DOI: https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.38657

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

A revolução cartesiana e a noção spinozista de substância*

Léon Brunschvicg

Tradução de Gionatan Carlos Pacheco
Pós-doutorando em Filosofia na UFRGS (PDJ-CNPq).
Doutor em Filosofia pela UFSM.
Porto Alegre, RS, Brasil. Contato: gionatan23@gmail.com

Nas últimas páginas de uma obra tão engenhosa, quanto ácida, [Paul-Louis] Couchoud, que é o historiador mais recente de Spinoza na França, se expressa nos seguintes termos:

> A teoria da substância única, o panteísmo substancialista, foi a culminação de toda a filosofia pré-cartesiana. Para chegar lá, bastou-lhe resumir e concluir. Ela quis colocar em ordem as três definições diferentes de substância que Descartes havia aceitado: uma coisa que só precisa de si mesma para existir[1], uma coisa que só precisa de Deus para existir[2], uma coisa na qual residem certos atributos dos quais temos ideia[3]. Ele esclareceu e simplificou brutalmente uma doutrina complexa e sutil. A metafísica do primeiro livro da *Ética* – que tanto impressionou as mentes e sobre a originalidade da qual nos equivocamos – foi, no seu princípio, não mais que o resumo escolar, e permaneceu sendo a simplificação elementar de uma filosofia vigente. Ela existia confusa nos filósofos italianos da Renascença e em direção a ela toda uma corrente originada na escolástica tendeu. O que nos resta da escolástica dos Países Baixos e dos filósofos italianos? Resta o primeiro livro da *Ética*. Leia-o, o resto apenas será interesse de detalhe.[4]

O tom desta página mostra o interesse e a seriedade da tese aí apresentada. Em primeiro lugar — e neste ponto é à obra toda de Couchoud que se deve remeter o leitor

* Tradução de BRUNSCHVICG, Léon. "La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance", *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.12, n.5, 1904, pp. 755-798.
[1] *Os princípios da filosofia*, I, §57; *Meditações*, III (Nota de Couchoud).
[2] *Meditações*, Resumo das seis meditações seguintes (Nota de Couchoud).
[3] *Respostas do autor às segundas objeções*, def. 5 (Nota de Couchoud).
[4] COUCHOUD, P-L. *Benoît de Spinoza*, p. 300. Cf. p. 171.

— ela muda completamente a imagem que tínhamos da fisionomia intelectual de Spinoza: ele recebe tanto quanto cria, justapõe de fora mais do que organiza de dentro, e finalmente fracassa sobre teses contraditórias que ele mantém — talvez por um hábito hereditário de economia — e das quais não esconde a incompatibilidade senão por força de habilidade técnica. Além disso, ela modifica a noção que o historiador havia formado do curso do pensamento no século XVII. Se um filósofo como Spinoza não se contenta em "cultivar as sementes do cartesianismo", se, para além das definições cartesianas de substância[5], ele se junta às fórmulas da Escola e as reproduz, um tanto rejuvenescidas pela influência do Renascimento italiano, mas sempre atreladas às categorias fundamentais do aristotelismo, isso se deve a que, no século XVII, nem a Escolástica foi atingida por aquela esterilidade repentina, nem o cartesianismo demonstrou essa vitalidade invasora e excludente com a qual gostamos de representá-lo, a que não houve uma ruptura repentina na continuidade entre a tradição da Idade Média e o espírito moderno, a que não é a Descartes que remonta a origem de nossa civilização filosófica.

Para tentar resolver um problema tão geral e importante, é necessário, portanto, determinar as origens que podem, no estado atual da ciência histórica, ser atribuídas à noção spinozista de substância.

É claro que não se trata de contestar nem a influência de Descartes sobre Spinoza, nem a diferença entre Descartes e Spinoza. A questão é se essa diferença se explica por uma influência persistente de doutrinas anteriores a Descartes — ou, pelo contrário, por uma reflexão original sobre o método e sobre o sistema de Descartes, com vistas a uma aplicação mais rigorosa do método, para completar o sistema em oposição ainda mais acentuada às concepções escolásticas. A primeira opinião é aquela que Couchoud expõe com a clareza que vimos; a segunda é a que nós vamos tentar justificar.

Não nos propomos a examinar propriamente a primeira tese, da qual ninguém, até onde sabemos, tentou a demonstração metódica. É suficiente para nosso propósito registrar o escopo exato dos argumentos que se levantaram em seu favor. Embora não possamos invocar nenhum testemunho externo, nenhuma referência expressa, seguramente Bruno é uma das fontes indiretas do spinozismo. Bayle já notara que "sua hipótese é bastante semelhante ao spinozismo… A imensidão de Deus e o resto não são dogmas menos ímpios em Giordano Bruno do que em Spinoza; esses dois escritores são unitários radicais"[6]. A crítica moderna, com Sigwart, com Avenarius, esclareceu um pouco essas conexões. Porém, ela não pôde discernir nessas comparações aquelas que dariam a prova de uma influência específica de Bruno: por trás de Bruno e de Spinoza, como o recente historiador de Bruno[7] observou, há o neoplatonismo cujo

[5] Victor Cousin já havia apontado as relações entre as definições cartesianas e a definição spinozista: "Enfim, para esgotar a enumeração das causas ocasionais do spinozismo em Descartes, não esqueçamos que ele vacilou a respeito da verdadeira definição de substância, e que mais de uma vez ele pareceu reconhecer como substâncias apenas aquelas que são por si mesmas" (COUSIN, V. *Fragments de philosophie cartésienne: Des rapports du cartésianisme et du spinozisme*, p. 467).
[6] Artigo *Brunus* de BAYLE, P. *Dictionnaire Historique et Critique*.
[7] MCINTYRE, J. L. *Giordano Bruno*, p. 342.

espírito penetrou toda a metafísica da Idade Média, em particular a metafísica dos teólogos judeus que foram os primeiros mestres de Spinoza[8].

Infinitamente mais preciso é o traço deixado nas obras de Spinoza pelos jovens escolásticos aos quais ele deve a sua cultura propriamente filosófica. Ele lhes pega emprestada a linguagem. Ele, em seus *Cogitata metaphysica*, trata das questões que são estudadas nos manuais da época, e segue a mesma ordem em que eram estudadas. As fórmulas mais características da *Ética* lembram muito de perto as fórmulas que se utilizavam no ensino tradicional da Escola. Todos esses pontos foram trazidos à luz por Freudenthal com uma clareza e uma precisão que os tornam parte das descobertas adquiridas pela ciência histórica[9].

Mas, pela analogia das fórmulas, temos o direito de concluir imediatamente à analogia de doutrinas? Sob a pena de ter que fabricar um sistema de novos signos, que não seria entendido por ninguém, os cartesianos e o próprio Descartes tiveram de falar como os filósofos falavam antes deles e ao redor deles. Esta simples observação permite que as dissertações de Freudenthal sejam interpretadas em seu verdadeiro sentido. E é isso que o próprio Freudenthal faz quando escreve sobre os *Cogitata metaphysica* em seu trabalho muito recente sobre a vida de Spinoza:

> Da Escolástica, ele toma emprestado a armadura, a ordem das partes, conceitos e expressões. Mas, essas formas antigas, ele as preenche com um novo espírito. Ele insiste na inanidade de muitas concepções escolásticas, e vincula às noções da Escola pesquisas que se apoiam inteiramente sobre a base do cartesianismo. [10]

Assim, somos assim trazidos de volta ao terreno do cartesianismo, e é na segunda parte da alternativa que devemos situar o esforço de nosso exame. Partiremos de Descartes, tentando explicar pelo cartesianismo a formação da noção spinozista de substância. Não é mais suficiente, aqui, isolar um grupo de fórmulas em um sistema e transpô-las a outro sistema para julgar sua coincidência. Seria necessário instituir, sobre uma matéria transparente, uma observação metódica da geração intelectual. A esse respeito, as obras didáticas de Descartes podem ser menos significativas do que as *Cartas*, menos significativas especialmente do que a incomparável *Coleção de objeções e respostas*, que apareceu ao mesmo tempo que as *Meditações metafísicas*. Spinoza a estudou: ele se refere a ela expressamente no *Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua beatitude*[11]. Ele retoma e prolonga, em seus *Princípios da Filosofia Cartesiana*, a transposição geométrica que Descartes, por sugestão de seus correspondentes, havia iniciado em sua *Respostas às segundas objeções*. Nenhum estudo poderia ser mais frutífero. Aqui, de fato, o cartesianismo é obrigado a desenrolar suas dobras, a lançar luz sobre os princípios que invoca, sobre as consequências distantes que ele prepara.

---

[8] Ver as últimas páginas, abaixo neste artigo, como determinamos a participação dessas influências difusas e latentes.

[9] FREUDENTHAL, J. S*pinoza und die Scholastik* apud *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet*, p. 85-sq. — Em uma resenha que dedicou ao nosso trabalho sobre Spinoza, Freudenthal nos censurou severamente por termos afirmado o contraste entre a substância escolástica e a substância spinozana. (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, t. 106, p. 113, sq.).

[10] FREUDENTHAL, J. *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, p. 119.

[11] SPINOZA, B. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, parte 1, cap. 7, pp. 79-sqq.

Ao mesmo tempo em que foi confrontado com o ensino da Escola por "teólogos", "doutores" como Arnauld, ele passou, via Hobbes e Gassendi, pelo crivo de uma crítica informada e independente que detectou as obscuridades, as incertezas, que marca o local onde o edifício ainda se encontra inacabado; onde, para futuras construções, deverá concentrar-se o esforço de uma nova reflexão.

Se o pensamento vivo de Spinoza procede de Descartes, é do pensamento vivo de Descartes, tomado com a ousadia de suas inovações e a timidez de seus escrúpulos, com o progresso definitivo que alcança e as dificuldades em que se embaraça, com o imenso entusiasmo que o acolhe e com as resistências invencíveis com que se choca, transbordando de vida e de promessas, mas atravessado por uma inquietação que é o próprio sinal da fecundidade.

I — A doutrina cartesiana da substância

Entre a teoria escolástica e a teoria cartesiana há, em primeiro lugar, uma diferença de subestrutura lógica, que se reflete claramente na oposição clássica entre a extensão e a compreensão dos conceitos. Uma lógica da extensão, concebida em imitação das classificações propostas para as espécies zoológicas, traça um quadro de ideias gerais, e não pode deixar de colocar no topo das ideias aquela que tem maior extensão. O ser é o gênero supremo. O conceito de ser é independente de todos os outros conceitos; é por meio dele que devemos penetrar na diversidade das coisas particulares. Qualquer afirmação de um ser determinado é função da concepção do ser em geral.

Ora, com a nova lógica, de origem matemática, os princípios escolásticos perdem toda espécie de significação, já que é impossível traduzi-los para a linguagem da compreensão, a única que a ciência moderna então consegue falar. Expresso em termos abstratos que desnudam sua raiz, é isso que foi a revolução cartesiana, e é isso que Descartes marca com a mais plena consciência. Quando Gassendi, por uma tática que aparece muitas vezes em sua discussão, interpreta as soluções cartesianas à luz da terminologia escolástica, Descartes lhe responde:

> Admiro-me também de afirmardes que a ideia daquilo que em geral se denomina uma *coisa* não pode existir no espírito [*esprit*], *se as ideias de um animal, de uma planta, de uma pedra e de todos os universais não estiverem aí ao mesmo tempo*; como se, para conhecer que sou uma coisa que pensa, eu devesse conhecer os animais e as plantas, porque devo conhecer aquilo que se chama uma *coisa*, ou melhor, o que é em geral uma *coisa*.[12]

E quase imediatamente acrescenta: "O que alegais em seguida contra os universais dos dialéticos em nada me atinge, pois os concebo de maneira bem diferente da deles"[13].

[12] *Respostas do autor às quintas objeções*, Das coisas que foram objetadas contra a quinta Meditação terceira, p. 196-197.
[13] Ibidem, p. 207.

