um todo, está situada no intervalo cronológico 1641-1644, enquanto a edição TL, que distingue dois fragmentos, situa o primeiro fragmento em 1640, e o segundo – esse que vai nos ocupar – em 1643.

(“*façons de parler*”; “*a modo loquendi*” AT V, 545, 27) de alguns dos enunciados basilares de sua filosofia. Descartes responde à carta perdida de um interlocutor que lhe havia enviado, após a publicação das *Meditações* e antes da publicação dos *Princípios*, uma espécie de reescritura das *Meditações*. Nós sabemos que Descartes estava preocupado com essas reescrituras, como o testemunham, à sua maneira, a *Sinopse* ou *Resumo*, que abre o texto das *Meditações*, e o que chamamos de Exposição Geométrica, que encerra as *Segundas Respostas*⁶. Nós sabemos também que ele recebeu de amigos, ou de correspondentes, diversas vezes esse tipo de texto, em particular do padre Mesland (cf. AT IV 163).

O mais notável aqui não é o tom de simpatia calorosa e de atenção amistosa aos pensamentos do interlocutor, cujo espírito foi capaz de assimilar o conjunto da meditação cartesiana. É, sobretudo, o fato de que ele se junta à preocupação que Descartes tem, nesse mesmo momento, de reescrever o conjunto da sua filosofia, isto é, tanto a sua metafísica quanto a sua física, em um estilo⁷ diferente daquele que é usado apenas para a metafísica nas *Meditações*. Apenas a via analítica convém plenamente à meditação metafísica, onde se trata de transformar “em seiva e sangue”, para fazer suas as verdades de base que o seu autor apresenta na ordem em que as descobriu, ou inventou. Ora, Descartes está, nesse momento, trabalhando para expor, em uma ordem didática, a série integral dos seus resultados científicos. Esse é o sentido dos *Princípios*, obra que foi iniciada no inverno de 1640-1641, no mesmo período em que ele começa a responder às *Objeções* que Mersenne havia enviado. Ele está desenvolvendo as fórmulas técnicas, esculpindo seus princípios universais, definições e axiomas. Esse interesse pelo vocabulário técnico é mais frequente do que acreditamos em Descartes⁸. Mas o que é excepcional e mesmo único, é que Descartes integra, ao seu próprio trabalho de autocorreção, o trabalho da *lucubratio* proposto pelo interlocutor, que assimilou perfeitamente o sentido das inovações cartesianas (Descartes não observa no sentido qualquer desvio; cf. AT V 545 1.27), ainda que tenha empregado maneiras de falar que são um tanto (*aliquantulum*) desviantes. Descartes chega mesmo a dizer, no seu próprio texto, quando ele se relê, que ele observa agora ao menos tantas diferenças, e ao menos tão grandes, quanto ele encontra nesse texto estrangeiro de um amigo (AT V 546 1.17-21). Em suma, ele opõe esse trabalho comum de reparação da linguagem técnica da filosofia a serviço de uma nova perspectiva, cujo acordo já havia sido feito com o interlocutor amigo, às querelas dos adversários medíocres. Daí o valor desse registro, acerca das duas ou três fórmulas que lhe pareceram as mais significativas, variantes que foram reunidas sob a expressão: “Eu preferiria ter escrito”.

Terminemos essa introdução nos concentrando na eventual convergência dos “dois ou três” enunciados indicados, discutidos, corrigidos. “Deus não tem a faculdade de suprimir sua própria existência” (primeira fórmula); “Deus é causa de si” (segunda fórmula); “A matéria do mundo existe máquina” (terceira fórmula na qual deixamos propositadamente a estranheza decalcada do texto latino). Vemos imediatamente que, nas duas extremidades da cadeia dos seres (*entia*, as coisas que são, ou *entes*), Descartes introduz categorias ontológicas, aquelas que, na ocasião de um ser particular ou privilegiado, expressam aquilo que é o ser de todo ser que é, de todo ente.

6 Cf. ATVII 12-16, 160-170; AT IX-I 9-12, 124-132.

7 Uma outra ordem, dizemos frequentemente, mas a síntese, assim como a análise, não é em um sentido próprio uma ordem, ela é uma via ou uma maneira de demonstrar (cf. ATVII 155-159; IX-I 121-123).

8 Sobre as “três maneiras de falar” concernentes ao corpo, cf. AT X 443-445; sobre o enunciado ordinário “a mesma cera permanece” e sobre a substituição do enunciado “eu vejo homens na rua” pelo enunciado corrigido “eu vejo casacos e chapéus, e eu julgo que são homens”, cf. a Segunda Meditação.

O termo 'ontologia' não existia antes do fim do século XVI. Ele aparece em torno dos séculos XVI e XVII, para se disseminar – talvez primeiramente no contexto das universidades protestantes da Alemanha – no curso do século XVII e apenas se generalizar no século XVIII. Contemporâneo de seu nascimento, Descartes jamais emprega a palavra, nem como adjetivo nem como substantivo. Ele fala de filosofia primeira (*Meditationes de Prima Philosophia*), traduzindo a *prôtè philosophia* de Aristóteles. Ou, em uma equivalência ao menos parcial com a expressão 'filosofia primeira', Descartes fala de metafísica (*Meditationes metaphysicae* em título corrente), retomando toda a tradição da Escola, Suárez inclusive (*Disputationes Metaphysicae*); neologismo, claramente ausente em Aristóteles, utilizado depois dele para designar aquilo que ele nomeou "a ciência buscada" (*zêtoumenè*), a ciência do ser enquanto ser.

'Ontologia' se torna corrente depois de Descartes, por exemplo com Clauberg. Então eu sugiro, provisoriamente, como chave para ler a nossa carta, que ela se trata de precisar categorias que chamaremos *ontológicas*, destacando aquilo que deveria ser refeito nas aquisições filosóficas realizadas nas *Meditações*. A carta trata dos seres principais que são Deus e as coisas materiais. Em todas as ocasiões, trata-se da tentativa de vincular os três termos 'ser', 'existência' e 'essência', e o elo é fornecido pela noção de causa. Ser causa de si, para Deus, é ter sua essência como causa de sua existência. Apenas Deus tem, portanto, a capacidade excepcional de engendrar a sua própria existência; mas devemos dizer que ele também tem a capacidade de suprimi-la? Isso é o que nega a primeira fórmula do interlocutor amigo. E, colocando-nos, na outra extremidade da cadeia dos seres, no mundo das coisas materiais, qual elo que devemos estabelecer em seu ser entre a sua causa e a sua existência? É isso que nós tentaremos elucidar retomando na ordem cada uma dessas três fórmulas corrigidas da carta.

1. DEUS NÃO PODE SUPRIMIR SUA PRÓPRIA EXISTÊNCIA

As duas primeiras fórmulas são tiradas do mesmo lugar ("a quarta coluna", AT V 545 1.28), o que explica talvez por que Descartes fala de "duas ou três" (1. 25) passagens que chamaram a sua atenção. Duas, se nós agrupamos as que dizem respeito ao ser divino nessa quarta coluna. Três, se as separamos, como convém aqui, os dois enunciados sobre Deus, o *ens summum*.

"Deus não tem a capacidade de suprimir, de si mesmo, sua própria existência". Investiguemos, primeiramente, o que pôde nas *Meditações* ter inspirado esse enunciado curioso da *lucubratio*, o primeiro a chamar a atenção de Descartes e a suscitar uma resposta. Ora, não encontramos em passagem alguma das *Meditações* um enunciado idêntico, nem mesmo equivalente; tampouco encontramos em outras obras ou mais tarde, por exemplo, nos *Princípios*, um equivalente da fórmula corrigida que ele vai aqui sugerir.

Com efeito, há duas zonas textuais que concernem ao Deus da metafísica cartesiana que o interlocutor amigo cruzou nessa primeira fórmula. A primeira é dominada pelo verbo '*posse*', poder. Trata-se de entender aquilo que Deus pode. E a resposta é que ele pode tudo, pois desde a Primeira Meditação, e mesmo bem antes, desde as cartas a Mersenne de 1630, Deus foi pensado como onipotente, como potência incompreensível. Ou antes, trata-se de saber o que Deus não pode, e como conciliar, com a sua onipotência, enunciados tão essenciais para a nova filosofia primeira como "Deus não pode me enganar", que chamamos de veracidade divina⁹. A segunda zona textual é constituída pelos enunciados

9 Cf. AT VII 143 1. 24-25; IX-1 112. O adjetivo '*verax*' designa, nos *Principia* I § 29, o primeiro atributo de

sobre a unidade e inseparabilidade em Deus de diversos atributos ou perfeições¹⁰, quer se trate de aplicá-los ou de estendê-los à existência. Essa se torna, então, sua própria existência, *suam existentiam*, uma existência diferente das outras, necessária e não contingente como a minha. Essas duas zonas se cruzam no enunciado problemático que Descartes vai revisar. Deus que tem a potência de dar a existência para si, de se fazer ser, porque ele é *sui causa*, tem ou não o poder de suprimir a si mesmo essa existência?

Precisemos o que exatamente está em jogo na correção. Não se trata de discutir em vão se, sim ou não, o filósofo pode ter absoluta certeza de que Deus não nos engana, ou de que nada poderia retirar de Deus a sua existência necessária. Se Descartes diz que ele não diverge do sentido, mas apenas da formulação, é porque ele concorda sem reservas com esse ponto, essencial em uma filosofia que funda em Deus a certeza de toda ciência. O debate é sobre a natureza e o fundamento dessa certeza partilhada. Pois, desde 1630, Descartes sustenta que mesmo as verdades ditas “eternas” das matemáticas não são necessárias, a não ser pelo efeito da livre vontade de Deus, que poderia ter feito com que não fosse verdadeiro que todas as linhas tiradas do centro à circunferência fossem iguais, ou que dois mais três não fossem cinco. Descartes não deixou de sustentar a doutrina da livre criação das verdades eternas como uma consequência da infinitude e da absoluta potência divina. Nas *Respostas às Objeções*, essa tese é estendida tanto às verdades morais e metafísicas como às matemáticas (AT VII 436 1.5; IX-1 235-236), como ela será, em 1644, à primeira das verdades lógicas, o princípio da não contradição (AT IV 118 1. 6-10). Ora, há um caso que pode servir como exceção: o de Deus, da sua essência incriada e de sua existência que lhe é inseparável. A singularidade desse caso foi marcada desde 1630: “a existência de Deus é a primeira e mais eterna de todas as verdades que podem existir, e a única de onde provém todas as outras” (AT I 150 1.2-4). Ela é aqui diretamente posta em questão. Pois se trata de saber se a potência absoluta de Deus encontra um limite, interno, naquilo que constitui a sua natureza ou sua essência, seu ser.

Alquí nota com clareza o que está em jogo na nota que ele adiciona à sua primeira tradução de nossa passagem, mas que não retomou no volume III. Assim:

A liberdade de Deus, concebida como indiferença e poder de escolha, é total no que concerne às criaturas, dentre as quais Descartes inclui as verdades eternas. Mas uma tal liberdade cessa diante da natureza do próprio Deus: Deus não pode nem se alterar, nem se suprimir, nem se fazer menos perfeito, etc. Um tal poder seria nele uma imperfeição. A ideia fundamental é, então, aqui, aquela do ser e não aquela da liberdade. (FA II 927 nota 2)

O verbo ‘poder’ aparece aqui de forma profundamente equívoca. Se ele designa a positividade de uma força, ele convém por princípio ao ser que tudo pode, e rejeitaremos todo enunciado que comece por ‘Deus não pode’. Em contrapartida, se ele designa a possibilidade de uma fraqueza ou de um defeito, ele é excluído, por princípio, do ser que tudo pode, que é todo em ato, infinito e perfeito. É preciso, portanto, rejeitar toda afirmação que comece por ‘Deus pode fazer isso porque pode tudo’ e que, consequentemente, atribua

Deus a ser considerado. Observaremos que o essencial do desenvolvimento é negativo e não positivo: é necessário provar que Deus não é enganador, *fallax* ou *deceptor*, dois adjetivos muito presentes nas *Meditações* onde o positivo *verax* está ausente.

10 Algumas fórmulas dignas de nota se encontram em diversos lugares das *Meditações* e das *Primeiras Respostas*: AT VII 51 1. 10-12 (IX-1 41); VII 68 I. 19-20 (IX-1 54); VII 47 1. 10-13 (IX-1 37); VII 50 1. 16-19 (IX-1 40); VII 117 1. 5-7 (IX-1 92); VII 68 1. 16-18 (IX-1 54). Cf. também os *Princípios* I § 18.

a Deus, a título de possibilidade ou de virtualidade, o que se revela, após exame, uma forma de diminuição de ser ou de não ser, ou seja, uma impotência.

No caso particular e privilegiado da existência de Deus, Alquié concorda com a doutrina geral de Gueroult sobre os dois tipos de impossibilidades¹¹. Algumas impossibilidades são livremente estabelecidas por Deus e se impõem ao nosso entendimento porque Deus as quis, sem se imporem ao próprio Deus, que teria podido fazer o contrário. Outras impossibilidades, aquelas absolutas, vêm da natureza de Deus e não de uma decisão livre da sua vontade, e elas se impõem a ele assim como elas se impõem a nós. A doutrina de 1630, a livre criação das verdades eternas, permaneceria, assim, limitada às verdades matemáticas. Segundo Gueroult, a necessidade absoluta, necessidade para Deus e não apenas por Deus, acaba por se estender às verdades físicas sobre os existentes criados que são os corpos – assim a impossibilidade absoluta do vazio ou dos átomos – em virtude de um princípio metafísico utilizado explicitamente por Descartes: Deus não pôde se privar do poder de dividir as menores partículas, inseparáveis para as outras criaturas, ou se privar de seu poder sobre as criaturas tornando-as independentes dele. Ora, é naturalmente difícil admitir tal extensão visto que nenhum texto cartesiano propôs uma distinção clara entre dois tipos de verdades eternas, e que a leitura proposta enfraquece quase completamente o sentido da doutrina de 1630.

Daí a importância de esclarecer bem a reação de Descartes diante do enunciado do interlocutor amigo. Trata-se da mais eterna de todas as verdades eternas, da qual todas as outras procedem. O locutor quis subtrai-la de qualquer risco de contingência, notadamente aquele que resultaria do recurso à onipotência absoluta e incondicionada de Deus. Ele afirma, portanto, que mesmo Deus não tem a faculdade de suprimir, de si mesmo, sua própria existência. Descartes pode admitir essa formulação como uma exceção, argumentando que o fundamento para a doutrina geral da livre criação lhe escapa enquanto princípio? Será que ele vai, ao contrário, lembrar que tudo é possível para Deus, para estender à primeira das verdades eternas, da qual todas as outras procedem; o que Alquié chama de sua ideia de liberdade concebida como indiferença e poder de escolha entre contrários? Ou ele se dirigirá para a posição defendida por Gueroult, generalizando a reserva feita em nome daquilo que Alquié chama de ideia de ser, para introduzir toda uma família de impossibilidades absolutas e aumentar a esfera da necessidade? Vemos que se trata de um problema fundamental de ontologia, de sua univocidade, de homogeneidade ou de heterogeneidade das categorias modais relativas à possibilidade e à necessidade.

Descartes procede, muito claramente, em duas etapas sucessivas. Na primeira, ele se contenta em mostrar em que sentido é impróprio designar por 'faculdade' o poder de suprimir por si mesmo sua própria existência (poder que o interlocutor nega a Deus, e que Descartes não pretende lhe restituir). Nesse nível, ele se mantém no que Alquié chamou de pensamento do ser. A palavra 'faculdade' designa qualquer coisa de real e de positivo, uma potência ou uma perfeição. Isso vale tanto para Deus quanto para mim. Desde que me represente clara e distintamente alguma coisa como possível¹², poder fazer isso é uma verdadeira capacidade ou faculdade¹³; negar esse poder ou essa faculdade é uma limitação imposta externamente

11 Cf. M. Gueroult (1968), t. II, cap. X, p. 26 sq.

12 Segundo a proposição '*id fieri potest*', 'aquilo pode ser feito', onde o verbo '*fieri*', 'ser feito', 'advir', funciona, por sua vez, como um passivo de '*facere*' e como um depoente significando 'se produzir', 'passar ao ser'. Assim, '*fiat lux*', 'que a luz seja (feita)', ou melhor '*fiat voluntas tua*', 'que tua vontade seja feita'.

13 Segundo a fórmula '*id facere potest*', 'ele tem o poder de fazê-lo', onde o verbo ativo '*facere*' é o correlato do depoente-passivo '*fieri*', segundo o princípio: ponto de paixão sem ação

à potência daquele que privamos dessa faculdade¹⁴. Se, então, o poder de suprimir, de si mesmo, sua própria existência fosse uma verdadeira faculdade, seria contrário à onipotência de Deus de lhe recusá-la¹⁵. Mas o mesmo não acontece se não se tratar verdadeiramente de uma faculdade, muito embora a aparência linguística de um pseudo-poder seja uma impotência¹⁶, e que seu efeito não é alguma coisa de real ou positivo, mas um não ser, ou um ser menos perfeito. Ao retirar esse pseudo-efeito da eficácia de Deus, nós não lhe subtraímos, no fundo, absolutamente nada; talvez até lhe adicionemos alguma coisa. Desde as *Meditações*, Descartes sustentou essa tese sobre as faculdades de enganar e de se enganar. Enganar implica sempre, juntamente com a vontade de enganar, malícia ou fraqueza, em suma, uma imperfeição, o que não advém, assim, de Deus: “*nec proinde in Deum cadit*”, traduzido por “e, portanto, isso não pode ser encontrado em Deus” (AT VII 53 I. 28-29: IX-1 43). E se enganar, o que acontece frequentemente comigo, um espírito finito, também não é o efeito de uma faculdade qualquer de me enganar que Deus me teria dado: “*nec proinde ad erranditum mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem a Deo tributa*” (AT VII-54, 1. 26-30). Não existe qualquer faculdade de erro, mas apenas uma faculdade de julgar o verdadeiro que eu tenho de Deus, e que não é em mim infinita, a qual articula uma vontade (que é, mesmo em mim, infinita de alguma maneira) sobre um entendimento (que é em mim bastante limitado).

Nós notaremos aqui dois pontos. (1) Em primeiro lugar, o que é uma verdadeira faculdade para um ser menos perfeito pode deixar de ser uma faculdade para um ser mais perfeito. Assim poder duvidar é sinal de força para quem tem ideias obscuras, mas não para aquele que tendo apenas ideias claras e distintas está subtraído do risco de se enganar. Da mesma maneira, para relembrar Plínio com seu exemplo do suicídio, poder se matar é uma faculdade positiva para quem é exposto a uma morte dolorosa, para o antigo sábio, mas não para Deus a quem nenhuma causa exterior (*aliunde*, AT V 546 1.6) pode suprimir a existência. (2) Em seguida, Descartes nos dá aqui, no caso específico de Deus, uma justificação que permitirá aplicações cada vez mais numerosas nas correspondências ulteriores. Se devemos atribuir seu sentido forte à tese apresentada no início da Sexta Meditação¹⁷, é o pensamento do ser, para falar como Alquié, que prevalece. Não é mais apenas a auto-restrição do poder

14 Segundo a fórmula ‘*id facere non potest*’, ‘ele não é capaz de fazê-lo’. Ela não é completamente unívoca desde que se trate de qualquer coisa possível (*id fieri potest*) que exigiria uma causa mais poderosa para fazê-lo (é então uma marca de impotência para o sujeito do ‘*non potest*’), ou se trata de alguma coisa impossível (*quod fieri non potest*) que nenhuma causa, não importa quão poderosa seja ela, saberia fazer, nesse caso dizemos menos a fraqueza de um agente impotente do que a vacuidade de um efeito nulo porque irrealizável. Cf. Carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649, n° 3: ATV 273.

15 Essa será a blasfêmia de Plínio, que Montaigne já havia denunciado antes de Descartes. Cf. Montaigne. *Ensaio* II 12. *Apologie de Raimond Sebond* (1962. p. 573-574: 2007, p. 557). Curley (1999, 38-40) chamou a atenção sobre a relação dessa passagem com as cartas de 1630. A aproximação entre o suicídio de Deus e uma contradição aritmética, como o caráter desigual de duas vezes dez com o vinte, está no centro do debate levantado por nossa primeira fórmula.

16 Cf. Spinoza. *Ética* IP 11 dem. 3: “Poder não existir é impotência e, ao contrário, poder existir é potência”. E Kant, *Metafísica dos Costumes*, Introdução: “Só a liberdade que tem relação com a lei interna da razão é propriamente dita um poder (*vermögen*). A possibilidade de descartá-la é impotência (*Unvermögen*)” (PL. III p. 474: AkVI p. 227). Cf. também uma variante na *Obra Póstuma* Ak XXI p. 472).