Podemos, portanto, imaginar que transformação sofrerá a concepção escolástica da substância com Descartes. Sem dúvida, as expressões parecem idênticas, as conclusões equivalentes: Descartes insiste em justificar, como um dado do bom senso, a substancialidade de Deus, das mentes [*esprits*], dos corpos. Mas o espírito da doutrina, a continuidade lógica é bem diferente; a oposição se manifesta em fórmulas surpreendentes. Aristóteles, no início do segundo livro dos *Analíticos Posteriores*, determina a ordem dos problemas, primeiro o τὸ ὅτι [*to hoti*] ou o εἰ ἐστι [*ei esti*], em seguida o τὸ διότι [*to dioti*] ou o τί ἐστι [*ti esti*]: γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν [Logo que sabemos que é, procuramos saber o que isso é]".[14] De acordo com as leis da verdadeira lógica", diz Descartes, "nunca se deve perguntar sobre qualquer coisa *se ela é*, a menos que se saiba primeiro *o que ela é*".[15] O que isso significa, senão que o problema da substância agora assume um significado exatamente oposto ao que tinha até então?

Ser enquanto ser era uma categoria primária, independente de qualquer determinação de qualidade ou relação, matéria metafísica igualmente capaz de receber todos os tipos de atributos e predicados. A realidade da substância era, assim, afirmada desde o início da investigação metafísica, sem levar em conta qualquer especificação do que seja. Para Descartes, a afirmação da substância não poderia ser primeira. Tal afirmação supõe antes dela a percepção da essência:

> Para compreender as substâncias [*as coisas imateriais e as coisas corpóreas*] basta verificar que podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada. Mas quando se trata de saber se alguma dessas substâncias existe verdadeiramente, isto é, se está presente no mundo, digo que não é suficiente que exista dessa maneira para a percebermos, pois por si só não nos faz descobrir nada que desperte algum conhecimento particular em nosso pensamento. É necessário, portanto, que possua alguns atributos que possamos notar. [16]

Não se trata mais de buscar a exclusão de toda qualidade, o *x* que estaria além de tudo o que é representado. Mas, sim, de resolver este problema: por qual propriedade reconhecer a substância?

Portanto, se Descartes responde que existem várias ordens de substâncias: Deus, mente [*esprit*], corpo (e mesmo seres compostos), não é mais porque uma primeira parte da metafísica — parte geral ou ontologia — as postula como também pertencendo a um gênero comum. É simplesmente por reunirem, em uma adição final, as conclusões de teorias particulares que, por vias diferentes, operaram a passagem da essência à existência: "é outra coisa", escreve Descartes a Clerselier,

> buscar *uma noção comum*, tão clara e tão geral que possa servir de princípio para provar a existência de todos os Seres, os *Entia* que

[14] 89b, 34 [N.T.: A tradução deste trecho é de Pinharanda Gomes (ARISTÓTELES. *Organon IV: Analíticos Posteriores*, p. 110); é também retirada de Gomes a seguinte nota, a qual pode ser, em alguma medida, útil ao leitor: "O que, τὸ ὅτι (*quod res sit*); o porquê, τὸ δι ότι (*cur sit*); se é, εἰ ἐστι (*an sit*); o que é, τί ἐστι (*quid sit*)" (Ibidem, n. 66, p. 172)].

[15] *Respostas às primeiras objeções* de Caterus. DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Ed. Adam & Tannery [doravante AT, IX, p. 85-6, as traduções dessa edição são nossas].

[16] DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*, I, 52, p. 46.

> conheceremos posteriormente; e outra coisa buscar *um Ser*, cuja existência seja mais conhecida por nós do que a de qualquer outro. [17]

Ora, ao seguir as deduções particulares pelas quais Descartes estabelece, passo a passo, a natureza substancial do eu, a natureza substancial da extensão, a natureza substancial de Deus, a relação da essência com a existência parece ser considerada de acordo com três modos bem diferentes.

No eu, a relação é uma identidade imediata. Por cada um de nossos atos individuais, mesmo pela imaginação de um objeto quimérico, apreendemos, antes de qualquer outra determinação, o fato de que pensamos. A mente atinge assim a essência do pensamento que é o conhecer a si mesmo, e nesta própria essência a existência, pois é impossível se conhecer sem existir. O *Cogito ergo sum* significa que o ato de compreender a essência e o ato de postular a existência são um e o mesmo ato. Ele estabelece a equivalência dessas duas afirmações: Nós pensamos. — Existe uma substância pensante.

Essa célebre dedução deve sua clareza, sua solidez indiscutível, ao fato de ser adaptada à natureza do sujeito pensante. O mesmo procedimento não poderá, portanto, ser aplicado ao estudo da substância material. A mente não penetra diretamente na essência do objeto. É por uma série de eliminações sucessivas que ela poderá identificar o que não pode ser separado da coisa, o que a caracteriza como coisa. Um corpo como a cera é assim despojado de todas as "qualidades secundárias" que dizem respeito em primeiro lugar aos órgãos dos sentidos. Ele tem por essência ser extenso, ele será a substância extensa. Método totalmente negativo, que requer uma confirmação positiva. Ele a recebe, sem dúvida, segundo Descartes, pela concepção moderna da mecânica. A mudança de lugar no espaço, com os choques resultantes dentro de uma massa contínua, é suficiente para dar conta de todos os fenômenos físicos, sem recorrer a um princípio de espontaneidade interna, que seja a forma ou a alma da matéria[18]. Não há senão uma espécie de movimento, o movimento local[19]. Ora, esse movimento é objeto de uma intuição intelectual. Ele se relaciona à ideia clara, à noção inata de extensão. Contudo, se longas cadeias de razões se desdobram a partir dessa primeira evidência, se a ciência do universo físico é constituída de forma matemática, o próprio método que legitima a ciência impede conferir-lhe imediatamente o valor de realidade que a metafísica demanda. O intelecto tem a jurisdição dos possíveis. Ele não pode postular, por sua própria autoridade, a existência de qualquer substância real. No mundo dos corpos, a relação da essência com a existência é a relação do possível com o real.

Enfim, esta relação da essência com a existência se apresenta a nós com uma terceira característica. Encontramos em nosso pensamento uma ideia que, de alguma forma, vai além da própria capacidade de nosso intelecto, pois essa ideia é incomensurável com a essência finita que podemos afirmar como ligada à nossa

---

[17] Por volta de junho de 1646, DESCARTES, AT, vol. IV, p. 444.

[18] Cf. *Carta a Mersenne*, de 28 outubro de 1640 "Vou à outra carta de um dos seus religiosos de Blaye… Tem razão quando diz que foi muito errado admitir por princípio que nenhum corpo se move por si" (AT, III, p. 213).

[19] Ver *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*, prop. II, 6, Sch. (II, 434).

própria existência. Essa é a ideia de infinito. A presença da ideia de infinito na mente do homem atesta a realidade de uma essência infinita. Temos o direito de atribuir existência a essa essência? O mero fato de que existem seres finitos, como o eu pensante, implica que a passagem do não-ser para o ser foi efetivamente operada. Ora, do não-ser ao ser, do nada a alguma coisa, as matemáticas mostram que a distância é infinita. Somente o ser infinito pode cruzá-la. A potência da existência, que é absoluta, pertence à natureza de Deus e Lhe pertence necessariamente. É preciso, de fato, escreve Descartes, "notar que a existência possível está contida na noção ou na ideia de todas as coisas que concebemos clara e distintamente, mas que a existência necessária está contida apenas na ideia de Deus"[20].

Em suma, existem três essências: o eu, a extensão, o infinito, e para cada uma dessas essências a afirmação da substância tem um significado e um alcance igualmente particulares. A existência do pensamento é atestada por um julgamento categórico. A substância extensa, considerada em si mesma, é um objeto intelectual ao qual pertence tão somente a existência possível. A substância infinita se dá ser a si mesma; ela é a fonte da existência necessária.

Certamente, é fácil traduzir esses resultados para a linguagem da crítica moderna e dar-lhes uma interpretação positiva. Porém, Descartes passa pelo idealismo apenas como uma posição provisória e paradoxal. Ele conclui com o realismo. Ele reivindica reconstituir a doutrina metafísica da substância. Entra, assim, numa série de dificuldades que deve imediatamente ter saltado aos olhos dos seus contemporâneos, que ele próprio sublinha pelo embaraço da sua exposição, pelas divergências de suas redações. Na *Terceira Meditação*, Descartes alude a uma ideia geral de substância:

> Embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias.[21]

Esta ideia geral é definida no início desta mesma frase, cujo final da qual acabamos de citar, com a ajuda de um parêntese: "quando penso que a pedra é uma substância, *ou uma coisa que é por si capaz de existir*[22], e em seguida que sou uma substância"[23]. Mas se tomarmos essa definição estritamente, nem a pedra nem o eu são substâncias, pois nenhuma coisa finita obtém sua existência de si mesma. E quando Descartes escreve o *Resumo das Meditações*, ele dá, também entre parênteses, uma definição que é literalmente oposta à anterior: "a fim de saber que em geral, todas as substâncias, *isto é, todas as coisas que não podem existir sem serem criadas por Deus*[24], são por sua natureza incorruptíveis". Sem dúvida, as duas fórmulas não são irreconciliáveis. Na *Primeira parte* dos *Princípios da Filosofia* (§ 51), Descartes mostra que, segundo a concepção que responde diretamente à ideia clara e distinta de substância,

[20] *Respostas às primeiras objeções* (AT, IX, p. 92). Cf. *Respostas às segundas objeções*, Axioma X (Ibidem, p. 128).
[21] NT: DESCARTES, *Meditações*, p. 115.
[22] *Sive esse rem quae per se apta est existere*.
[23] NT: DESCARTES, *Meditações*, p. 115, grifos de Brunschvicg.
[24] NT: Ibidem, p. 88, grifos de Brunschvicg.

"falando com propriedade, só Deus é assim". Ele invoca o uso da Escola para continuar a fazer uso de uma noção que "não é unívoca relativamente a Deus e às criaturas"[25]. No entanto, o que significa essa distinção escolástica dentro de uma doutrina inteiramente fundada na simplicidade das noções fundamentais?

Descartes enfrenta a dificuldade de uma forma mais urgente quando é convidado, pelos autores das *Segundas Objeções*, a expor os princípios de sua metafísica de forma geométrica. Em uma definição matemática de substância, não se poderia introduzir uma condição completamente restritiva, ainda mais porque essa restrição é relativa à noção de Deus: ora, Deus não pode ser definido antes da substância, porque a existência da substância pensante deve ser demonstrada antes da existência de Deus. Assim, Descartes se vê levado a justapor em uma mesma definição[26], por um lado, sua própria concepção de substância, que só é adequada para Deus e, por outro, a concepção escolástica que define a substância pela inerência do predicado ao sujeito. — Mas esta relação de inerência em nada prejudica a natureza do sujeito ou do predicado. Esta relação é um elo extrínseco, como entre o que suporta e o que é suportado, de forma que não se compreende por que o atributo pensamento não seria referido a um substrato material. Diz Hobbes,

> Todos os filósofos distinguem o sujeito [*sujet*] de suas faculdades e de seus atos, isto é, de suas propriedades e de suas essências; pois uma coisa é a própria coisa *que é*, e outra coisa a sua *essência*. Pode-se, portanto, fazer que uma coisa que pensa seja o sujeito da mente [*esprit*], da razão ou do intelecto e, portanto, que seja algo de corporal, cujo contrário é tomado, ou avançado, e não é provado.[27]

Descartes, sem dúvida, responde a Hobbes. Contudo, sob a condição de retirar da substância seu caráter absoluto: "Não conhecemos a substância imediatamente por si mesma"[28]; é baseando a distinção das substâncias na distinção dos atos dos quais ela é o sujeito, ou melhor, na razão "comum" desses atos, que aqui é pensamento, e ali extensão.

Em suma, giramos em um círculo e a consequência é óbvia: devemos desistir de constituir uma teoria *única* da substância.

> É até mais fácil conhecer uma substância que pensa ou uma substância extensa do que a substância em si, deixando de lado a questão de saber se ela pensa ou se é extensa, porque encontra-se alguma dificuldade em separar a noção que nós temos da substância daquela que temos do pensamento e da extensão; pois estas noções só diferem da substância porque algumas vezes consideramos o

[25] NT: DESCARTES, *Princípios da filosofia,* p. 45.
[26] Def. V: "Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade, ou atributo, de que temos em nós real ideia, chama-se *substância*" (DESCARTES, *Respostas do autor às quintas objeções,* p. 180). Cf. LUDEWIG, *Die Substanztheorie bei Cartesius in Zusammenhang mit der Scholastischen und neueren Philosophie,* p. 14-sqq.
[27] *Terceiras objeções*, II (AT, IX, p. 134) — Regius, na querela de Utrecht, dá satisfação a Hobbes, em nome dos princípios cartesianos. Veja a segunda das teses que ele expôs em Utrecht em 1647. (AT, VIII (2), p. 342).
[28] *Terceiras objeções*, II (AT, IX, p. 136).