17 “Não há dúvida de que Deus tem a potência (*capax*) de produzir todas as coisas que eu sou capaz de conceber com distinção; e eu nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo (*nihilque unquam ab illo fieri non posse*) a não ser quando encontrasse contradição em poder concebê-lo (*nisi propter hoc quod illud a me distincte percipi repugnaret*)” (ATVII 71 1.16-20; IX-1 57). Nós nos perguntaremos se Descartes se contenta em se recordar de uma tese (Deus não pode fazer aquilo que meu entendimento não pode conceber distintamente) que ele teria defendido antes de sua doutrina da livre criação das verdades eternas de 1630, e que seria abandonada por ela, ou se ele a retoma por sua conta agora, abrindo a via para um retorno sobre a doutrina de 1630 e para o surgimento de uma ordem de impossibilidades absolutas.

divino que será retirada da doutrina da livre criação. Se é necessário subtrair ao campo do possível para Deus tudo aquilo em que eu vejo contradição, pouco a pouco será preciso reestabelecer o privilégio das verdades metafísicas, morais, lógicas e, por fim, matemáticas. Pois eu não concebo mais distintamente que três mais dois são outra coisa que cinco do que uma montanha sem vale, ou um Deus sem existência. O poder me enganar ao julgar uma coisa ou outra não é, então, uma faculdade minha; tampouco é uma perfeição em Deus poder fazer uma coisa ou outra; tampouco é uma marca de impotência não fazer uma coisa ou outra; e não é apenas mais uma negação de sua potência absoluta a recusa de atribuir a Deus a pseudo-perfeição ou pseudo-faculdade de poder uma coisa ou outra.

Descartes não se limita a esse primeiro movimento. Ele não se contenta de substituir o enunciado suspeito (“Deus não possui a *faculdade de ...*”) por um enunciado corrigido (“Deus não tem o *defeito* ou a *imperfeição* ou a fraqueza por o que deixaria Deus na posição de sujeito em um enunciado negativo (“Deus não pode – o que seria uma imperfeição ou faculdade – fazer isso ou aquilo”). Descartes transforma um enunciado negativo sobre Deus (“Deus não pode – o que seria, na realidade, uma marca de impotência – suprimir a si mesmo sua existência”) em um enunciado positivo sobre mim e meu conceito. Ele prefere dizer que é contraditório (“*repugnat*”, “há contradição”) que Deus suprima a sua existência ou possa perdê-la por algum motivo exterior.

Notamos aqui que há duas maneiras de construir essa frase “*repugnat Deum a se auferre suam existentiam, vel aliunde eam amittere posse, &c*” (ATV 546 1.5-6) – e os diferentes tradutores variaram. Uma faz com que ‘*posse*’ incida igualmente sobre os dois verbos ‘*auferre*’ e ‘*amittere*’: “é contraditório que Deus possa suprimir, de si mesmo, sua existência ou [que possa] deixá-la ser removida por outra coisa”. Segundo a outra maneira de construir, ‘*posse*’ incide sobre o segundo verbo apenas, pondo em equilíbrio ‘*auferre*’ com ‘*amittere posse*’: “é contraditório que Deus suprima, de si mesmo, sua própria existência ou que ele possa perdê-la por uma outra causa”. A segunda leitura me parece preferível, não por razões gramaticais, mas por razões de fundo, pois com a ausência de *posse* na primeira metade, resgatamos a restrição sobre o fato, sem nuance modal adicionada, que caracteriza uma célebre carta à Morus (“não é uma marca de impotência que ele não o faça”, e não “que ele não possa fazê-lo”¹⁸). Mantemos, assim, uma assimetria entre o interno (um Deus que suprime de si a existência é uma contradição) e o externo (que outra coisa além dele possa suprimi-la, é contraditório).

Mas essa nuance não é o principal. A importância do proposto consiste na mudança de objeto no que está em questão. Não se trata mais, com efeito, de qualificar Deus para decidir se ele tem ou não o poder de fazer alguma coisa, por exemplo, de suprimir a sua própria existência ou de deixar que a sua existência seja removida por uma outra causa. Trata-se, ao contrário, de determinar uma contradição, cuja lugar é nosso conceito. ‘É contraditório que’ não reenvia, com a impossibilidade ou implicação, a nada além dos nossos próprios limites conceituais¹⁹. Nós, espíritos finitos, não podemos sem contradição pensar Deus sem existência, que essa existência lhe seja retirada por si ou por uma causa exterior. Percebemos assim a intenção de Descartes, explicitada por ele por diversas vezes em outros lugares²⁰. Quando eu percebo distintamente que qualquer coisa é possível, eu afirmo audaciosamente

18 A expressão não modal ‘que ele não o faça’ substitui a nuance modal do possível ‘que ele não possa fazê-lo’. Também: “Não é de forma alguma uma falha na potência de Deus que ele não possa fazê-lo” (ATV 273).

19 Cf. ATV 152; IX-1 119 (discutido em *Entretien avec Burman*, ATV 164).

20 Carta à Beeckman de 17 de outubro de 1630 (AT I 165; FA I 282-283): a Arnauld de 29 de julho de 1648. n° 6 (ATV 223-224; FA III 865; e a Morus de 5 de fevereiro de 1649, n° 2 (ATV 272-273; FA III 880-881 e n. 1).

que Deus pode fazê-lo (se fazer existir, ou fazer com que dois mais três sejam cinco). Mas quando eu não percebo isso, quando eu vejo que é impossível, eu não digo categoricamente que Deus não pode fazer isso. Eu digo apenas que é contraditório e impensável para o entendimento de um espírito finito. O sentido de nossa impossibilidade [*repugnat*] não é, então, contestável. Ela marca um afastamento respeitoso diante da potência absoluta divina, diante da liberdade como indiferença (mas não como possibilidade de escolha). Ela serve para sustentar que Deus pode tudo, evitando se relacionar com a impertinente reserva do 'exceto, claro, isso e aquilo', que abriria a porta à série das impossibilidades absolutas que crê ver Gueroult. Ela retorna em uma admissão da nossa própria finitude (não temos que tentar compreender aquilo que não podemos compreender, e dessa forma sabemos que não podemos compreender) o que ameaçava perder-se em blasfêmia nociva da infinitude divina (mesmo Ele não pode fazer o impossível).

Concluamos sobre a correção da primeira formulação. Descartes preserva uma homogeneidade entre todas as verdades eternas e necessárias. Não se trata de retirar uma apenas, a existência de Deus, para fazer dela uma impossibilidade absoluta que se imporia ao próprio Deus. Trata-se ainda menos de fazer dela a primeira de toda uma série que, de pouco em pouco, esvaziaria todo o conteúdo da tese de 1630. O pensamento da liberdade criativa (em relação ao exterior, do que é criatura) não se transforma em pensamento do ser e da necessidade sem liberdade (em relação ao interior e à natureza do criador).

Isso significa, no entanto, que Deus é indiferente em relação à sua própria existência e que ele pode retirá-la de si voluntariamente, se isso lhe agrada; em suma, que ele tem para com ele o mesmo poder de escolha (entre possibilidades contrárias) que ele tem com o mundo criado, que ele pôde fazer ou não fazer, e cuja existência é contingente²¹? A questão não será, provavelmente, de todo indiferente em relação à religião revelada e, em especial, àquela que Descartes professa expressamente enquanto homem, que admitiu a luz sobrenatural de uma fé, e não como filósofo que se mantém circunscrito à luz natural da razão. Um halo de contingência é, para nós seres humanos, inseparável desse poder infinito de Deus, cujos possíveis impensáveis para nós definem o que foi estabelecido por sua vontade como necessário. Mas para o filósofo, no sentido estrito, quem diz liberdade de Deus diz, é provável, a mais alta liberdade, e a mais alta liberdade não passa pela possibilidade de contrários. A escolha é uma figura frequente, constante talvez, mas não essencial da liberdade humana ("e a fim de que eu seja livre, não é necessário que eu possa me inclinar para um ou outro de dois contrários", AT VII 57). É também uma figura, ao menos menor, da liberdade de Deus, que pôde criar ou não criar o mundo, e criá-lo assim ou diferente, o que manifesta, por exemplo, a escolha entre hipóteses cosmológicas diferentes. Mas Deus não tem o mesmo tipo de liberdade em relação à sua própria essência, que é incriada. É preciso aqui separar indiferença e poder dos contrários. A indiferença é em Deus um sinal de sua potência criadora absoluta e o inverso do estado humano de indiferença; pois a indiferença do homem é sinal de uma dupla imperfeição: impotência diante da verdade e da bondade, criadas independentemente dele e, além disso, ignorância dessa verdade e dessa bondade, o que o leva a agir atabalhoadamente em um mundo já ordenado, mas cuja ordem desconhecemos. De onde o erro e a falha. Em contrapartida, a indiferença divina é a ausência de todo dado

21 Carta a Mersenne de 27 de maio de 1630: "...ele foi tão livre para fazer com que não fosse verdadeiro que todas as linhas traçadas do centro à circunferência fossem iguais quanto de não criar o mundo. É certo que essas verdades não são mais necessariamente vinculadas à sua essência que as outras criaturas" (FA I 268). Carta a Mesland de 2 de maio de 1644: "...nosso espírito é finito e criado com tal natureza, que ele pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis que fossem verdadeiramente possíveis, mas não de uma forma que ele pudesse também conceber como possíveis aquelas que Deus teria podido tornar possíveis, mas que ele quis, todavia, tornar impossíveis" (AT IV 118).

anterior ao ato de postular as normas, um ato que é, ao mesmo tempo, um querer e um ver, pois produz a sua própria luz. Deus é, portanto, sempre e em tudo indiferente, mesmo em relação à sua própria natureza, visto que o ato de autoprodução é também voluntário e livre; mas daí não se segue que seja um ato de escolha entre contrários. Pois, nesse caso, como nos casos mais elevados da liberdade humana (a afirmação de si no *cogito*, por exemplo, inegável e mesmo indubitável, mas não menos livre), não há contrário possível ou pensável.

2. DEUS É CAUSA DE SI

Passemos ao segundo enunciado que o interlocutor propõe: “Deus é causa de si”. Nós não teremos dificuldade de encontrar a sua origem e de seguir o seu percurso no pensamento e nos textos de Descartes. Pois, o interlocutor reproduziu tal qual uma expressão cartesiana que teria sido estranho não mencionar em uma *lucubratio*, visto que ela não tinha precedentes: “*atque adeo sit quodammodo sui causa, Deumque talem esse intelligo*”; “e assim que seja de alguma maneira a causa de si; e eu concebo que Deus é tal” (AT VII 109 l. 6-7 e 16; IX-1 86 l. 33 e 87 l. 3). Deus é *de alguma maneira* a causa de si; Descartes diz também: “precisamente, ele pode ser dito e chamado a causa de si mesmo” (AT VII 109 l. 15-16; IX-1 87). O interlocutor apaga a nuance do “de alguma maneira” (que Descartes não vai reestabelecer), como do “ele pode ser dito” (muito apropriadamente), que ele vai reestabelecer, mas acompanhando-o de uma precisão suplementar, “causa formal”. O importante é, então, elucidar, aqui, no conceito novo de causa de si, o que será verdadeiramente um problema, e distinguir entre o que Descartes decide jamais sacrificar – a positividade – e o que ele reconhece, ao contrário, o caráter insustentável, a saber, a eficiência, que motivava a recusa dos primeiros leitores. Nossa passagem, na sua brevidade, merece permanecer canônica sobre essa questão nem que seja apenas porque tratar-se-á da primeira definição da *Ética* de Espinosa.

O trabalho de nossa carta continua diretamente o trabalho de autocorreção inaugurado por Descartes desde 1640-1641. A origem da fórmula não é dessa vez um cruzamento feito pelo interlocutor de zonas textuais heterogêneas, mas o debate que Descartes quis e organizou sobre a coerência do seu projeto.

Ele não fez menção de *sui causa* nas *Meditações*, nem *a fortiori* nos escritos anteriores. A fórmula só faz a sua primeira aparição a partir das *Primeiras Objeções* de Caterus, que Descartes recolheu na Holanda e juntou com suas Respostas ao manuscrito das *Meditações*, quando ele o havia enviado à Paris a Mersenne para submetê-lo às discussões das Objeções e Respostas. Caterus, com efeito, tinha observado alguma coisa de insólita na segunda forma da prova da existência de Deus pelos efeitos, que conclui da minha existência (como coisa que pensa, e como espírito detentor da ideia de Deus) à existência de Deus como sua única causa possível²².

Segundo Descartes, tudo que existe deve ter uma causa, uma causa eficiente que o produz fazendo-o passar do não-ser para a existência. Qual é, então, a causa desse eu cuja existência foi descoberta na Segunda Meditação? Se eu fosse a causa do meu ser (“*si a me essem*”, “se eu fosse por mim”), certamente eu não (me) teria (feito) como sou, ou seja, duvidante e desejante. Eu me teria dado todas as perfeições que me faltam e das quais eu tenho ideia (pois é, em suma, a ideia de Deus, daquele que tem todas as perfeições). É preciso, então, que eu seja *ab alio*, feito por um outro, um outro que em definitivo é por si (*a se*, é o que chamamos ‘asseidade’) e que tem todas as perfeições e que, ao mesmo tempo, não pode deixar de dar a si a existência.

22 Cf. AT VII 94 *sq.* e 106 *sq.*; IX-1 75 *sq.* e 84 *sq.*

Sob um velho predicado muito tradicional (a asseidade de um Deus que não poderia depender de outra coisa, um Deus que é *a se* e não *ab alio*), Caterus pressente o surgimento de um novo conceito, suspeito ao seu gosto. Pois a asseidade tradicional, que Caterus aceita naturalmente, é a simples ausência de causa. *A se* é, então, sinônimo de *incausatum*, não causado. Puramente negativa, essa asseidade significa que Deus é uma exceção ao princípio de causalidade, porque ele não tem necessidade de nada além dele e pode existir totalmente sozinho. Mas Descartes deixa passar sob a velha expressão alguma coisa completamente diferente: uma ação causal positiva. Uma coisa existente, para que Descartes a chame '*a se*', deve ser ela mesma a sua própria causa. Ela se faz ser e ela se dá a si mesma as suas perfeições. Eis justamente o novo papel da *sui causa* que o eu finito – e todo ser finito – é incapaz de ter, e que será reservado a Deus. Descartes substitui a asseidade negativa, ou ausência de causa, por uma asseidade positiva ou autocausação, o que Caterus chama ser "por si mesmo como por uma causa" (*a se ut a causa*)²³, e que Descartes, em sua resposta, vai chamar causa de si (*sui causa* e não *causa sui ipsius*)²⁴.

Mas Caterus não esquecera que tínhamos partido de um princípio geral de causalidade que visava primeiramente causas *eficientes*. Toda coisa existente deve ter uma causa eficiente que a faz existir. É ela que buscamos e que encontramos a cada vez que um *ens* finito reenvia a um outro *ens* finito que o faz sair do não-ser e o coloca no ser. Ora, os "filósofos" também haviam estabelecido, em princípio, que nada pode ser a causa eficiente de seu ser. Pois seria preciso que o ser precedesse a si mesmo no tempo e que fosse diferente de si, o que é próprio da causa eficiente (tal como o pai ou o artista), que precede o seu efeito (o filho ou a estátua) e é dele distinto. O conceito de asseidade, compreendido por Descartes no sentido positivo, e não no sentido negativo tradicional de ausência de causa, aparece então, para Caterus, como insustentável, pois ele se aparenta com o conceito de uma causa eficiente de si, uma noção contraditória.

Descartes compreendeu muito rapidamente a acuidade do problema: ele não pode seguir sem um conceito positivo de asseidade divina, mas seus interlocutores não podem concordar com a forma que ele apresentou, ou pareceu apresentar, de uma *causa efficiens sui ipsius*. Ele procurou rapidamente explorar a via estreita pela qual só ele poderia tirar os obstáculos: dissociar o que lhe é indispensável, a positividade da asseidade com o conceito doravante adquirido de *causa sui*, e o que é inaceitável para todos, o conceito contraditório de uma causa eficiente de si. O mesmo texto das *Primeiras Respostas*, onde Descartes introduz a expressão de *sui causa*, visa tornar preciso que essa causalidade não é no sentido estrito uma causalidade eficiente: Deus faz apenas de alguma maneira, *quodammodo*, em relação a si mesmo, o que a causa eficiente faz em relação ao seu efeito. Ainda resta tornar preciso essa reserva do *quodammodo*, que muda o sentido²⁵. Imaginemos Descartes se corrigir, riscar seu texto, queixar-se de que seus leitores leram contra a vontade dele, sob as rasuras, as primeiras versões excessivas, o que explicaria a cautela diante das fórmulas corrigidas e

23 ATVII 95 l. 3 e 12; IX-1 76. Caterus não usa o sintagma '*sui causa*' nem '*causa sui*'.

24 A fórmula inversa, '*causa sui*', parece tomar emprestado algo de São Tomás, que rejeitava a causa eficiente de si como uma impossibilidade, mas por más razões, ligadas à introdução de uma dimensão temporal indesejada. Descartes parece, desde o início, sugerir que ele não lhe será hostil ("*non dixi impossibile esse ut*"), à condição de adaptá-la. Se Descartes admite que, em um sentido estrito, Tomás tem razão de recusá-la, ele acrescenta que temos aqui que fazer uma restrição no sentido de '*efficiens*'. Cf. ATVII 108 l. 8; IX-1 86 e n. 51.

25 "Pois essa palavra *quodammodo*, que ele esqueceu [Arnauld, em uma citação truncada das *Quartas Objecções*], muda o sentido, e ela é, assim me parece, melhor pois peço que a adicione em seu texto, que se eu o acusasse em minha resposta de não ter citado o meu fielmente; e para que não pareça ter omitido por esquecimento" (Carta à Mersenne de 18 de março de 1641, AT III 337; FA II 322).

suavizadas, que são, no entanto, irrepreensíveis sob a forma que ele lhes dá logo a partir das *Primeiras Respostas*²⁶. Daí também sua má surpresa quando Arnauld, de quem ele não pode contestar nem a boa vontade nem a competência, se volta, apesar das *Primeiras Respostas*, para a posição de Caterus, e rejeita toda asseidade positiva, toda causa de si eficiente ou *quasi-eficiente* “o que me parece um pouco ousado, e não verossímil”²⁷. E Arnauld conclui por um aviso que soa como uma ameaça: “Eu estou seguro de que há poucos teólogos que não se ofendam com essa proposição” (AT VII 214 1.3; IX-1 166).

A razão que leva Descartes a defender a positividade da *sui causa* ou asseidade divina é ao mesmo tempo o que vai permitir com que ele, além de a defender, consiga sair do embaraço. É a proximidade descoberta, ao longo do debate das *Primeiras e Segundas Objeções e Respostas*, com o princípio da prova *a priori*, dita ontológica. Curiosamente, uma objeção, que é construída a partir da segunda prova pelos efeitos (o contraste entre eu que tenho necessidade de uma causa eficiente sem poder dar ser a mim mesmo, e Deus tão poderoso que ele tem a si mesmo como a sua causa), se junta exatamente à prova pela essência, que os escritos que procedem segundo a via sintética colocam em primeira posição, segundo a qual a existência de Deus se segue como uma propriedade da sua própria essência, sem que ele tenha que buscar em outras partes, em uma força distinta (exterior ou mesmo interior a Deus), uma causa eficiente. A causalidade da *sui causa*, original e singular, é o princípio unificador das duas vias que estabelecem a existência de Deus. De um lado, a via *a posteriori*, aquela que parte dos efeitos de Deus (da ideia de Deus ou do eu que tem essa ideia) e que remonta, segundo o princípio da causalidade eficiente, à verdadeira coisa existente, distinta de seus efeitos e anterior a eles, que os põem fora de si. De outro lado, a via *a priori*, aquela que parte da verdadeira e imutável natureza, ou forma ou essência de Deus (como ser soberano possuindo todas as perfeições), e que desce, segundo o princípio de identidade, da essência ou razão formal à existência, uma de suas perfeições, como a uma consequência. Ao contrário do que diz Alquié, é exatamente a mesma coisa para Descartes dizer “é da essência de Deus existir” ou “a essência de Deus o faz existir”. (cf. FA II 688 .1). Eis a ideia dinâmica, que Espinosa pegará emprestado de Descartes, a essência ativa de Deus (*essentia actuosa*) e que ele irá estender à essência de todas coisas ou modos finitos (*essentia actualis*). Descartes encontra assim um velho conceito escolástico que vai retomar a sua função, o conceito de causa formal, *causa formalis*, rebatizado por causa ou razão, *causa sive ratio*.