> pensamento ou a extensão sem refletir sobre a própria coisa que pensa ou que é extensa.[29]

Entre atributo e substância, a distinção não é mais para Descartes nem real nem modal. Esta distinção está inteiramente no pensamento. À máxima dos escolásticos: *Do conhecer ao ser a consequência não é boa*, Descartes opõe o princípio contrário: "Do conhecer ao ser, a consequência é boa"[30]. E ele escreve em sua resposta às *Objeções* de Arnauld:

> Que se depois disso quiséssemos despojar essa mesma substância de todos os atributos que a tornam conhecida para nós, destruiríamos todo o conhecimento que temos dela, e assim poderíamos muito bem dizer algo sobre a substância, mas tudo o que diríamos sobre ela consistiria apenas em palavras, das quais não poderíamos conceber clara e distintamente o significado.[31]

A subsistência por si mesma, que aos olhos de Descartes forma a noção inteligível da substancialidade, pode ser expressa em termos de atributos: "É assim que um dos atributos de cada substância, seja ela qual for, é que ela subsiste por si mesma"[32].

Em última análise, a lógica interna da nova ciência é mais forte do que as intenções sistemáticas de Descartes: o retorno à ideia geral da substância é impossível para um matemático que nota a inconsistência dos universais, que quer dar um sentido positivo e um conteúdo intrínseco a cada um dos objetos de seu pensamento. O que é inteligível na substância é o que é acessível à mente, e é o atributo: a substância vem a ser como função do atributo, a radical diversidade de atributos implica a radical heterogeneidade das substâncias. A unidade da doutrina substancialista está irremediavelmente quebrada — e esta é uma consideração feita para comover um filósofo como Spinoza, aos olhos de quem a unidade é a marca essencial da verdade[33].

---

[29] DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, 1ª parte, § 63. p. 51.
[30] *Resposta às sétimas objeções do Padre Bourdin* (AT, VII, p. 520).
[31] *Resposta às quartas objeções* (Resposta a 1ª parte) (AT, IX, p. 173).
[32] *Examen du placard d'Utrecht* (1647): sobre o segundo artigo (AT, VIII (2), p. 348).
[33] Ludewig (Op. Cit., p. 6) cita um texto interessante de Suarez que critica a denominação de substâncias, e opõe claramente os dois sentidos: "Isso também está compreendido no mesmo verbo substar [sustandi; estar abaixo, sustentar], pois significa que uma coisa é em si mesma tão sólida e consistente que pode suportar outra. De acordo com essa interpretação, no verbo substar e no substantivo substância dele derivado, duas razões ou propriedades são indicadas: uma é absoluta, a saber, existindo em si mesma, uma propriedade que, de acordo com sua simplicidade, nós expressamos através da negação de existir em um sujeito; a outra é quase relativa e consiste em suportar acidentes.[§] Parece que esta é a primeira etimologia do nome, se levarmos em conta sua imposição, que procede de nosso conhecimento; de fato, partindo dos acidente chegamos ao conhecimento da substância, e a esta concebemos primeiramente pela relação de substar; por outro lado, se consideramos a realidade em si mesma, a segunda condição ou razão tem prioridade absoluta, e inclusive é por si suficiente para a razão de substância, prescindindo da posterior. Por isso, em Deus se encontra a razão perfeitíssima da substância, já que existe eminentemente em si e por si, ainda que não suporte acidentes" (*Disp.*, 33, *Seção I*, §1-2, Suarez, F. *Disputaciones Metafísicas*. Vol. 5, Madrid: Gredos, 1963, p. 267). É a esta passagem ou uma passagem semelhante que Descartes, sem dúvida, se referiu quando escreveu que "temos razão quando na Escola dizemos que o nome de substância não é unívoco relativamente a Deus e às criaturas" (DESCARTES, *Princípios da filosofia,* 1ª, 51, p. 45). Mas a distinção parece estar confinada em Suarez a um simples apontamento sobre as palavras, precisamente porque o uso da noção de substância no sentido absoluto permanece negativo para ele, como acontece com a noção correlata de *Causa sui*.

Além disso, e por uma consequência necessária, a doutrina torna-se inutilizável para a solução dos problemas precisos aos quais tinha sido aplicada até então no ensino filosófico. Se a alma e o corpo são duas substâncias distintas, o que é o ser humano? Uma substância completa em relação a substâncias incompletas[34]? Um ser composto em comparação a seres simples[35]? O retorno às sutilezas e complicações da escolástica marca o limite da filosofia cartesiana. Tal retorno sublinha, aos olhos dos contemporâneos, a impotência face aos novos problemas que esta mesma filosofia suscitou pelo progresso científico do qual ela procede.

De fato, a constituição de uma mecânica autônoma tem, por corolário, a constituição de uma psicologia autônoma. A noção de pensamento se liberta da equivocidade que Aristóteles deixava pairar sobre ela, ao definir a alma, ora em função do pensamento, ora em função do movimento. A substância pensante não é mais a fonte de uma ação física que tornaria inexplicável o curso regular dos fenômenos, e que seria incapaz de se explicar a si mesma. Não está mais dividida em três almas, é apenas a alma racional[36]. "Eu pensei", escreve Gassendi, "falar a uma alma humana, ou então a este princípio interno pelo qual o homem vive, sente, se move e comprende e, no entanto, falei apenas a um puro espírito" [37]. O dinamismo, o animismo de Aristóteles são doravante formas do materialismo. Sobre a dupla base da mecânica racional e da reflexão de consciência, o intelectualismo cartesiano fundou o espiritualismo.

Ora, este progresso, do qual saiu integralmente a filosofia moderna, cuja fecundidade ainda hoje não parece esgotada, é para o próprio Descartes, e porque ele deseja manter a sua filosofia sob a forma de um realismo substancialista, a fonte de um embaraço inextricável. O problema da união da alma e do corpo é colocado em termos que o tornam insolúvel. Eliminar-se-á um dos fatores presentes? Descartes é conduzido, então, pelas exigências de seu método: ele arrisca, como hipótese, o paradoxo dos animais-máquinas. Para os humanos, isso é impossível: mente e corpo devem se relacionar um com o outro. Mas, então, como entender essa relação?

A crítica de Gassendi, que é um modelo de precisão analítica, fecha todas as saídas. "Você dirá", pergunta ele ao *espírito*, "que não é extenso, porque está por inteiro no todo e por inteiro em cada parte?" Esta segunda hipótese está em contradição com qualquer ideia de relação local. É

> manifesto que nada pode ser, de uma só vez, em vários lugares: então sempre será mais evidente que você não é por inteiro em cada parte, mas apenas no todo e, portanto, que você é difuso por todo o corpo, de acordo com cada uma de suas partes, e assim você não é sem extensão[38].

[34] *Respostas às quartas objeções* (de Arnauld): "Da mesma forma, o espírito e o corpo são substâncias incompletas, quando se relacionam com o homem que compõem; mas sendo considerados separadamente, elas são substâncias completas" (AT, IX, p. 173).
[35] *Examen du placard d'Utrecht* (1647): "Este é composto, no qual consideramos a extensão unida ao pensamento, ou seja, o homem que é composto de corpo e alma" (AT, VIII (2), p. 351).
[36] Ver a carta a Regius, de maio de 1641: *Anima in homine unica est, nempe rationalis* (AT, III, p. 371).
[37] *Quintas objeções*, contra a segunda meditação (AT, VII, p. 263).
[38] *Quintas objeções*, contra a sexta meditação (AT, VII, p. 339).

Ou, para reduzir materialmente, para fazer quase desaparecer a dificuldade, você concentrará a liberdade da ação espiritual em uma pequena parte do cérebro, entretanto, você não poderá tratar esta pequena parte como um ponto matemático: porque o ponto matemático é uma abstração que não comporta nenhuma aplicação efetiva, e não poderia servir como um centro real para o concurso dos nervos que conduzem às diferentes partes do organismo. Portanto, terá que ser um ponto físico. "Por menor que seja essa parte, ela é extensa, e você tanto quanto ela"[39].

Responder como Descartes responde, que nenhuma comparação deve ser feita entre essas coisas, porque são de dois gêneros totalmente diferentes[40], é admitir o fracasso do sistema metafísico diante de um fato da experiência do qual ele é incapaz de dar conta. De fato, é verdade que Descartes estabeleceu a comparação, quando buscou em certa interpretação das leis do movimento o meio para compreender como a alma pode modificar a direção dos espíritos animais e, quando deixa entrever, como na *Sexta meditação*, que a misteriosa união da alma e do corpo deve estar ligada à intervenção transcendente de Deus. Ora, exatamente sobre esses dois pontos, Spinoza demarca explicitamente que se separa de Descartes. *Que entende, pergunto, por união da Mente e do Corpo?* ele pergunta no *Prefácio* à Parte 5 da *Ética*:

> Que conceito claro e distinto tem ele do pensamento estreitissimamente unido a uma certa porçãozinha da quantidade? Deveras, eu queria muito que ele tivesse explicado essa união por sua causa próxima. Mas ele concebera a Mente tão distinta do Corpo que não poderia assinalar nenhuma causa singular nem dessa união, nem da própria Mente, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, Deus.

Justapor duas coisas que são totalmente diferentes em gênero, recorrer a uma causa geral e transcendente para explicar um efeito singular, é contradizer duplamente o método das ideias claras.

Considerada em seu princípio, a doutrina cartesiana da substância era ambígua. Considerada em suas consequências, ela é estéril. Ela se mostra a Spinoza como algo a ser totalmente repensado.

II — A geometria cartesiana e os atributos spinozistas

Se Spinoza se afasta de Descartes, é para se aproximar da escolástica? As últimas críticas que acabamos de relembrar já respondem de forma significativa.

O que Spinoza reprova em Descartes é este ter permanecido fiel à superstição escolástica. Se Descartes busca uma solução na intervenção de um Deus, cujos desígnios e ação misteriosa não podem ser compreendidos pela razão humana, se ele se defende de toda invasão sobre o domínio da revelação, é porque sua atitude se conforma com a disciplina da Escola, porque ele, ao menos aparentemente, respeita o *philosophia ancilla theologiae*. Ora, Spinoza não consente em deixar publicar seus *Princípios de Filosofia Cartesiana*, sem que o *Prefácio* registre sobre esse ponto o repúdio

[39] Ibidem, p. 340.
[40] Ibidem, p. 390.

formal da teoria de Descartes: ele não admite que: "isso ou aquilo supera a compreensão humana"[41]. Ou a ciência não possui fundamento, ou a verdade integral é acessível ao homem. Por outro lado, quando Descartes reúne alma e corpo em um composto, análogo às misturas da alquimia, para formar uma substância completa, Spinoza o acusa de ter reintroduzido em seu sistema o que tantas vezes alegou excluir, a qualidade oculta da escolástica[42]. Em suma, em uma filosofia racional que nada pode afirmar senão sob a categoria da imanência, a intervenção de Deus e a ação da alma sobre o corpo devem ser eliminadas, justamente por serem resíduos da transcendência escolástica.

É notável que essa dupla eliminação fosse encontrada na filosofia natural dos italianos. A atividade de Deus, a atividade da alma, a atividade do corpo, é uma e a mesma atividade, é a vida universal. Algumas das fórmulas pelas quais Spinoza expressa o paralelismo psicofísico poderiam, portanto, fazer pensar no animismo dos italianos, se fosse permitido, para um filósofo como Spinoza, considerar as consequências à parte das premissas, para, então, relacionar as conclusões sem ter em conta o método que as fornece. Ora, se as sínteses do panteísmo renascentista permitem vislumbrar algum procedimento de aparência científica, é por meio de um pressentimento confuso da observação biológica. Podemos encontrar algo semelhante no método de Spinoza? Pode-se imaginar uma escrita mais distante do espírito de Giordano Bruno do que a do *Tractatus de Intellectus Emendatione*?[43] Podemos finalmente desejar uma declaração mais significativa do que a do *Apêndice* da *Primeira parte* da *Ética*? Uma ciência sozinha é capaz de tirar a humanidade da infância intelectual, é "a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras". Só ela ensina o método da verdade. Ora, o método matemático, para Spinoza, é Descartes.