Nosso texto marca categoricamente esse ponto decisivo, abordado nas *Quartas Respostas*²⁸: a causalidade em ação na existência de Deus é inteiramente positiva. Mas ela

26 Cf. a importante carta a Mersenne de 4 de março de 1641 (AT III 329-331; FA II 317-318). O que era rude demais na primeira redação talvez tenha sido a tese de que Deus é a causa eficiente de si, versão (excessivamente) forte da observação (*exata*): “E eu não disse que seria impossível para uma coisa ser causa eficiente de si”. A correção começa com o “*quasi*” e o “*quodammodo*”; Deus faz de *alguma maneira* a mesma coisa em relação a si mesmo que a causa eficiente em relação ao seu efeito, ele é a causa *quasi* eficiente de si. Essa versão atenuada não contém nada que não seja justo. E ela se explicita dizendo que, mesmo que seja verdadeiro que nada seja a causa de si mesmo, permanece que a essência de Deus é causa formal de sua existência, e que essa causalidade formal tem alguma analogia com a causalidade eficiente, que tem um conceito ampliado da eficiência que pode ser estendido da causalidade eficiente (de uma coisa sobre outra que é seu efeito) à causalidade formal da essência (que chamaremos dinâmica) sobre o ser existente do qual ela é a essência e sobre sua existência.

27 AT VII 208 1. 16; IX-1 162; FA II 646 e n. 1.

28 Com efeito, três aspectos ficam inacabados nas *Quartas Respostas*. 1º Em qual sentido excluir a relação da causa *sui* com a causa eficiente (cf. AT VII 236 1.7-10) “*ubi verbum, sui causa, nullo modo de efficiente potest intelligi, sed tantum [...] causa sive ratio*”. 2º Em que sentido fazer da causa formal um intermediário entre uma ausência de causa e a única causa plena e inteira, a saber, a eficiente? (cf. AT VII 239 1.16-18): “*inter causam efficientem proprie dictum et nullam causam esse quid intermedium, nempe posi-*

não é uma causalidade eficiente. É uma causalidade formal, pois há apenas uma coisa cuja essência é causa, e da qual decorrem suas propriedades necessárias, começando pela sua existência. Descartes substitui o 'a se', notadamente equívoco, visto que o 'a' introduz um complemento de agente, pelo 'per se', que convém também à substância e que orienta a inteligibilidade interna. E ele afirma claramente, sem reenviar à eficiência, que a essência de Deus é a causa formal de sua existência, isto é, de seu ser.

A partir disso, nós compreendemos por que os *Princípios* evitarão a expressão *causa sui* e, quando se tratar daquilo que é estritamente equivalente, a conservação, dirão que "Deus se conserva a si mesmo, ou melhor, não tem necessidade de ser conservado" (I, § 21). Sem a precisão adicionada pelo interlocutor amigo, todo leitor não prevenido pensaria imediatamente que é inaceitável uma causa eficiente de si. E nós compreendemos, sobretudo, aquilo que lemos nos *Notae in Programma*, na ocasião da disputa em Leiden: "Eu jamais escrevi que Deus [...] deva [...] ser dito positivamente a causa eficiente de si [...]. Eu estou bem distante de ter opiniões tão monstruosas"²⁹. Alquié escreve:

Sobre esse ponto, Descartes é pouco exato. É suficiente reler o texto das Quartas Respostas (AT-IX-1, 179-190) para ver que ele está menos distante dessa opinião do que atribuímos a ele, e que ele não assume essa opinião como monstruosa (FA III 819 e n.1).

O ponto que Alquié não viu ou subestimou é a diferença entre causa eficiente e causa formal quando se trata de afirmar que Deus é positivamente e não negativamente a causa de si mesmo. É verdade que desde o início Descartes teve o cuidado de corrigir as suas próprias fórmulas, que estavam muito rudes no seu manuscrito inicial, mas que ele atenuou desde as Primeiras Respostas tais como elas chegaram até nós. E como ele já havia dito a Arnauld, nas Quartas Respostas, às quais Alquié faz referência:

...na totalidade dos meus outros escritos, eu sempre fiz a mesma distinção. Pois, desde o começo, em que eu disse que não há coisa alguma da qual nós não possamos buscar a causa eficiente, eu adicionei: ou se ela não a tem, perguntar por que ela não tem necessidade; tais palavras testemunham suficientemente que eu pensei que alguma coisa existia, que não tem necessidade de causa eficiente (AT VII 235-236; IX-1 182).

Concluamos acerca dessa extensão ontológica do princípio de causalidade no caso de Deus. Ser, é sempre ser causado. Em sua universalidade absoluta, o princípio repousa sobre um conceito de causa que é uma espécie de intermediário entre a causa eficiente (uma coisa diferente que produz fora dela, em uma outra coisa, seu efeito) e a causa formal (a essência da coisa que implica, para essa mesma coisa, um efeito que lhe é imanente). Esse conceito

tivam rei essentiam"). 3º É preciso ampliar a significação da eficiência para que entre à título quasi-eficiente a causa formal? (cf. ATVII 243 l. 21-26: "non [...] per causam efficientem proprie dictam, sed tantum per ipsam rei essentiam, sive causam formalem, quae [...] magnam habet cum efficiente, ideoque quasi causa efficiens vocari potest").

29 "Eu jamais escrevi que Deus não deve ser dito apenas negativamente, mas positivamente a causa eficiente de si mesmo, como ele assegura fortemente [...] Quem busca nos meus escritos, quem os lê, e os percorre do começo ao fim; ao invés de encontrar algo parecido, encontrará totalmente o contrário. E não há alguém que tenha lido meus escritos [...] que não saiba que eu estou bastante distante de ter opiniões tão monstruosas" (ATVIII-2 368-369).

comum, que é no fundo o de dinamismo, permite um duplo desenvolvimento: séries causais de coisas, que eventualmente se sucederão no tempo; séries das razões ou das proposições, que desdobrarão por graus, a partir dos primeiros princípios, as consequências cada vez mais distantes e compostas. Ele autoriza então uma dupla leitura analógica. Podemos pensar a causa formal (aqui Deus, *causa sui*) como forma limite da causalidade eficiente, forma limite obtida por uma passagem semelhante àquela que pratica um matemático como Arquimedes, quando ele estende ao círculo a demonstração do polígono, considerando o círculo como um polígono que possui uma infinidade de lados. É o que Descartes começou a fazer, ao privilegiar a causa eficiente, e ao dizer que Deus é a causa quasi-eficiente de si mesmo, que sua essência faz de alguma maneira em relação à sua existência a mesma coisa que a causa eficiente faz em relação ao seu efeito. Mas nós poderemos também fazer a leitura em outro sentido e considerar que é a *causa sui* que deve servir de referência, para reduzir toda a causalidade eficiente (aquela de Deus sobre o mundo, a saber, a causalidade externa de uma coisa do mundo sobre uma outra) à causalidade imanente de Deus sobre si. Esse será o esforço de Espinosa, que retomará o conceito cartesiano a ponto de querer substituir por univocidade o que, em Descartes, permanece uma analogia.

Essa prudência cartesiana tem uma consequência importante. Não é verdade que, para Descartes, Deus seja submetido, como não importa qualquer outro existente, a um princípio de causalidade, e mesmo de causalidade eficiente, que seria como um axioma da razão. Nós vimos, examinando o primeiro enunciado, que a doutrina da onipotência divina (e o seu resultado, a livre criação de verdades eternas, incluindo os princípios de não contradição e de causalidade) não aceita qualquer limitação. Além disso, Descartes deixa claro que sua concepção de *causa sui* não impõe qualquer necessidade a Deus, mas que ela oferece uma provocação ao nosso espírito. É no nosso espírito que o princípio de causalidade tem o seu o lugar e é ele que ele rege, sem coagir Deus nem os diversos objetos, dos quais ele deixa, ao contrário, as especificidades emergirem. Ele dá ao nosso espírito licença³⁰ para buscar para todo existente a sua causa eficiente. No início, Deus ele mesmo não é uma exceção³¹. Não que ele seja submetido ao princípio de causalidade, mas porque nós não temos qualquer razão para extrair Deus dessa investigação antes mesmo que nós saibamos se ele existe, e como ele³². Para Descartes, segundo nós, longe de partir de um pressuposto imposto a Deus (tal como: é preciso que ele tenha também uma causa eficiente), convém antes permitir à singularidade soberana de Deus de se manifestar a nosso entendimento finito tal como ela é, na verdade da coisa. Nós compreendemos, então, ao mesmo tempo, que Deus não tem causa eficiente, e que, se ele não tem a necessidade de tal causa, é porque a plenitude mais que abundante da sua potência faz de sua essência a razão suficiente de seu ser. Levado espontaneamente a crer que tudo tem uma causa eficiente, meu espírito descobre no curso do seu caminho um Deus que não tem causa eficiente e cuja essência ou razão formal é a causa ou razão (*causa sive ratio*)³³ que ocupa o lugar de causa eficiente, sendo a causa formal, e não eficiente, de seu ser. A partir da investigação sobre as causas eficientes, nós encontramos então a prova *a priori*, onde não é meu pensamento que impõe uma necessidade às coisas (a Deus, a necessidade de existir), mas onde a necessidade da própria coisa (a causa formal, na essência de Deus, da sua existência) se impõe ao meu pensamento, estrangido a reformular de maneira diferente o princípio de causalidade.

30 ATVII 238 1. 15 (*Licentiam*); IX-1 184.

31 *Ibid.* 238 1. 17 (*exciperemus*); IX-1 184 (FA II 681-682 e n. 2).

32 *Ibid.* 238 1. 18 (*priusquam*) e 244 1. 22 (*nondum*); IX-1 184 e 189.

33 ATVII 236 1. 9-10 e 12; IX-1 182-183 (notaremos a substituição dos substantivos).

O princípio de causalidade se formula, então, assim: tudo o que existe deve ter uma causa, e o que existe é ou bem por outra coisa como por uma causa eficiente, ou por si como por uma causa formal (AT VII 238 1.25-30: IX-1 184). Um conceito comum³⁴, o do dinamismo, unifica as duas ramificações (causal-racional e racional-causal) da equivalência *causa sive ratio*. Torna-se legítimo estender por analogia o conceito de eficiência³⁵ àquilo que possui dinâmica causal na causa formal. Como aliás, em sentido contrário, é possível estender a causalidade formal da essência à racionalidade da eficiência causal, o que fará, sem recurso à analogia, a opção pela univocidade feita por Espinosa, que pensa, na sua radicalidade, o pensamento cartesiano da *causa sui*.

3. O MUNDO MÁQUINA

Passemos ao terceiro e último enunciado do interlocutor: “*materia mundi machina existit*”. Ele concerne a um outro tipo de ser: as coisas materiais, que constituem, se as tomamos todas em conjunto, o mundo. O enunciado delas afirma, de um modo que se pode discutir, duas coisas: sobre sua existência (*existit*) e alguma coisa sobre de sua natureza (*machina*).

O lugar de origem desse enunciado se encontra facilmente no texto das *Meditações*. “Perto do fim”, adverte nossa carta. É, com efeito, na Sexta Meditação que é provada a existência dos corpos, das coisas materiais. Porém, não encontraremos em lugar algum essa afirmação assim formulada, nem uma equivalente. É por isso que a hesitação de Descartes é instrutiva. A fórmula cruza novamente diversos temas e diversas passagens das *Meditações*, temas e contextos que ressurgirão mais tarde, notadamente nos *Princípios*, separados e reexpostos ecoando a presente discussão. O lugar mais próximo é ao final da prova da existência dos corpos, onde Descartes diz: “*Ac proinde res corporeae existunt*”, “e, portanto, é preciso confessar que há coisas materiais que existem”³⁶.

O ‘*existit*’ do interlocutor ecoa em relação ao ‘*existunt*’ da Sexta Meditação. Mas ele não se refere mais, no plural, à diversidade das coisas corporais. Ele está no singular e se refere à matéria das coisas corporais ou ao mundo (o conjunto dessas coisas, segundo a única ocorrência pertinente da palavra nas *Meditações*)³⁷, ou mesmo à máquina do mundo. Ainda assim, na fórmula proposta pelo interlocutor há outra coisa: ‘*existit*’ não funciona apenas como verbo de pleno exercício (“isso existe”), mas também como cópula. A fórmula latina, cuja estranheza queríamos deixar clara desde o início ao considerarmos o texto francês (“a matéria do mundo existe máquina”), é obtida acrescentando³⁸ um sobre o outro dois enunciados: “a matéria existe” e “o mundo é uma máquina”. O interesse é, claro, a passagem de um para o outro e a natureza de seu elo. Nós começamos a pressentir os problemas que estão em jogo com uma paráfrase como: se os corpos existem, é na medida em que a matéria deles os faz máquinas, seres submetidos a uma causalidade estritamente mecânica.

34 “Aqueles que seguem somente a conduta da luz natural formam imediatamente em si, desse encontro, um certo conceito que participa da causa eficiente e da causa formal, e que é comum a uma e a outra”. (ATVII 238 1. 22-25; IX-1 184).

35 Estender: ATVII 239, 1. 19 e 242 I. 1 e 20. Analogia (*instar*): ATVII 109 1. 25-26; 240 1. 12:241 1. 17 e 25; 243 1.25; 244 1. 16. Arquimedes: ATVII 241 1.21: 245 1. 4.

36 ATVII 801.4; IX-1 63. Nos *Princípios*, a prova se encontra em II § 1 (AT IX-2 63), como se ela retroagisse da filosofia primeira até a física ou filosofia segunda.

37 “*Revera esse aliquem mundiim*”, “...que há um mundo” (ATVII 15-16; IX-1 12). Todas as outras ocorrências se encontram na fórmula ‘*esse in mundo*’ tomada como sinônimo de existir.

38 Isso não põe um problema em latim, pois o verbo ‘*existere*’, assim como ‘*esse*’, admite atributos, como vemos em Descartes na Primeira Meditação (Cf. ATVII 19 1, 31 e 21 1.2).

De fato, o lugar já sustentado, onde a existência dos corpos é afirmada pela primeira vez com certeza metafísica, que reclama a verdadeira e certa ciência, implica imediatamente uma restrição ou uma redução eidética. Ao encontrar as coisas corporais, eu *não encontro, de fato, as coisas sensíveis das quais eu me distanciei desde a Primeira Meditação*. Eu encontro as coisas *materiais*. Esses termos não são sinônimos, pois as coisas materiais são muito pequenas para serem sensíveis, e as qualidades sensíveis muito obscuras para pertencerem às coisas materiais em sua verdade. Com efeito:

Elas [as coisas corporais que acabamos de concluir que existem] não são talvez inteiramente tais que nós percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas: mas ao menos é preciso confessar que todas as coisas que eu concebo clara e distintamente, isto é, todas as coisas, falando em termos gerais, que são compreendidas no objeto da geometria especulativa (*in purae Matheseos objecto*) são concebidas verdadeiramente (*illa omnia in iis sunt*) (AT IX-1, 63).

A importância da fórmula proposta pelo interlocutor, e também da razão das reticências de Descartes, nos parece dupla. Primeiramente, trata-se da passagem do plural (as coisas materiais) para o singular (o mundo, a matéria, a matéria do mundo que é homogênea, infinita ou ao menos indefinida, e o objeto de uma imaginação clara e distinta³⁹). Em segundo lugar, uma vez que passamos da pluralidade das coisas ou entes corpóreos para a unidade daquilo que os engloba (o Mundo do qual elas são partes) ou de sua essência (a matéria que nomearíamos, talvez, melhor o seu ser⁴⁰), o interlocutor determina esse ente objeto como máquina, *machina*, ainda que o texto das *Meditações* fale de matemática e o determine como objeto da *Mathesis* pura e abstrata, *purae Matheseos objectum*. Objeto máquina e objeto matemático, esses termos são sinônimos? Caso não sejam, quais problemas a equivalência proposta traz consigo?

As duas formulações corrigidas que Descartes apresenta são esclarecedoras sobre o sentido daquilo que chamamos o seu mecanicismo. Com efeito, 'máquina' é o nome de certas coisas (as máquinas na medida em que existem no mundo humano, pois elas são fabricadas por artífices), cuja ciência se chama 'mecânica' ou, mais frequentemente, na língua do século XVII, *as mecânicas*. Ora, trata-se de compreender em que medida o modelo das máquinas⁴¹ pode ser aplicado aos corpos naturais que encontramos no mundo

39 "Em primeiro lugar, eu imagino distintamente essa quantidade, que os Filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, seja em extensão ou comprimento, largura e profundidade, que nesta quantidade, ou antes na coisa a que a atribuímos" (ATVII 63 1, 16-19; IX-1 50).

40 É a extensão que em sentido próprio é a essência de todas as coisas materiais, e da matéria ela mesma, a matéria que adiciona existência àquilo que permaneceria de outra forma simples idealidade, puro possível. "O objeto da matemática tomado em geral na sua universalidade [...] é um ser real e verdadeiro, e possui uma natureza real e verdadeira, não menos que o objeto da física. A diferença consiste apenas em que esse ser real e verdadeiro é o objeto próprio da física quando o consideramos como em ato e existente, enquanto a matemática o considera somente enquanto possível, e como um que talvez não exista em ato no espaço, mas que pode, entretanto, existir." (*Entretien avec Burman*, ATV 160). A matéria é o objeto essencial e único da física. A extensão é o objeto único e essencial da geometria.

41 Trata-se de compreendê-lo a partir das engrenagens ou máquinas simples (cujo estudo na carta a Huygens de 5 de outubro de 1637 nos é conhecido como o nome de *Tratado de mecânica* – "... para aqueles que desejam mecânicas" no plural, diz Descartes – ou "Explicação das engrenagens pela ajuda daqueles que podemos com uma pequena força erguer um fardo muito pesado") até as mais complexas, os automáticos ou máquinas moventes, dos relógios aos artifícios hidráulicos que movem as estátuas de deuses no jardim de nossos reis. (Cf. *O Homem*, AT XI 130-131).

físico ou biológico. O vigor da fórmula apresentada pelo interlocutor exclui, de fato, que se trate apenas de um modelo. O sentido forte de *'existit'*, ao mesmo tempo existencial e predicativo, gera um reducionismo rigoroso. Se a matéria do mundo existe ou é, como tal, máquina, tudo o que existe no mundo é mecânico no seu ser. Não há mais lugar para um discurso de analogia, que manteria uma distância entre o ser da coisa (mesmo material) e sua objetificação em um artefato (mecânico, mas ideal). Na fábula do mundo, o mecanismo não é mais fingido; ele recobre o mundo devorando a fábula.

Ora, Descartes disse que não está em desacordo sobre o significado, mas apenas tem reservas sobre a maneira de falar. Ele propõe aqui dois enunciados corrigidos entre outros possíveis (pois ele adiciona "*vel quid simile*", "ou algo similar"). Esses enunciados são cada vez mais longos: às quatro palavras do interlocutor, ele substitui primeiro seis, depois treze. E eles se afastam cada vez mais da fórmula inicial proposta pelo interlocutor. A primeira separa *'ex(s)istit'* em dois *'ex ...] constare'* e adiciona uma marca de analogia *'instar'*. A segunda retira três das quatro palavras do início. Não há mais mundo: a matéria se torna adjetivo. E *'existere'*, que se estendia ainda em *'ex[...]*constare', se reduz a um *'esse'*. Mas, em contrapartida, a *machina* se multiplica, ela se generaliza em uma definição explícita da mecânica pelas causas dos movimentos, "*motum causas*", antes de se restringir às máquinas feitas pela arte, "*machinis arte factis*". O que interessa principalmente Descartes pode, então, emergir: a consideração de um reducionismo que não é aquele das coisas, mas da legislação sobre as coisas (corpóreas) e de sua ordem causal unívoca "*easdem omnes in [...] atque in [...]*".

Retomemos a primeira fórmula corrigida. Seu tema é o mundo, no singular. Mas não se trata de dizer que ele é ou existe máquina. Descartes diz que ele é composto de matéria, "*ex materia constare*", como uma máquina, "*machinae instar*". A máquina serve propriamente aqui de modelo para o conhecimento do mundo; a relação é analógica e a função é mais epistêmica que ontológica. Nós encontraremos esse emprego, ausente das *Meditações*, nos *Princípios*:

Até aqui descrevi essa terra, e de forma geral todo o mundo visível (*totum hoc mundum*), como se fosse apenas uma máquina (*instar machinae descripsi*), na qual não havia nada a considerar além das figuras e dos movimentos de suas partes. (IV § 188).