Para compreender a substância spinozista, a melhor forma parece-nos fazer um aparente desvio, e referir-se à geometria cartesiana, naquilo que ela apresentava de novo e original. O método geométrico de Spinoza é o método específico de Descartes, não o de Euclides. É verdade que o arranjo exterior da *Ética*, a escolha dos exemplos, em particular a repetição do teorema clássico da igualdade de dois retos na soma dos ângulos do triângulo[44], nos remetem à geometria de Euclides. Mas é importante limitar essa aproximação com precisão. Aos olhos de Spinoza, Euclides fixou a forma da exposição geométrica. Ele não o aplicou à ciência das relações puramente intelectuais que é chamada, na linguagem do século dezessete, a *Geometria*.

A geometria de Descartes, como os contemporâneos apontaram, é propriamente uma álgebra[45]. Deve-se notar que, entre os projetos que Spinoza confidenciou a seus

[41] MEYER, *Prefácio dos Princípios da Filosofia Cartesiana*, p. 109.
[42] "E decerto não posso admirar-me o bastante que um Filósofo, que firmemente sustentara nada deduzir senão de princípios conhecidos por si mesmos e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente, e que tantas vezes repreendera os Escolásticos por terem querido explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas, adote uma Hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas" (*Prefácio* da parte V da *Ética*).
[43] Cf. ELBOGEN, *Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas*, p. 58.
[44] Descartes já havia feito uso dela para transmitir a necessidade da existência divina na demonstração do argumento ontológico (*Quinta meditação*).
[45] GIBSON, *La Géométrie de Descartes au point de vue de sa méthode*, t. IV, p. 391.

amigos, estava o de escrever uma *Álgebra* seguindo um método mais curto e mais inteligível[46]. E é da álgebra que Spinoza, no *De Intellectus Emendatione*[47] e na *Ética*[48], toma emprestado o tipo de inteligibilidade perfeita: a intuição de proporcionalidade adequada entre números simples[49]. A demonstração euclidiana é apenas uma forma inferior de conhecimento, intermediária entre a percepção sensível e a ciência intuitiva. O julgamento que Spinoza expressamente faz sobre a proposição 19 do livro VII de Euclides convém em seu pensamento a toda a geometria de Euclides. Sem dúvida, a linguagem de Spinoza pode ser enganosa: a definição do círculo que é recomendada no *De Intellectus Emendatione*: "figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel"[50] parece, como observa Pollock, oposta àquela que é dada pelos tratados de geometria analítica[51]. Na realidade, se nos referirmos à *Geometria* de Descartes, veremos que a condição necessária para estudar as figuras pelo método analítico é que elas possam ser traçadas com um movimento ininterrupto[52]. É enquanto cartesiano que Spinoza opõe a definição generativa [*génératrice*] pela causa próxima que fornece a essência, e a definição estática que indica apenas uma propriedade: "figura cujas linhas traçadas do centro para a circunferência são iguais"[53].

De fato, a ideia euclidiana do círculo é uma imagem, recebida pela mente, uma pintura feita em imitação de um modelo externo. A ideia cartesiana de círculo é um conceito nascido da atividade propriamente intelectual, da força nativa do espírito. O círculo e sua ideia pertencem a duas ordens diferentes: "uma coisa é o círculo, outra, a ideia do círculo. A ideia do círculo, de fato, não é uma coisa que tem periferia e centro, como o círculo, nem a ideia do corpo é o próprio corpo: e como é algo diverso de seu ideado, será também alguma coisa inteligível por si"[54]. Um círculo é uma curva. A ideia de um círculo não é a imagem de uma curva, é uma equação: "Pelo método que uso", escreveu Descartes, "tudo o que cai sob a consideração dos geômetras é reduzido a um mesmo tipo de problema, que é encontrar o valor das raízes de alguma equação"[55].

Se o método spinozista é o método cartesiano interpretado à luz da própria obra em que Descartes tinha, como ele mesmo diz, demonstrado sua excelência[56], a

---

[46] JELLES, *Préface de l'Édition des Œuvres posthumes* (1677), folheto 5, p. 3.
[47] Doravante TEI (§23, p. 55).
[48] Doravante sinalizada por "E", seguida do número da parte e da indicação pela letra "p" da proposição ou com "ax" para axioma ou "esc" para escólio ou "dem" para demonstração. Aqui, E2p43esc.
[49] Este é exatamente o exemplo que Descartes dá no capítulo VI das *Regras*, que não foram publicadas até 1701. Mas, na *Geometria* de 1637, Descartes vai por indução do problema de Pappus, como os antigos o colocavam, para a nova solução, e a teoria das equações só é exposta no Livro III, quase como um parêntese. Foi por causa desse modo de composição que Descartes, tão satisfeito com sua obra no final de 1637, pensava, nos últimos anos de sua vida, em apresentá-la sob uma forma mais clara? Ver as curiosas declarações da *Carta a Mersenne*, de 4 de abril de 1648 (AT, V, p. 142).
[50] TEI, §96, p. 72.
[51] POLLOCK, *Spinoza, his Life and Philosophy*, p. 148.
[52] *Géométrie*, livro II (AT, VI, p. 390 e 412).
[53] TEI, §95, p. 72.
[54] TEI, §33, p. 57.
[55] *Géométrie*, livro III (AT, VI, p. 475).
[56] Descartes escreveu a Mersenne sobre sua Geometria: "Acho apropriado que é a respeito do que eu lhe disse que ela é tal que nada mais desejo; e que apenas tentei, pela Dióptrica e pelos Meteoros, persuadir que meu método é melhor do que o ordinário; mas eu afirmo ter demonstrado isso pela minha Geometria" (AT, I, p. 478).

concepção spinozista da verdade deve necessariamente ser oposta à concepção escolástica. No entanto, a definição de verdade na Ética não é calcada sobre a definição escolástica? O axioma VI da Parte 1: *Idea vera debet cum suo ideato convenire* [A ideia verdadeira deve convir com o seu ideado], não é a transposição da fórmula clássica que reproduz São Tomás: *Veritas consista in adaequatione intellectus et rei* [A verdade consiste na adequação do intelecto e a coisa][57]? Freudenthal cita duas variantes interessantes, que Spinoza conhecia; uma de Suarez: (*veritas est*) *conformitas judicii ad rem cognitam prout in se est* [(verdade é) conformidade do juízo com a coisa conhecida como é em si]; outra, de Burgersdijck: *veritas in mente est convenientia mentis cum rebus* [verdade na mente é a conveniência da mente com a coisa]. As analogias são marcantes. Devemos concluir disso que o dogmatismo de Spinoza é idêntico ao dogmatismo escolástico? De forma alguma[58].

Se Spinoza satisfaz o que considera como a noção comum de verdade, se ele funda uma certeza equivalente àquela que em vão a metafísica tradicional afirmava, isso é precisamente porque ele encontrou, na aplicação do método matemático, uma nova via para a realidade. Para o dogmatismo pré-cartesiano, a conformidade com a realidade sempre foi a flexibilidade às impressões externas, a assimilação ao objeto. A teoria do conhecimento baseia-se em metáforas extraídas da pintura e da escultura, das quais a geometria de Euclides, como vimos, não pode escapar. Somente a geometria cartesiana torna possível relacionar a verdade à autonomia da inteligência. As propriedades de uma curva são de fato deduzidas da definição analítica dessa curva, isto é, de uma equação abstrata, sem recorrer à consideração direta da figura. Só ela torna possível interpretar a noção spinozista de correspondência. A correspondência não implica mais a anterioridade do objeto em relação ao sujeito, mas a correspondência do sujeito que compreende e do objeto que é extenso, o paralelismo entre duas ordens de existência que se bastam em si mesmas, que nunca se interferem.

Portanto, se quisermos, também notaremos que São Tomás e Spinoza definem a verdade por adequação. Porém, se as palavras são iguais, é porque as mesmas palavras têm um significado precisamente contrário. Aos olhos de São Tomás, adequação é uma relação externa que supõe que um dos dois termos serve de regra e de medida. É a inteligência que estabelecerá a lei nas obras de arte ou nas ações morais, mas no reino da realidade é a coisa: "Assim, quando as coisas são a regra e a medida do intelecto, a verdade consiste na adequação do intelecto com a coisa"[59]. Para Spinoza, a relação de correspondência que constitui propriamente a verdade será apenas uma denominação extrínseca. A adequação é uma denominação intrínseca, é a plenitude da ideia em relação a si mesma, a atividade da mente realizando efetivamente o conteúdo da

[57] Qu. 21, art. 2, apud FREUDENTHAL, J. *Spinoza und die Scholastik*, p. 128.

[58] Para justificar o princípio da crítica que é aplicado, poderemos dar o seguinte exemplo, porque dificilmente encontraríamos um que fosse mais curioso e mais atual. Quando Descartes escreveu a primeira regra de seu método, ele se lembrou de uma passagem do chanceler Du Vair, em um Tratado então clássico sobre *La Philosophie morale des Stoïques*: "Devemos consentir com o que vemos obviamente verdadeiro, negar o que é obviamente falso e, em questões duvidosas, suspender nosso julgamento, até que encontremos alguma razão para nos assegurar disso". (DU VAIR, *La Saincte Philosophie, avec plusieurs traitez de piété*, p. 55). Devemos concluir disso que a filosofia matemática de Descartes é inspirada em Du Vair?

[59] AQUINO, *Suma teológica*, part. I, q. XXI, art. II, p. 433.

definição, e em virtude de sua própria realidade garantindo a realidade na ordem paralela da natureza formal:

> Não reconheço qualquer diferença entre a ideia verdadeira e a ideia adequada, senão que a palavra verdade se relaciona apenas à concordância da ideia com seu objeto, enquanto a palavra adequada relaciona-se com a natureza da ideia em si mesma. Não há, portanto, qualquer diferença entre uma ideia verdadeira e uma adequada, além dessa relação extrínseca[60].

Assim, o realismo de Spinoza nada tem em comum com a espécie de materialismo ingênuo que é o postulado da escolástica. E é a conclusão do idealismo absoluto do qual a matemática cartesiana é a base. Em nossa opinião, portanto, não é apropriado dizer que Spinoza se afastou de Descartes sob a influência da escolástica, mas antes que ele tentou estabelecer um cartesianismo integral contra Descartes, que teria sido apenas um meio-cartesiano. Para além da "geometria abstrata", que é apenas um exercício formal, Descartes persegue o estabelecimento de uma geometria concreta, de uma geometria do universo: "A minha física nada mais é do que a geometria"[61]. Por isso é possível expor de forma geométrica a segunda parte dos *Princípios*, que trata dos "princípios das coisas materiais". E esta é a única que Spinoza escreveu espontaneamente, quando teve que ensinar cartesianismo a Casearius. Mas é diferente para a *Primeira Parte*, que é sua introdução metafísica. Spinoza só a acrescentou por insistência de seus amigos e com reservas expressas de que testemunham o *Prefácio* e o próprio corpo da redação. Isso ocorre porque Descartes fundou uma geometria da física, não uma geometria da metafísica. Aqui ele se deparou com a concepção ininteligível de uma relação de transcendência, isto é, de uma relação externa, entre o Criador e as criaturas, entre as mentes e os corpos. Ela materializou o espírito como os escolásticos o fizeram, enquanto a peculiaridade da geometria é espiritualizar a extensão, reduzindo-a a um sistema de ideias claras. Para constituir uma doutrina de substância que seja verdadeira, isto é, suscetível de certeza metafísica, é preciso, portanto, pedir ao próprio método geométrico que transforme esta dupla relação de transcendência em uma relação interna de imanência; essa dupla transformação será a própria obra de Spinoza.

Surge, então, a questão que nos parece a questão essencial da metafísica spinozista: em que condição a relação do corpo e da alma poderá ser concebida como a relação da figura geométrica e de sua expressão analítica? Essa condição será a elaboração da noção cartesiana do corpo e da noção cartesiana da alma— pela sugestão, sobre mais de um ponto importante, das *Objeções* feitas a Descartes por seus correspondentes.

Em primeiro lugar, no que diz respeito à noção do corpo, os autores anônimos das *Sextas Objeções* observam que o mecanismo é como a antecâmara do materialismo:

---

[60] *Carta 40*, a Tschirnhaus (*Obra completa II: Correspondência completa e vida*, p. 248, doravante as cartas de Spinoza serão indicadas apenas por seu número, sendo todas retiradas dessa edição).

[61] Carta de 2 de julho de 1638. (AT, II, p. 268). Cf. *Carta a Clerselier, que responde a uma coleção das principais instâncias feita pelo senhor Gassendi* (12 de janeiro de 1646). "Tenho muito a me consolar, porque aqui minha física se junta à matemática pura, com a qual desejo sobretudo que se pareça" (AT, IX, p. 212).