Não se trata de saber se as partes do mundo, todas ou algumas, são máquinas, mas sim de considerar a totalidade do universo⁴² como sendo ela mesma análoga a uma máquina⁴³. Sobre o que repousa essa analogia, e qual é o traço do mundo em sua globalidade que o paralelo com uma máquina pode esclarecer? Nós encontramos aqui *'matéria'*, primeira palavra do interlocutor e tema de seu enunciado litigioso "a matéria existe (máquina)". Mas ela tem ainda uma outra função, ela é a origem. O mundo em sua totalidade, e cada uma de suas partes em particular, cada corpo ou coisa corpórea, se constitui de matéria. O verbo *'constare'* é um ativo e não um passivo, ele significa comportar ou se constituir de, e não, na forma passiva, ser constituído por... outra coisa. O modelo da máquina serve aqui para

42 Trata-se do universo na medida em que ele se oferece para ser visto, primeiramente a um sentido como a visão, como quando vemos em uma bela noite o céu estrelado (cf. *Princípios* III § 47; ATVIII-1 103; AT IX-2 126), e depois ao entendimento do cientista astrônomo.

43 *Entretien avec Burman*: "...o universo todo está assim em um estado de equilíbrio. Mas é muito difícil representar esse equilíbrio, pois ele é matemático e mecânico (*mathematicum et mechanicum*), ou nós não fomos suficientemente acostumados a considerar as máquinas (*machinas*), e é daí que, em filosofia, provém quase todos os erros" (ATV 174). Aqui filosofia equivale à física.

esvaziar todo princípio não divino exterior ou superior à matéria, à sua extensão ou sua grandeza, às suas partes, cujas formas existem no sentido estrito das figuras geométricas, e aos seus movimentos, o que conduz à mecânica, a ciência que nos ocupa.

Dois grupos de texto esclarecem essa primeira fórmula corrigida, que põe em cena a relação do mundo com a matéria tomada no sentido da ciência moderna. O primeiro grupo sublinha que o matematismo ou geometrismo da nova matéria adiciona determinações à antiga matéria prima de Aristóteles. O *Mundo* já afirmava a diferença entre a impensável matéria primeira que, não possuindo nenhuma determinação, sendo totalmente potência, isto é, nada, e a matéria cartesiana, perfeitamente inteligível e imaginável (mesmo aqui onde sua sutileza a torna insensível) pois ela guarda – e transporta na existência – toda a riqueza das formas ou qualidades que a *mathesis* apresenta⁴⁴. Os *Princípios* retomarão essa afirmação da unidade e da homogeneidade da matéria através da extensão indefinida do mundo criado, com uma terminologia bem próxima da nossa carta⁴⁵.

O segundo grupo dos textos concerne à possibilidade de deduzir da matéria apenas, e a partir de suas próprias leis, sem intervenção externa de princípios de natureza diferente, toda a complexidade dos corpos, tanto inanimados quanto vivos. O verbo '*constare (ex materia)*' vale aqui como tese materialista e redução de vida a um mecanismo, do qual é necessário definir a relação com as máquinas que são fabricadas pelos artífices humanos, menos sutis certamente do que o artífice divino⁴⁶. Uma fórmula do *Discurso do Método* tornará preciso o sentido genético dessa dedução, a partir das capacidades da matéria, das estruturas complexas que somos levados a atribuir a uma causa inteligente, a um espírito. Se a alma racional, pelo emprego da linguagem, permanece fora do *Mundo*, é porque ela "não pode de forma alguma ser tirada da potência da matéria, assim como as outras coisas das quais eu havia falado, mas ela deve ser expressamente criada" (AT VI, 59). "*Constare ex (materia)*" é equivalente então a "ser tirada da potência (da matéria)". A potência não é justamente mais aqui a simples possibilidade passiva da matéria primeira aristotélica. É a força ativa, a capacidade de produzir efeitos mensuráveis. Assim, a máquina é rejeitada ao exterior como um paradigma explicativo (*machinae instar*). Ela ajuda a pensar o mundo – na sua totalidade em primeiro lugar, e depois nas suas partes pouco a pouco mais diversificadas e complexas – como feito apenas de matéria, e se compoem ou se constituindo progressivamente do desdobramento eficaz de uma potência que Deus colocou nele desde a Criação.

Passemos agora à versão corrigida da segunda fórmula, mais prolixa (treze palavras no lugar de quatro), e sobretudo mais técnica, porque ela concede um peso de saber científico a essa potência eficaz do mecanicismo. A metáfora ("o mundo é como uma máquina") se torna a afirmação rigorosa de uma legalidade formal unívoca: as *mesmas* leis mecânicas funcionam nos dois domínios que o saber antigo opunha, nos movimentos naturais dos corpos físicos e nos movimentos violentos das máquinas artificiais. A metáfora ("*instar*") abre caminho para a identidade ("*easdem omnes [...] atque*"). Não falamos mais do mundo, no singular, nem da matéria em geral ou em sua totalidade, mas das coisas materiais (no

44 Cf. *O Mundo* VI (AT XI 33-34). Encontramos as razões que conduzem à rejeição das formas e das qualidades nos *Princípios* IV § 198 (ATVIII-1 321-322; IX-2 316-317).

45 *Princípios* II § 21-23: "...esse mundo, ou a matéria extensa que compõe o universo" ("*hunc mundum, sive substantiae corporeae universitatem*"); "...a terra e os céus são feitos de uma mesma matéria; e mesmo que houvesse uma infinidade de mundos, eles não seriam por outra matéria" ("*si mundi essent infiniti, non posse non illos omnes ex una et eadem materia constare*"); "...há apenas uma mesma matéria em todo o universo" ("*materia itaque in toto universo una et eadem existit*") (ATVIII-1 52-53; IX-2 74-75).

46 O "*summus rerum opifex*", traduzido sobriamente por "Deus" nos *Princípios* IV § 204 (ATVIII-1 327; IX-2 322).

plural) na sua infinita diversidade. E a máquina, “*machina*”, no singular, se desdobra em um plural duplo. De um lado, há as máquinas, no plural. Para tornar preciso o seu estatuto de coisas materiais verdadeiramente existentes, e não mais de modelo metafórico, nomeamos a arte humana que as fabrica, “*in machinis arte factis*”, “as artes mecânicas”, justamente, artes que fabricam as ferramentas, as engrenagens, os autômatos. De outro lado, há a (ou as) mecânica(s), que é (são) uma ciência cujo objeto teórico é aqui determinado como as causas do movimento. A ontologia da coisa material repousa sobre a universalidade dessas causas, ou dessas leis (não distinguiremos as duas pois Descartes faz das leis da natureza as causas segundas de diversos movimentos que observamos em todos os corpos)⁴⁷.

Três consequências se seguem do que precede. A primeira se refere ao conteúdo do que Descartes chama a, ou as, “mecânicas”. Ao nos aproximarmos de alguns artigos dos *Princípios*⁴⁸, vemos que as leis ou regras da mecânica são as especificações (assim como as leis do choque) que distribuem a invariante física, a saber a quantidade de movimento, *mv*, que é para Descartes – erroneamente como estabelecerá Leibniz – a força ou causa do movimento (de todos os movimentos visto que Descartes, contra Aristóteles e a escolástica, não admite mais do que um, o movimento local (cf. *Princípios* I, § 69). Passamos assim das máquinas à mecânica como ciência universal dos corpos.

A segunda consequência se refere à homogeneidade dos dois domínios de coisas: as coisas materiais no sentido estrito, isto é, os corpos naturais, físicos em primeiro lugar⁴⁹, fisiológicos na sequência⁵⁰, e as coisas que são máquinas, em um sentido estrito, feitas pelas mãos do homem (cujas peças, engrenagens e molas, que são à sua medida, caem sob os sentidos). O que faz a natureza (no sentido preciso de natureza do único corpo⁵¹), é a unívoca legislação formal da mecânica. Descartes lembra essa legislação quando expõe as suas doutrinas sobre a gênese, ou geração, dos minerais, dos vegetais e dos animais. Donde o desaparecimento da lacuna entre artificial e natural, em um e no outro sentido. Aquilo que chamamos artificial é também natural à máquina feita pelo homem (mostrar as horas através de um relógio) que é artificial – isto é, signo de uma arte ou de uma técnica infinitamente mais sutil, mas que repousa sobre as mesmas leis – o que produz naturalmente um ser vivo (por exemplo uma árvore, seus frutos). A reescritura desenvolvida no francês do § 203 dos *Princípios* IV elucida bem esse ponto. As máquinas servem de exemplos para pensar os seres naturais, e especialmente o corpo dos animais⁵². O surgimento de um ser vivo com a sua verdadeira natureza (mecânica) passa então pelo desvio da máquina (artificial). Mas o inverso, “todas as coisas que são artificiais são também naturais”. Donde há uma reciprocidade em torno da noção *ars* que articula a essência ou natureza das coisas (seu

47 Cf. *Princípios* II § 37 (ATVIII-1 62: IX-2 84).

48 Assim, cf. *Princípios* 1 § 17, sobre as causas possíveis para a representação ou ideia que um homem faz de uma máquina bastante artificial, “*machinae valde artificiosae*”, a saber: a visão de uma máquina semelhante já feita, ou uma grande engenhosidade natural do espírito, ou, enfim, ter bem apreendido a ciência mecânica “*mechanicas scientias*” (ATVIII-1 11 : IX-2 32). III § 132: “*juxta leges Mechanicae*”, “segundo as leis da mecânica” (ATVIII-1 185 ; IX-2 184); IV § 200: “*secundum leges Mechanicae*”, “as leis das mecânicas” (ATVIII-1 323; IX-2 318); IV § 203: “*nullae sunt in Mechanica rationes*”, “todas as regras da mecânica” (ATVIII-1 326; IX-2 321); IV § 204: “*et Medicina, et Mechanica, et ceterae artes omnes, quae ope Physicae perfici possunt*”, “a medicina, as mecânicas, e em geral todas as artes às quais o conhecimento da física pode servir” (ATVIII-1 327; IX-2 322).

49 Definidos assim: “Por um corpo [...] eu compreendo tudo aquilo que é transportado junto” (*Princípios* II § 25; AT IX-2 76).