> Se for verdade que macacos, cachorros e elefantes agem desse modo em todas as suas operações, haverá vários que dirão que todas as ações do homem também são semelhantes às das máquinas, e que já não vão querer admitir nele nem sentido nem entendimento.[62]

Desde o princípio, o *Homem-Máquina* aparece como o herdeiro natural dos *Animais-Máquina*. Que princípio o cartesianismo oferece que impeça essa extensão? "Não sabemos", está escrito ainda nas *Sextas Objeções*, "até que ponto se pode estender a virtude dos corpos e seus movimentos"[63]. Ora, é esta mesma observação que serve de base para a argumentação de Spinoza contra os adversários do paralelismo psicofísico: "Com efeito, ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela mente"[64]. Esta observação não contém em si mesma o germe da reforma da física cartesiana? Visto que é impossível conceber, atribuir de fora um limite à própria atividade do corpo, o corpo deve ser colocado como capaz de servir de princípio para a universalidade dos fenômenos que são da ordem da matéria.

Sem dúvida, Descartes, e este é um ponto crucial[65], concebeu o plano da verdadeira ciência: ele reduziu a física à matemática, definindo o corpo pela extensão. Parece que há uma infinidade de corpos; há apenas uma extensão. A continuidade é estabelecida entre os diferentes estados da matéria. Se uma parte da extensão está em movimento, o movimento se transmite de uma parte a outra segundo relações fixas e constantes que permitem considerar o universo como um único sistema: "A matéria é indefinidamente extensa e a matéria do céu e da terra é uma só e mesma matéria": proposição cartesiana que Spinoza registra em sua escrita geométrica dos *Princípios*[66], e que ele reproduz na *Ética* para provar a unidade indivisível da extensão infinita[67].

Mas se Descartes demonstrou que existe uma relação entre extensão e matéria, se essa relação é a condição necessária da ciência, ele não demonstrou que essa relação é uma identidade, isto é, que, para dar conta da matéria, basta colocar diante da mente um objeto passivo, totalmente estático: a extensão em comprimento, largura e profundidade. Questionado sobre este ponto por Tschirnhaus, Spinoza respondeu na última carta que nos resta dele, datada de 15 de julho de 1676:

> Em relação ao que me perguntais, a saber, se a variedade das coisas pode ser estabelecida *a priori*, partindo-se da exclusiva ideia da extensão, creio já haver demonstrado assaz claramente que é impossível. Eis por que eu penso que a definição dada por Descartes da matéria, que ele reduz à extensão, é má, e que a explicação deve ser necessariamente procurada em um atributo que exprima uma essência eterna e infinita. Mas eu vos falarei disso mais claramente, talvez, um

[62] *Sextas objeções feitas por diversos teólogos e filósofos* (AT, IX, p. 219).
[63] *Sextas objeções dos filósofos e dos geômetras ao Sr. Descartes* (Ibidem, p. 225).
[64] E3p2esc.
[65] Carta 6, a Oldenburg.
[66] E2p6.
[67] E1p15esc.

> dia, se bastante vida me for concedida, pois até agora me foi impossível dispor com ordem este assunto.[68]

Qual é o significado e o alcance desta breve crítica? Podemos apenas nos referir aos escritos anteriores de Spinoza. Em 1665, ele declarou que aceitava toda a mecânica de Descartes, com exceção da sexta regra[69]. No mesmo ano, no que diz respeito às observações sobre o anel de Saturno que invalidavam a própria teoria de Descartes, ele se limitou a deplorar a precipitação do filósofo, que o impediu de encontrar a verdadeira causa que poderia facilmente ter sido deduzida de seus princípios[70]. Mas, em 1676, ele parecia totalmente diferente na afirmativa: com Leibniz, ele discutiu "os defeitos das regras do movimento de Descartes"[71]. Finalmente, relembrando com segurança suas velhas dúvidas, ele escreveu a Tschirnhaus em 5 de maio de 1676: "Por essa razão, não tive medo de afirmar outrora que os princípios das coisas da natureza admitidos por Descartes são inúteis, para não dizer absurdos"[72].

Essa mudança de atitude, ou de ênfase, talvez se explique se levarmos em conta a importância do ano de 1675 na história dessa parte da física que Spinoza cultivava pessoalmente e com a qual se preocupava, como todos os sábios da época, para compreender sua relação com os princípios da ciência cartesiana. Cassini, de quem vemos que, em 1665, Huygens o informara das observações relativas aos satélites de Júpiter, em agosto de 1675, expôs esta tese, que aliás retira quase imediatamente a seguir, de que a luz leva algum tempo para mover[73]. Em 22 de novembro do mesmo ano, Rœmer leu para a Academia de Ciências a dissertação em que provou, "pelas imersões e emersões, que essa propagação não é instantânea".

Ora, que esta prova experimental arruinou pela base a filosofia cartesiana, é o que de certa forma o próprio Descartes teria reconhecido, antecipadamente, em sua carta de 21 de agosto de 1634. Ele escreveu a um correspondente (sem dúvida Beckmann) que defendia que a luz precisava de um certo tempo para vir dos astros até o olho: "Contra ego, si quæ talis mora sensu perciperetur, totam meam Philosophiam funditus eversam fore inquiebam [Ao contrário, preocupa-me que toda a minha Filosofia está a ponto de ser completamente anulada se qualquer atraso desse tipo fosse percebido pelos sentidos]"[74]. Mas em que ponto preciso a negação da propagação instantânea da luz atinge a física cartesiana? Basta lembrar o axioma que o próprio

---

[68] Carta 83.

[69] "Em relação ao que me escreveis ainda a respeito das regras do movimento estabelecidas por Descartes, que eu teria dado a entender que elas são falsas, foi, se minhas lembranças não me enganam, a opinião do senhor Huygens que relatei e não afirmei, eu mesmo, a falsidade de nenhuma dessas regras de Descartes, salvo a sexta, a respeito da qual eu disse que o senhor Huygens, ele também, como Descartes, havia cometido um erro" (Carta 32, de 20 de novembro de 1665).

[70] Carta 26 a Oldenburg.

[71] Leibniz acrescenta, é verdade, que Spinoza "não os via bem". Cf. STEIN, L. *Leibniz und Spinoza*, p. 54. Mas Ludwig Stein mostrou, no início de seu capítulo V, que, nesse ponto particular da crítica da física cartesiana, Leibniz fora diretamente influenciado por Spinoza (p. 72 e sqq). Em uma nota na página 71, ele lembra uma palavra que Spinoza disse com graça a Tschirnhaus (*apud*Gerhard, *Math. Schriften von Leibniz*, IV, p. 475): "Credisne, mi amice, omnia quae Cartesius dixit, vera esse? [Você acredita, meu amigo, que tudo o que Descartes disse é verdadeiro?]".

[72] Carta 81.

[73] MONTUCLA, *Histoire des mathématiques*, t. II, p. 516.

[74] AT, I, p. 308. Cf. DUHEM, *Histoire des théories de l'optique*, p. 98.

Descartes formula em sua *Resposta às segundas objeções*: "O tempo presente não depende daquele que imediatamente o precedeu; eis por que não é necessário uma menor causa para conservar uma coisa, do que para produzi-la pela primeira vez"[75]. O interesse da distinção radical entre as partes do tempo deve-se, portanto, ao fato de que em cada instante indivisível está encerrada a individualidade de um movimento elementar: para ligar um instante a um instante, um movimento a um movimento, é necessária a intervenção do poder criador, que sozinho é capaz de "continuar" a criação. Contudo, se, mesmo no exemplo privilegiado que Descartes invocou, a transmissão do movimento não é instantânea, torna-se impossível separar essas duas noções: movimento de um lado, duração de outro. O prolongamento do movimento é interno, não externo, ao próprio movimento. Daí a dupla consequência que Spinoza expressa. É "inútil" recorrer às infinitas perfeições de Deus para explicar a constância e a imutabilidade do movimento. Qualquer tese que não afirme entre as diferentes partes do tempo a mesma continuidade, a mesma solidariedade, como entre as diferentes partes do espaço, torna-se "absurda". A massa em repouso nada pode explicar sobre o corpo real. O princípio da física deve ser um princípio de atividade interna que envolve em si a continuidade infinita da existência, o esforço para durar, isto é, segundo a expressão spinozista, "um atributo que exprima uma essência eterna e infinita"[76].

Correlativamente a essa elaboração da noção de corpo, Spinoza elabora a noção de mente, tal como a encontrou em Descartes. Essa noção parece-lhe completamente estática, como a de extensão. Não que não haja razão para notar no próprio Descartes reservas significativas, que serão diretamente colocadas em uso por Spinoza. Descartes rejeita a assimilação das ideias "apenas às imagens representadas na fantasia"[77]. Ele insiste na realidade intrínseca do pensamento, que não precisa "de uma ciência refletida ou adquirida por uma demonstração, e muito menos a ciência desta ciência, pela qual ele sabe que sabe, e novamente que sabe que sabe, e assim até o infinito"[78]. Mas, de fato, ele concebe a ideia como um objeto da consciência individual, suscetível de ser refletido pelo sentimento interior como por um espelho. A ideia está em repouso como a matéria: o movimento deve lhe advir de fora, como à própria matéria. E é por isso que Descartes invoca uma segunda faculdade, que deve desempenhar no *eu* o papel que Deus desempenha no universo físico, a vontade. Enquanto o entendimento varia em graus, do mais obscuro ao mais claro, a vontade é um absoluto. Pois a vontade procede por afirmação e negação: ora, há uma diferença absoluta entre o *sim* e o *não*, como entre o ser e o não-ser. O entendimento é finito. A vontade só pode ser infinita. Daí o livre-arbítrio do homem, ao qual está ligada a possibilidade do erro.

Quão abstrata e arbitrária é essa distinção, Gassendi o havia feito ver com precisão: "Eu só pergunto por que você restringe o entendimento dentro de certos limites, os quais você não dá à vontade ou à liberdade do livre-arbítrio […] Diga-me,

[75] Ax. II (DESCARTES, *Respostas do autor às quintas objeções,* p. 182). Deve-se notar que, em seus *Princípios de Filosofia Cartesiana*, Spinoza reproduz apenas a segunda proposição (Cf. Parte I, Ax. X; II, 395).
[76] Carta 83.
[77] *Respostas de Descartes a Gassendi*, Das coisas objetadas contra a terceira meditação (AT, VII, p. 366). Cf. E2p43.
[78] *Respostas às sextas Objeções* (AT, IX, p. 225) Cf. TEI, §33, p. 57.

eu lhe peço, a que pode estender-se a vontade ao que o entendimento não pode alcançar?" A causa do erro estará na imperfeição do entendimento: "Se ele não concebe a coisa senão com obscuridade, então o livre-arbítrio não pronuncia seu julgamento senão com medo e incerteza, mas, contudo, com a crença de que isso seja mais verdadeiro do que seu contrário"[79]. Consequentemente "o erro não pode vir, como você diz, do fato de que a vontade tem mais extensão do que o entendimento, e que se estende ao julgar coisas que o entendimento não concebe, mas antes porque, sendo essas duas faculdades de igual extensão, o entendimento mal concebendo certas coisas, a vontade também as julga mal"[80]. Essa discussão de Gassendi parece decisiva para Spinoza: ele concede de bom grado, no *escólio* final da segunda parte da *Ética*,

> que a vontade se estende para além do intelecto, se por intelecto entenderem apenas ideias claras e distintas; mas nego que a vontade se estenda além das percepções, ou seja, da faculdade de conceber; e certamente não vejo por que a faculdade de querer, mais do que a faculdade de sentir, deva ser dita infinita. [81]

A doutrina do erro é uma das imperfeições essenciais que, a pedido de Oldenburg, Spinoza nota na filosofia de Descartes, e aponta sua origem na superstição escolástica dos universais: Descartes isola a vontade em geral da volição particular, ele forja para si mesmo um ídolo transcendental, semelhante à "matéria-prima dos peripatéticos"[82], que, sendo apenas um ser da razão, não pode ser limitado por nada de real, que doravante é erigida a infinita[83].

Se voltarmos à realidade concreta, a unidade da vida mental é restabelecida: todo fenômeno mental, qualquer que seja, pressupõe uma ideia, e a passagem da ideia para o que é chamado de movimento da alma é feito diretamente, por via de consequência interna, como a passagem da extensão para o movimento da matéria. Hobbes, em suas *Objeções* à *Terceira Meditação*, descreveu essa passagem com clareza surpreendente:

> Embora no bom entendimento o medo seja um pensamento, não vejo como pode ser outra coisa senão o pensamento ou a ideia daquilo que se teme. Pois o que é o medo de um leão vindo em nossa direção, senão a ideia desse leão, e o efeito que tal ideia gera no coração, pelo qual aquele que teme é levado a esse movimento animal que chamamos de fuga?[84]

É claro que Spinoza não seguirá Hobbes, sempre suspeito de simplificar e mutilar a realidade, em sua interpretação materialista da emoção. A tendência psíquica não se confunde com o movimento corporal. Porém, permanece o fato de que ela é, como ele, uma realidade singular e completa. A expressão hobbesiana de *conatus* se aplica igualmente sobre um e outro, pois designa o que está também ao fundo de um e de

[79] *Quintas Objeções,* contra a quarta meditação (AT, VII, p. 305).
[80] Ibidem.
[81] E2p49esc.
[82] Carta 2.
[83] Expressão dos *Cogitata Metaphysica*, no capítulo final, onde Spinoza cita e refuta Hereboord (TEI, parte II, cap. XII, p. 46).
[84] *Sextas Objeções* (AT, IX, p. 141).

outro, o esforço do ser para perseverar no ser: "relacionado somente à alma, chama-se vontade; referido ao mesmo tempo ao corpo, é denominado apetite".

Daí a ideia integral, ou seja, a concepção, que envolve a afirmação e a eficiência, ser equivalente à extensão, que envolve o movimento e a ação. A base do paralelismo entre extensão e pensamento é estabelecida. Mas a própria noção desse paralelismo abre uma nova perspectiva para o filósofo.

De fato, a ciência da extensão se baseia no princípio de que não se pode explicar o estado de um corpo apenas pela consideração do que está compreendido nos limites deste corpo. Ignorar as coisas que o circundam e o envolvem seria ignorar sua própria realidade que reside na solidariedade de um determinado corpo com o sistema do universo. O mesmo acontecerá com a ideia: ela só é inteligível com a condição de cruzar os limites da consciência individual em que Descartes a encerrou. É derrotar deliberadamente a ciência universal para justapor a ela uma metafísica heterogênea, de origem inteiramente psicológica. O próprio Descartes entreviu ao menos o princípio. Ele protesta contra a afirmação de um de seus adversários:

> que não basta que uma coisa seja uma substância que pensa para ser completamente espiritual e acima da matéria […] mas, além disso, é requerido que, por um ato refletido sobre seu pensamento, ela pense que pensa, ou que ela tenha um conhecimento interior de seu pensamento. [85]

O pensamento, que é uma realidade primeira, uma realidade formal, é então independente da percepção do pensamento pela consciência, que é uma realidade segunda, e em relação a ela uma realidade objetiva. A crítica de Gassendi, ademais, livrou-o do limite transcendente que Descartes lhe impunha, em nome do livre-arbítrio da vontade. Portanto, nenhum obstáculo impede, torna-se mesmo uma necessidade, de aplicar rigorosamente uma mesma ordem de leis ao *conatus* nascido da ideia e ao *conatus* nascido do corpo. Por um lado, a ciência é feita de ideias, assim como a extensão é feita de corpos. Por outro lado, a realidade da ciência deve ser a verdade da extensão. É preciso, portanto, que as ideias componham entre si um único sistema, correspondendo e coexistindo com o universo total.

Das condições mesmas da explicação científica que determina o estado de um determinado corpo, por exemplo, do sangue, pelo estado de todos os corpos circundantes, Spinoza expressamente deduz esta conclusão:

> creio, com efeito, que há na natureza um poder infinito de pensar e que esse poder contém objetivamente, na sua infinidade, a natureza inteira, encadeando-se os pensamentos particulares que ela forma da mesma maneira que as partes da natureza, que é o objeto do qual ela é a ideia.[86]

Tal como o corpo humano, a mente humana é uma parte da natureza. A consciência é reintegrada à ciência. A ciência é completada. Mais exatamente, ela existe,

[85] *Resposta a P. Bourdin,* ao fim das *Sétimas Objeções* (AT, VII, p. 559).
[86] Carta 32, a Oldenburg.

porque deve haver apenas uma ciência, se só deve haver uma verdade: é preciso, portanto, que ela se aplique igualmente a todos os aspectos do universo, a todas as manifestações da realidade.

Em resumo, Descartes havia libertado o pensamento de qualquer noção espacial, de qualquer relação imediata com o movimento. Spinoza liberta o pensamento dos limites que a consciência individual parecia demarcar para ele: o pensamento é uma realidade infinita, e uma vez que a necessidade sistemática que liga suas determinações particulares umas às outras é precisamente isso que o constitui como pensamento, o pensamento é ao mesmo tempo uma realidade una. Spinoza assim se junta à concepção moral do universo, que era a dos estoicos. Descartes já havia mostrado, particularmente em seu *Tratado sobre as paixões da alma*[87], que ela era a conclusão da ciência moderna. Spinoza fará mais do que pedir-lhe auxílio indireto para curar as mazelas: a compreensão da necessidade universal torna-se a condição e o centro da vida moral.

III — A substância de Spinoza

Resta ver como essa noção original de pensamento e de universo permite a Spinoza constituir uma doutrina do ser, isto é, uma metafísica da substância que, embora esteja em estreita relação com a nova ciência, tem a estrutura forte, a unidade dogmática da teoria escolástica. E, de fato, remove os obstáculos que haviam bloqueado Descartes. Entre a alma e o corpo não há mais nenhum vínculo causal a ser procurado. Ao constituir a mecânica, ao substituir a alma pela mente, o pensamento moderno tornou possível eliminar o panteísmo de todo equívoco dinamista. O universo físico não é o que é movido, mas o que é concebido. A "alma do mundo" se torna a mente do mundo. Afirmar a indivisibilidade da extensão não é mais sobrepor à experiência imediata uma série de paradoxos desconcertantes, concebendo um fogo inteligente e corporal que penetraria com sua sutileza uma matéria mais grosseira e, por sua tensão, manteria a coesão do todo. Atrelar as determinações particulares à unidade da lei que as explica é passar do domínio da imaginação que conhece uma curva pela multiplicidade de pontos traçados no espaço, para o domínio da inteligência que a compreende em sua expressão analítica. Uma função determinada não é uma abstração, como era a ideia geral dos escolásticos, mas ela é, tanto quanto a ideia geral, a unidade de uma multiplicidade. Sem perder sua singularidade, uma função determinada se presta a uma série ilimitada de aplicações. A "facies totius universi, quæ, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem [forma (face) do universo inteiro, que permanece sempre a mesma, embora mude em uma infinidade de

[87] Ver o fim da segunda parte, e especialmente o artigo 145: "quando uma coisa que estimamos depender da fortuna não ocorre, isso testemunha que alguma das causas necessárias para produzi-la falhou, e, por conseguinte, que era absolutamente impossível, e que jamais aconteceu outra semelhante, isto é, produção da qual houvesse faltado também uma causa semelhante: de modo que, se não tivéssemos ignorado isso de antemão, nunca a teríamos considerado como possível, nem, por conseguinte, a teríamos desejado." (DESCARTES, *Respostas do autor às quintas objeções,* p. 280).

maneiras]"[88] é a equação do universo; a unidade da legislação, que é a condição da ciência, atesta a indivisibilidade de sua verdadeira natureza.

Então, a extensão tornada intelectual recobre exatamente a mente que se tornou universal. Assim, não é preciso escolher entre extensão e pensamento: a alternativa em que o materialismo e o subjetivismo lutam é uma ilusão da imaginação metafísica, que é uma função abstrata e parcial. Mas a razão é a faculdade de afirmação integral, cabe a ela estabelecer na unidade de uma mesma síntese, como dois aspectos inseparáveis, qual é a realidade total do universo considerado como objeto e qual é a verdade total do universo considerado como sujeito. A extensão e o pensamento não podem ser concebidos sem este vínculo de correspondência mútua que garante a realidade a um e a verdade a outro. A extensão e o pensamento são duas essências infinitas, autônomas pelo tipo de expressão que as constitui, mas necessariamente unidas em sua existência.

A passagem da essência à existência, que resolve o problema da substância, surge, portanto, apenas uma vez, e no infinito. A substância é o que será a razão comum da natureza pensante e da natureza extensa.

Ora, esta posição do problema, que implica o postulado da unicidade da substância, é ininteligível na concepção escolástica. Isso é notavelmente testemunhado por uma passagem do *Dicionário* de Bayle, um espectador, talvez mais desinteressado que imparcial, mas que não pode ser criticado por não estar suficientemente ciente da tradição filosófica. Ele diz de Spinoza:

> Devo dar aqui um exemplo da falsidade de suas primeiras Proposições; isso servirá para mostrar como é fácil derrubar seu sistema. Sua quinta proposição contém as seguintes palavras: *Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo*. Eis o seu Aquiles, é a base mais firme de seu edifício; mas, ao mesmo tempo, é um pouco de sofismo. Que não haja nenhum Escolar [*Écolier*] que se deixe levar, depois de ter estudado o que se chama *parva logicalia*, ou as cinco vozes de Porfírio. Todos aqueles que regem a Filosofia da Escola ensinam primeiro a seus Ouvintes o que é o gênero, a espécie, o indivíduo. Basta essa lição para enguiçar em um só golpe a máquina de Spinoza. Tudo o que é necessário é uma pequena *distinção*, concebida nestes termos: *Que não se possam dar, em número, várias substâncias de mesma natureza ou atributo, concedo; que não se possam dar, em espécie, várias substâncias de mesma natureza ou atributo, nego*. O que Spinoza poderia dizer contra essa distinção? Não seria preciso admiti-la em relação às modalidades? [89]

Essa refutação é certamente fraca demais, e Bayle nem mesmo escondeu a falha em seu próprio raciocínio. Ele mostrou que o spinozismo traduzido para a linguagem escolástica perde o sentido. Faltou notar que a escolástica perde todo o sentido na linguagem de Spinoza. E, de fato, a distinção entre identidade específica e identidade

[88] Carta 64, a Schuller.

[89] BAYLE, Op. Cit., artigo *Spinosa*, nota P. — Pillon insiste com razão sobre o interesse histórico do *Dictionnaire* de Bayle (PILLON, *Les Remarques de Bayle sur le Spinozisme*, pp. 138-sq.); o interesse crítico nos parece mais duvidoso. Em particular, o artigo sobre Spinoza é um modelo de incompreensão voluntária. Admitimos que ele prova que o substancialismo de Spinoza é contraditório com o substancialismo da Escolástica, mas não que cada um seja contraditório em si mesmo.

digital numérica é relativa à lógica da extensão. Ela não tem direito de cidadania na ciência cartesiana, que é uma forma de matemática, que concebe os indivíduos, não como espécies de um gênero, mas como partes de um todo. A redução em classes é cômoda para a imaginação: o número é um "auxiliar da imaginação"[90]. Para a inteligência, os múltiplos modos, que a linguagem reúne sob um mesmo nome geral, são essências particulares, radicalmente distintas umas das outras.

Compreender essas essências não significa deixá-las entrar — e fazê-las desaparecer — em quadros cada vez mais vagos de semelhança. É ligá-las por meio de leis, é determiná-las por sua relação com o conjunto de coisas que agem sobre elas. É por isso que — o que Bayle não entendeu — o julgamento da existência não incidirá sobre uma coisa particular isolada, mas sobre o conjunto de coisas particulares. É por isso que os modos serão concebidos apenas por sua relação com o atributo. Apresentar vários juízos de existência, aos quais os juízos de relação estariam subordinados, afirmar que há uma pluralidade de substâncias, correspondendo à pluralidade dos modos finitos, seria negar a continuidade através do universo físico ou do universo mental. Isso seria introduzir rachaduras e lacunas na explicação científica.

Necessariamente, portanto, e por ser, em oposição à tradição escolástica, a consequência do mecanismo moderno, o spinozismo exclui qualquer pluralidade de substâncias. A noção de substância não pode ser conveniente para coisas singulares. De antemão, pelos próprios termos que definem o problema, ela se aplica apenas a Deus. A extensão e o pensamento infinito são atributos da substância. Serão também os atributos de Deus, os únicos — na esfera acessível ao homem — que podem ser considerados atributos no sentido positivo e concreto da palavra. As provas da realidade da substância serão, portanto, as provas da existência de Deus[91]. Embora a definição de Deus acrescente algo à definição da substância, e haja através da primeira parte da *Ética* uma dedução geométrica que vai da substância a Deus, não existem efetivamente duas noções, uma da substância e outra de Deus. O raciocínio conclui aqui, seguindo um processo comum em Spinoza, em identificar dois conceitos na unidade de uma intuição. Podemos, portanto, demandar ao estudo das provas da existência de Deus que ilumine a noção spinozista de substância.