50 Nas quais o latim das *Meditações* emprega ‘*machina*’ ou ‘*machinamentum*’.

51 “[*Q*]uae ad solum corpus spedanti” (ATVII 82 1.21-22; cf. IX-1 65).

52 Cf. a Carta a Renéri para Pollot, abril-maio de 1638, n° 6 (AT II 39-41 : FA II 54-57 e notas).

mecanismo interno próprio), e a técnica (que garante a manutenção desse mecanismo, quer ela seja técnica natural ou técnica humana)⁵³. Assim, deslocamos a mecânica (universal dos corpos) para a unificação das *arte facta* e dos *corpora naturalia*.

A terceira consequência é a seguinte. Na história das ciências, a mecânica é uma parte da verdadeira física que se refugiou nos matemáticos quando a física escolástica submergiu o campo dos corpos de suas entidades sub-reptícias, mas que reintegra o seu lugar com a revolução científica moderna⁵⁴, que a metafísica das *Meditações* deve pavimentar o caminho. Disso provém uma modificação no conceito de *mathesis*. O movimento entra com a força, ao lado das figuras (geometria) e dos números (aritmética), que a álgebra reúne. Ao introduzir o termo '*machina*', ao tomá-lo como index de 'mecânico', o interlocutor amigo apontou o essencial, melhor em um sentido do que fizeram as *Meditações*. Pois a *mathesis* reagrupa, ou reúne, as matemáticas (ou, o que é a mesma coisa, a geometria, depois da sua reforma por Descartes) e a física, que nada mais é do que a geometria do existente concreto⁵⁵. Ora, o movimento era, mesmo em geometria pura, anterior às figuras espaciais⁵⁶. Antes de constituir o principal da verdadeira física, ele se torna também, de pleno direito, um objeto da matemática pura de Descartes⁵⁷. Devemos, portanto, expandir a *Mathesis pura et abstracta* ao movimento, quando as *Meditações* fazem das coisas materiais a instanciação dessa geometria especulativa e de seu objeto teórico ideal no real existente⁵⁸. E nós tomaremos como um tipo de hendíade^{NT6} a associação frequente na *Entretien avec Burman* dos dois

53 *Entretien avec Burman*: "...que a vida humana possa ser prolongada se nós conhecermos o mecanismo (*ejus artem*), não é preciso duvidar; pois nós podemos aumentar e prolongar a vida das plantas etc., graças ao nosso conhecimento do seu mecanismo [*artem* é por sua vez o mecanismo da vida vegetal, e as técnicas da agricultura humana, n. d. a.] por que então nós não poderíamos fazer o mesmo também para o homem? Mas a melhor via para prolongar nossa vida, e a regra do regime a ser seguido, é ainda viver [...] como os animais" [passagem sobre a diferença entre dois tipos de arte médica, a medicina investigativa que gera progresso, e a medicina natural que não pode ser abandonada com rapidez, n. d. a.] (ATV 178).

54 Cf. a Carta a Plempius para Fromondus de 3 de outubro de 1637. (AT I 420-421: FA I 792-793).

55 Cf. a Carta a Mersenne de 27 julho de 1638, n° 6 (AT II 268), sobre as duas geometrias, a abstrata que serve apenas para exercitar o espírito e da qual ele acaba por se afastar, e "um outro tipo de geometria, que se propõe para questões a explicação dos fenômenos da natureza". A considerar o que Descartes escreveu do sal, da neve, do arco-íris etc.; podemos dizer que "toda sua física não é outra coisa que Geometria". O movimento tem um papel, ao lado da figura e da grandeza e talvez mesmo anterior a elas, o primeiro papel.

56 *O Mundo VII*: "Os geômetras que, entre todos os homens, são os que mais estudam como conceber bem distintamente as coisas que eles consideram, julgaram [a natureza do movimento] mais simples e mais inteligível que aquela de suas superfícies e suas linhas; assim parece que eles explicaram a linha pelo movimento de um ponto e a superfície pelo movimento da linha" (AT XI 39).

57 Cf. a Carta à Ciermans de 23 de março de 1638 (AT II 70-71): seu correspondente foi muito generoso ao lhe escrever que a Geometria de 1637 merecia o nome de Matemática pura, pois ela não ensina nada "*de motu, in quo tamen examinando Mathematica pura, ea saltern quam excolui, praecipue versatur*" ("do movimento cujo exame é, no entanto, o objeto principal da matemática pura, ao menos daquela que eu cultivei").

58 Ao contrário, se tomamos a geometria em um sentido mais restrito, devemos juntar a mecânica à geometria: "das regras que se seguem dessas três coisas [figuras, grandezas e movimentos] podem ser diversificadas uma pela outra, tais regras são os princípios da geometria e das mecânicas". (*Princípios IV* § 203; AT IX-2 321, adição do francês).

NT6 A palavra 'hendíade' tem origem na forma latina da expressão grega 'hen dia dyoin', que significa, literalmente, um-atraves-de-dois. Ela designa a figura de retórica que consiste em associar dois substantivos cujos significados são independentes por uma conjunção coordenada, para expressar o sentido da expressão substantiva composta por um dos substantivos e a forma adjetiva do outro. No caso em questão, a expressão aditiva 'matemática e mecânica', considerada como uma hendíade passa significar o mesmo que a expressão "mecânica matemática".

adjetivos *'mathematicum'* e *'mechanicum'*⁵⁹: eles determinam o que faz o ser, ao mesmo tempo imaginável e inteligível, do ser físico, ou material, do corpo, tal como apreendido na rede de uma *mathesis* que se tornou quer mecânica, ciência galileana se quisermos, mas com o fundamento que, segundo Descartes, estava faltando em Galileu.

Ser (dos corpos) e física (científica e filosófica ao mesmo tempo) acabam assim por desenhar o quadro geral daquilo que chamaremos em breve, em todas as Universidades, uma ontologia. O princípio de causalidade vincula essência, existência e eficiência em torno da noção de causa do ser. No caso dos corpos, isso ocorre com o desaparecimento, ao menos provisório, da causa final, e com o desdobramento da causa primeira, que se tornou causa de si, e das causas segundas identificadas com as leis da mecânica.

Tradução de Pedro Prikladnitzky

UEL

Revisão de Mariana Campos

UFBA

Referências

- CURLEY, E. 1999. *Descartes Against the Skeptics*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- DESCARTES, R. 1964-1974. *Oeuvres de Descartes*. Ed. Adam & Tannery. Paris: Vrin. 11 vol. (abreviação: AT).
- DESCARTES, R. 1963-1973. *Oeuvres philosophiques de Descartes*, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 3 vol. (abreviação: FA).
- DESCARTES, R. 2003. *The Correspondence of René Descartes – 1643*. Ed. Th. Verbeek, E.-J. Bos & J van de Ven. Utrecht, Zeno Institute for Philosophy. Leiden-Utrecht Research Institute. (abreviação: CRD).
- DESCARTES, R. 1936-1963. *Correspondence*. Ed. Adam & Milhaud. Paris: Alcan / PUF. 8 vol. (abreviação: AM).
- DESCARTES, R. 2005. *Tutte le lettere 1619-1650*. Dir. G. Belgioioso. Bolonha: Bompiani. (abreviação: TL).
- GUEROULT, M. 1968. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier. 2 vol.
- KANT, E. 1900-. *Gesammelte Schriften*. Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin : de Gruyter. (abreviação: Ak).
- KANT, E. 1980-1986. *Oeuvres philosophiques*. Dir. F. Alquié. Paris: Gallimard, Pléiade. 3 vol. (abrége PI).
- MONTAIGNE, M. 2007. Ed. J. Balsamo, M. Magnien & C. Magnien-Simonin. Paris: Gallimard, Pléiade.
- MONTAIGNE, M. 1962. *Les Essais*. Ed. S. de Sacy. Paris: Coll. Les Portiques, Club Français du Livre.
- SPINOZA, B. 1965. *Oeuvres III, Éthique*. Trad. Ch. Appuhn. Paris: Garnier Flammarion.

59 “Difícilmente podemos entender essa figura sem recorrer a oito pequenas bolas [...] pois isso depende da matemática e da mecânica, a *mathesi et mecanica*, e podemos demonstrar melhor ao mostrar aos olhos do que explicando com palavras” (ATV 172). “É bem difícil representar esse equilíbrio, pois ele é matemático e mecânico”, *“mathematicum et mechanicum”* (ATV 174).

RESUMO

Após as *Meditationes* que tornaram conhecidas as raízes de sua metafísica, antes dos *Principia* que vão desenvolver sua física, Descartes desenvolve, com um interlocutor amigo e desconhecido, as “maneiras de falar”, as fórmulas técnicas mais bem adaptadas à nova filosofia em sua integralidade. Para Deus, o ser supremo, sua liberdade é indiferença, mas não poder de escolher entre contrários. E sua causalidade, como *causa sui*, causa de si, é inteiramente positiva, mas ela é causalidade formal e não eficiente. Quanto às coisas materiais cujo conjunto constitui o mundo, a causalidade é estritamente mecânica, tanto de Deus à máquina do mundo que ele criou, como causa eficiente e total, de uma única e mesma matéria, quanto entre esses corpos e seus movimentos que são causas segundas uns dos outros. O conjunto dessas fórmulas corrigidas sinaliza o que chamaremos de ontologia, um termo ainda ausente em Descartes, mas que é generalizado depois dele. Nós nos propomos mostrar a ontologia cartesiana a partir do comentário de uma carta importante de Descartes (ATV 545-546).

Palavras-chave: Descartes, ontologia, Deus, casualidade, matéria

ABSTRACT

After the Meditations that made known the roots of his metaphysics, before the Principia that went on to develop his physics, Descartes developed with a friendly and unknown interlocutor the ‘ways of speaking’, the technical formulas best adapted to the new philosophy in its entirety. For God, the supreme being, his freedom is indifference, but not the power to choose between contraries. And its causality, as causa sui, cause of itself, is entirely positive, but it is formal and efficient causality. As for material things whose ensemble constitutes the world, causality is strictly mechanical, both from God to the machine of the world he created, as an efficient and total cause, of one and the same matter, and between these bodies and their movements that are seconds causes one of the other. The set of these corrected formulas signals what we will call ontology, a term still absent in Descartes, but which is generalized after him. We propose to show the Cartesian ontology from the commentary on an important letter by Descartes (AT V 545-546).

Keywords: Descartes, ontology, god, causality, matter