A existência de Deus pode ser provada *a posteriori* ou *a priori*. Sobre esses dois pontos, Spinoza retoma o argumento de Descartes. Contudo, ao transformar os conceitos essenciais nele envolvidos, ele transforma seu significado e alcance.

A prova *a posteriori* repousa no princípio de que a existência é um absoluto, que a passagem do ser ao não-ser requer uma potência infinita. Não se pode, portanto, conceber que isso tenha sido efetivamente realizado em alguma criatura finita, a menos que admitamos a realidade desse poder infinito, do ser absoluto. Mas para implementar esse princípio, Descartes, que não tem outro ponto de apoio senão o eu pensante, já erigido em substância, insiste no contraste entre os atributos e a substancialidade do *eu*. Estes uns têm graus e permanecem imperfeitos; a outra é de natureza absoluta. A quem quer que pudesse ter dado a si mesmo essa natureza absoluta, teria sido fácil levar esses mesmos atributos ao seu grau de perfeição. Se o

[90] Carta 12, a Louis Meyer.
[91] Ver LAGNEAU, *Les Preuves de l'existence de Dieu dans Spinoza*, p. 403.

homem não se criou perfeito, ele não se criou de maneira alguma: portanto, é necessário um ser perfeito para dar conta do criado. Ora, há aqui uma comparação de mais e menos, de mais difícil e mais fácil, que está ligada a julgamentos inteiramente externos, inteiramente qualitativos[92] e que é destituída de qualquer valor objetivo, de qualquer significação positiva. "O que ele quer dizer com isso, não sei", escreve Spinoza, e ele se detém no momento de expor a prova *a posteriori* de Descartes[93].

No entanto, a prova é retomada na *Ética*, fundada neste princípio, concebido como evidente, de que é uma impotência poder não existir, e uma potência poder existir[94]. Note-se que o nervo da argumentação é a comparação, não da substância e dos atributos, mas do finito e do infinito. Permanecemos em um mesmo plano. Vamos, não de um ser a outro ser, mas de uma concepção parcial a uma concepção total do ser. A potência da natureza é a sua infinitude, pela qual as determinações das coisas finitas são inteligíveis. Então, a alternativa se coloca: ou os seres finitos não existem, ou essa natureza infinita existe. *Vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario existit* [ou nada existe, ou necessariamente o Ente absolutamente infinito existe][95]. O contraste descrito por Descartes, entre a existência do eu e a existência de Deus, podia parecer arbitrário, aqui o raciocínio disjuntivo assume a própria força da necessidade. Em Descartes, de fato, as duas existências foram postas como numericamente distintas, e se tratava de atrelar extrinsecamente a substancialidade de uma com a causalidade da outra. Para Spinoza, existe apenas uma e mesma existência: a *natura naturata* é numericamente idêntica à *natura naturans*. As coisas finitas são manifestações parciais, inadequadas, que não são suficientes por si mesmas. Elas não são totalmente definidas senão pela sua relação aos atributos infinitos. O fato de que elas existem, portanto, implica a existência de atributos infinitos, e os atributos infinitos, postos como existentes, são a substância.

A prova *a priori* também se vê transformada, e essa transformação tem um significado decisivo para a compreensão do spinozismo. Descartes viu claramente que o argumento ontológico, uma vez reconhecido como verdadeiro, deveria ser considerado o próprio fundamento da metafísica. No argumento ontológico, de fato, se opera a passagem de um pensamento que tem seu centro no homem, que fornece uma representação fragmentária e talvez arbitrária das coisas, para a afirmação independente de todas as condições e restrições para a verdade, que é uma mesma coisa com o ser[96].

> No sentido que estas palavras devem ser entendidas aqui, digo que o pensamento de cada um, isto é, a percepção ou conhecimento que tem de uma coisa, deve ser para ele a regra da verdade desta coisa, isto é, todos os julgamentos que ele faz dessa coisa devem estar de acordo com esta percepção para serem bons; mesmo no tocante às verdades

[92] A objeção havia sido feita a Descartes, que reconhece "que tal poderá fazer um bom discurso, não poderá fazer por isso uma lanterna". *Carta a Mersenne* de 21 de abril de 1641 (AT, III, p. 362).
[93] *Principia Philosophia Cartesianae*, I, 7. Sch. (II, 398).
[94] E1p11.
[95] E1p11.
[96] *Meditação Quinta*; adição ao texto latino: "A verdade sendo uma mesma coisa com o ser [La vérité étant une même chose avec l'être]" (DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, t.1, p. 312).

> da fé, devemos perceber alguma razão que nos convença de que foram reveladas por Deus antes de nos decidirmos a crer nelas.[97]

Mas esta interpretação, válida para o *Cogito*, válida até mesmo para as duas primeiras provas da existência de Deus, não pode mais convir ao argumento ontológico. A existência não está mais ligada a uma propriedade da substância pensante, é interior à essência do infinito e do perfeito: "não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira"[98].

Ora, esse movimento de virada, que constitui a significação decisiva do argumento ontológico, Descartes o justificou pela forma rigorosa da argumentação? Ele evitou a falácia de que seu argumento tem, como ele mesmo admite, toda a aparência? O ponto de partida da prova ontológica é a ideia de infinito ou perfeito, ou seja, uma ideia simples entre as ideias simples que compõem a base da mente. A existência é uma propriedade entre as propriedades que pertencem a essa ideia. Ela se segue da definição de infinito como as propriedades do triângulo decorrem da definição do triângulo. Contudo, é claro que não cruzamos assim os limites de uma dedução de todo ideal, permanecendo como a dedução matemática no interior do pensamento. À essência concebida pertence a existência concebida. E isso é o que Caterus disse claramente a Descartes, lembrando as objeções que, depois de Gaunilo, Santo Tomás tinha feito valer contra o argumento de Santo Anselmo:

> Embora ainda concordemos que ser supremamente perfeito por seu próprio nome carrega a existência, no entanto não se segue que esta mesma existência seja na natureza realmente algo, mas somente que com o conceito ou a noção do ser supremamente perfeito, aquele [conceito ou noção] da existência é inseparavelmente unido.[99]

Então, o que é preciso para escapar dessa consequência? É preciso que a existência não seja mais concebida como uma propriedade comparável a este ou aquele outro predicado, atrelando-se ao sujeito por um elo exterior. De acordo com a observação luminosa de Gassendi, e que mais tarde se mostraria muito fecunda, Descartes tinha o direito de comparar "existência com a existência ou a propriedade com a propriedade", mas não "a existência com a propriedade"[100]. E para isso é necessário que a existência esteja referida, não mais a uma essência que seja concebida como externa a outras essências, mas à essência total, da qual toda essência — essência finita das criaturas, essência infinita dos atributos — não é, na realidade, senão uma

[97] *Carta em resposta às reservas feitas pelo Sr. Gassendi* (AT, IX, p. 208).
[98] DESCARTES, *Meditação Quinta*, p. 133.
[99] *Primeiras Objeções* (AT, IX, p. 79).
[100] *Sextas Objeções* (AT, VII, p. 322). Cf. Ibidem, p. 323: "Na verdade, o que não existe não tem perfeição nem imperfeição; mas aquilo que existe, e que, além da existência, tem várias perfeições, não tem existência como uma perfeição singular e outras como elas, mas apenas como uma forma ou um ato pelo qual a própria coisa e suas perfeições existem, e sem as quais nem a coisa nem suas perfeições existiriam. Disto decorre, que não dizemos que a existência seja uma perfeição em uma coisa, nem dizemos que uma coisa carece de existência, não dizemos que ela é imperfeita ou que ela é privada de alguma perfeição, dizemos que ela é nula ou que ela não é de todo".

abstração. Sem dúvida, ainda temos que ultrapassar o limite que separa o representado do real, a ideia do ser. Mas, não é mais em relação a uma determinada ideia que se acrescenta a outras ideias, nem a um determinado ser que se sobrepõe a outros seres. Trata-se da ideia da qual toda ideia é um momento constitutivo, trata-se do ser do qual todo ser é uma parte integrante. E é ainda uma alternativa que reaparece: ou nenhuma afirmação do ser é legítima em qualquer forma e grau, ou a ideia põe o ser, a essência envolve a existência. A prova *a priori*, portanto, implica a mesma necessidade que a prova *a posteriori*. Aqui, a totalidade da natureza foi posta como necessariamente existente; lá, ela se põe a si mesma como existente. A substância era posta pelos atributos, ela torna-se razão de ser, causa de si, *causa sui*.

Da prova *a priori*, a substância recebe, portanto, seu caráter definitivo. A substância não é mais isso em que as coisas são, suposição de existência: ela é isso pelo que as coisas são, fonte da existência. Conceber o universo sob a categoria da substância única não é de forma alguma, como os críticos de Spinoza repetem ao longo dos séculos, cristalizar e paralisar a vida universal, reduzindo-a à imutabilidade monótona do substrato, mas é, pelo contrário, afirmar um princípio de atividade universal que manifesta em uma infinidade de formas sua potência infinita, que funda por sua unidade a identidade interna dessa infinidade de manifestações infinitas, a correspondência perpétua de cada uma de suas determinações singulares. A relação de todo imaginativa e estática entre o que suporta e o que é suportado havia sido afirmada por Aristóteles como específica da substancialidade, e assim permanece até Descartes. A substancialidade é, acima de tudo para Descartes e unicamente para Spinoza, a fecundidade inteiramente intelectual que é a raiz do ser, que envolve, interiores à unidade da essência, a totalidade das suas consequências. A substância é entendida pela causalidade.

Sem dúvida, como Freudenthal observa, nem a patrística, nem a escolástica judaica ou cristã ignoraram essa noção de causalidade de si, da qual o ἑαυτὸ χινοῦν do *Fedro* é talvez a origem[101]. Mas Freudenthal, imediatamente após esta observação, lembra os textos importantes das *Objeções às Meditações e Respostas*, que estabelecem uma diferença decisiva entre Descartes e seus predecessores. "Esta palavra *por si*", diz Caterus, "é tomada de forma negativa e é a mesma coisa que *por si mesmo ou não por outros*; e é assim que, se bem me lembro, é tomada por todos". E, de fato, é impossível para a filosofia pré-cartesiana dar um sentido positivo à causalidade de si, uma vez que a causalidade ali é concebida sob o tipo realista da causalidade eficiente. Nessa ordem de causalidade, o que produz é necessariamente distinto do que é produzido; é preciso que exista anteriormente, ou se o que é produzido é o ser primeiro, acontece que ainda não existia no momento do agir: "Ninguém se dá o que não tem, portanto, ninguém pode se dar a si mesmo o ser, exceto aquele que já o possui; ora, se ele já o tem, por que o daria a si mesmo?". Pergunta Arnauld a Descartes, em uma dissertação sólida e sutil que termina com estas palavras significativas: "Ao que me parece, nosso autor deve considerar diligentemente e com atenção todas essas coisas, porque há poucos teólogos

[101] FREUDENTHAL, Op. cit., p. 119.

que não se ofendam com esta proposição de que Deus é por si mesmo positivamente e como por uma causa"[102].

A crítica é irrefutável, na medida em que exclui uma certa interpretação da linguagem de Descartes, que neste ponto se aproveitou da advertência[103]. Ela atinge o fundo de seu pensamento? Descartes não acredita nisso. Mas, para explicá-la, ele é levado a descobrir uma perspectiva e como que uma nova orientação desse pensamento. Ele havia dito que nos era permitido presumir que Deus "faz de alguma forma a mesma coisa com respeito a si mesmo, como a coisa eficiente com respeito ao seu efeito". Ele, então, protesta que a equivalência das consequências de forma alguma implica a identidade dos princípios.

> As palavras, a causa de si mesmo, não podem de forma alguma ser entendidas da causa eficiente, mas somente que esta potência inesgotável que está em Deus é a causa ou a razão pela qual ele não precisa de uma causa. E tanto mais que esta potência inesgotável ou esta imensidão de essência é *muito positiva*, por isso eu disse que a causa ou a razão pela qual Deus não precisa de uma causa é *positiva* […]. Estimo, [acrescenta ele,] enfim, que é necessário mostrar que entre a *causa eficiente* propriamente dita e *nenhuma causa*, há algo que se mantém como o meio, ou seja, a *essência positiva de uma coisa* para a qual a ideia ou o conceito de causa eficiente pode ser estendido da mesma maneira que estamos acostumados a estender na geometria o conceito de uma linha circular, a maior que se pode imaginar, ao conceito de uma linha reta, ou o conceito de um polígono retilíneo de número indefinido de lados, ao conceito de círculo.[104]

Deus não poderia ser a causa de si mesmo, no sentido estrito da causalidade eficiente que é a causalidade física. Mas é causa de si mesmo, se identificamos a causa e a razão, isto é, segundo a expressão peripatética que Descartes lembra, no sentido da causalidade formal, que é a causalidade matemática.

Essas passagens dão pleno sentido à prova *a priori* da existência de Deus. A prova ontológica, como Hannequin[105] mostrou de maneira excelente, não é o argumento tênue que Descartes trabalhou em vão para colocar em forma lógica, que não é mais satisfatório após a correção verbal de Leibniz, ela é a intuição imediata e plena de uma coisa *positiva* em Deus: "a imensidão de sua potência ou de sua essência"[106]. "É evidente, pela luz natural, que isso que pode existir por sua própria força existe sempre"[107]. Deus é a *causa de si*, mas por "uma superabundância de sua própria potência"[108].

---

[102] AT, IX, p. 166.
[103] *Respostas às Quartas Objeções*. Sobre a importância que Descartes atribuiu a esta crítica de Arnauld, ver as Cartas a Mersenne de 4 de março e de 18 de março de 1641, e a nota que ele adicionou nas *Respostas as Primeiras Objeções* (AT, III, pp. 330 e 335). — Ver também ao fim do *Examen du placard d'Utrecht* (AT, VIII (2), p. 368) a extrema vivacidade com que ele se defende de jamais ter escrito que *Deus não deve ser dito apenas negativamente, mas também positivamente, a causa eficiente de si mesmo*.
[104] *Resposta a outra parte das Quartas Objeções* (AT, IX, p. 185).
[105] HANNEQUIN, *La Preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz*, pp. 452-sqq.
[106] *Respostas às Quartas Objeções de Arnauld*, (AT, IX, p. 183). Cf. Respostas às Segundas Objeções (AT, IX, p. 126).
[107] *Respostas às Segundas objeções*.
[108] HANNEQUIN, Op. Cit., p. 455.

Por que a meditação de Descartes não fez dessa intuição o centro luminoso de um sistema universal? Sem dúvida, ele não teria aceitado envolver, no laço todo interno da necessidade inteligível, a relação de Deus com os seres finitos. Deus é a causa livre das essências e existências, e a liberdade dessa causalidade deve ser entendida no sentido da liberdade da indiferença. Por um lado, portanto, permanece na natureza íntima de Deus uma parte de mistério, que abre o caminho para todos os dogmas da teologia: "a própria incompreensibilidade está contida na razão formal do infinito"[109]. Por outro lado, os seres finitos permanecem substâncias exteriores a Deus.

Ora, essas mesmas limitações que acabamos de lembrar brevemente, o próprio desenvolvimento do pensamento spinozista teve por efeito removê-las. Desde o início do *Breve Tratado*, Spinoza rejeita a tese tomista de que Deus não tem causa[110], e com ela toda a tradição dos escolásticos fundada na distinção radical entre a substância e a causa, entre o *ens in se* e o *ens a se*[111]. A isso ele opõe a concepção que Descartes trouxera, mas que ainda não tinha podido deslindar em plena liberdade, em toda a sua integridade: a substância sendo explicada pela causalidade, a causa entendida como razão, a razão fazendo brotar da unidade absoluta a infinita infinidade das coisas — e isso é Spinoza como um todo.

Se essa interpretação do spinozismo for verdadeira, ela poderá ser confirmada de maneira eficaz, levando em conta as dificuldades apresentadas pela própria exposição de Spinoza, e que os intérpretes sublinharam pelas suas próprias divergências. Acabamos de estudar sucessivamente duas provas da realidade da substância ou de Deus, a prova *a posteriori*, a prova *a priori*. Ora, Spinoza, ao aceitar as duas, acrescenta que elas não têm o mesmo valor[112]. A prova *a posteriori* é indireta, ou ainda, hipotética. Ela se baseia, para demonstrar substância, sobre o que não é substância. A prova *a priori* é direta e positiva. Ela funda a realidade da substância na natureza interna da substância. Portanto, uma vez que provar a realidade da substância é efetuar a passagem da essência à existência, a essência, que é posta como ponto de partida aqui e ali, não poderia ser concebida da mesma maneira. De fato, nas definições que Spinoza coloca no início do *De Deo*, a definição da substância se encontra como que enquadrada entre duas outras definições, cada uma contendo uma noção particular da essência. Primeira definição: "Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente". Quarta definição: "Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela". No primeiro sentido da palavra, a essência é a razão *a priori* da substância, razão geradora que é a razão absoluta, *ratio essendi*. No segundo sentido, a essência é a razão *a posteriori*, razão representativa para uma inteligência comparável à inteligência humana, *ratio cognoscendi*. É por isso que as duas provas da existência de Deus não poderiam ser equivalentes, porque a prova *a priori* é a única prova adequada.

---

[109] *Respostas às Quintas objeções*.
[110] *Breve tratado,* Parte I, cap. 1.
[111] Essa tradição segue viva. Um editor anônimo do *Cosmos* escreveu, em 1894, sobre o meu livro sobre Spinoza: "A obra filosófica de Spinoza repousa inteiramente na definição de substância: *Ens in se*, definição confundida por Spinoza com a definição de Deus *Ens a se*. Daí seu panteísmo".
[112] *Breve tratado* Parte I, cap. 7. Cf. E1p11esc.

Essa distinção fica ainda mais clara se consideramos suas origens. Já tivemos oportunidade de mostrar como Descartes, fazendo da substância uma função do atributo, põe, como atributo essencial, ora o pensamento ou mesmo a extensão, ora essa propriedade "que subsiste por si mesma"[113]. Estas duas concepções diferentes do atributo tornaram-se em Spinoza duas concepções diferentes da essência. Salvo que, em Descartes, elas se aplicavam a seres distintos, uma às criaturas, a outra a Deus. Em Spinoza, elas convêm necessariamente ao mesmo ser, visto que há apenas uma substância. É, portanto, do ponto de vista do método, não do objeto, que a dualidade se justifica. Elas correspondem aos dois aspectos do método que Descartes havia distinguido[114]: a regressão analítica que vai do complexo ao simples, do condicionado à condição; a progressão sintética que desce do um ao múltiplo, da razão à consequência. A análise ocorre naturalmente sobre o plano da inteligência, a síntese ocorre na ordem do ser.

Ao discernirmos na exposição de Spinoza esses dois métodos inversos de demonstração, as contradições aparentes estão muito perto de se dissipar. Assim, a teoria dos atributos às vezes foi apresentada como uma doutrina realista: "Logo, nada é dado fora do intelecto pelo que várias coisas possam distinguir-se entre si, exceto substâncias, ou seja, o que é o mesmo (pela Definição. 4), seus atributos, e suas afecções"[115]; às vezes como uma doutrina idealista: "Por atributo entendo a mesma coisa, a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza"[116]. Em seu interessante estudo sobre *as características fundamentais da teoria do conhecimento e da metafísica de Spinoza*[117], Busolt enumera os comentadores dessa teoria e os alinha sob duas fileiras, como dois exércitos prontos para a batalha. Para nós, eles nos aparecem como duas tropas de turistas pacíficos se reunindo na encosta de uma colina: um já descendo a encosta, enquanto outros ainda a escalam.

Na ordem analítica, os atributos são colocados antes da substância, que é exigida como o fundamento de sua existência, como o princípio de sua identidade interna. Falta-lhes, pois, precisamente o que a substância lhes acrescenta, isto é, a posição no ser, a existência como independente da inteligência que concebe a essência, o que hoje chamaríamos de objetividade absoluta. Na ordem sintética, ao contrário, a substância é colocada antes dos atributos; ela é a *natura naturans*, o ser que gera o ser; os atributos dos quais ela é a razão são os produtos imediatos dessa atividade imanente, participando desta vez de sua objetividade absoluta: eles são *extra intellectum*.

Mas entre a ordem analítica e a ordem sintética há inadequação, desproporção como entre a prova *a posteriori* e a prova *a priori*. Portanto, as conclusões obtidas pela análise e as conclusões obtidas pela síntese não devem ser postas como equivalentes.

Seguindo a ordem de análise, os atributos são idênticos à substância, como Jacó é idêntico a Israel, visto que esses dois nomes designam igualmente o terceiro

[113] *Examen du placard d'Utrecht* (1647): sobre o segundo artigo.
[114] O *Prefácio* de Louis Meyer aos *Princípios da Filosofia Cartesiana* reproduz neste ponto a distinção desenvolvida por Descartes nas *Respostas às Segundas Objeções*.
[115] E1p4dem.
[116] Carta 9, a de Vries.
[117] BUSOLT, *Die Grundzüge der Erkenntnißtheorie und Methaphysik Spinozas*, parte II, § 11, pp. 107-sq.

patriarca[118]. Não há nada no atributo que não seja encontrado na substância. Ao proceder de um atributo qualquer à substância, exaurimos completamente a natureza do atributo, que consiste inteiramente na expressão da substância. Porém, a recíproca não é verdadeira — a substância não se esgota em nenhum de seus atributos. Com efeito, entre aqueles atributos, que a inteligência do homem separa um do outro, que ela começa a enumerar, que uma inteligência infinita conceberia como infinitamente numerosos, e a potência absolutamente infinita da qual eles possuem o ser, há ainda a distância entre uma afirmação relativa a um certo gênero de determinação, rodeada por todos os outros gêneros como por uma infinidade de negações[119], e a afirmação absoluta, que é inteiramente indeterminada, excluída de toda negação. A causalidade de si, que é a atividade radical, a produção interna, transborda infinitamente as manifestações particulares que ela dá de si, os produtos já exteriorizados: a essência que envolve a existência é incomensurável com as essências que a inteligência determina[120].

Isso justificaria as palavras de Spinoza, conforme relatado por Tschirnhaus: "O comum dos filósofos começa pelas criaturas, Descartes começou pela mente, ele começa por Deus [Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo]"[121]. Descartes concebeu Deus do ponto de vista da mente, não como Deus mesmo. Ele permaneceu sobre o plano da inteligência, seguindo a ordem analítica. Daí é que ele assimilou o entendimento de Deus ao entendimento do homem:

> Pois estou disposto a admitir francamente que a ideia que temos, por exemplo, do entendimento divino não me parece ser diferente daquela que temos de nosso próprio entendimento, senão apenas como a ideia de um número infinito difere da ideia do número binário ou ternário; e é o mesmo com todos os atributos de Deus, dos quais reconhecemos em nós algum vestígio. [122]

Mas ele ousou ir além da ordem do entendimento para entrar no coração da substância divina? Não registramos aqui senão negações: "Meu entendimento, que é finito, não pode compreender o infinito"[123]. "A própria incompreensibilidade está contida na razão formal do infinito"[124]. E ele escreveu, em 28 de janeiro de 1641: "Nunca tratei o infinito, exceto para me submeter a ele, e não para determinar o que é ou o que não é"[125].

Para Spinoza, a verdadeira noção de Deus é aquela que subordina, de acordo com as exigências do método, a ordem analítica à ordem sintética. O Deus do

---

[118] Carta 9, a de Vries.
[119] Ver JOACHUM, *A Study of the Ethics of Spinoza,* pp. 44-sqq.
[120] LAGNEAU, Op. Cit., p. 407.
[121] Conversa com Leibniz sobre a *Ética,* apud STEIN, Op. Cit., Beilage II, p. 283. Cf. a *Carta 2* de Spinoza a Oldenburg.
[122] *Respostas às Primeiras Objeções* (AT, IX, p. 85).
[123] Ibidem.
[124] *Respostas a Quintas Objeções de Gassendi* (A T., VII, p. 368). No entanto, nessa passagem, Descartes insiste na possibilidade de conhecer, ainda que de maneira incompleta, todo o infinito; mas não se pode entendê-lo, isto é, esgotá-lo. A porta permanece aberta para a teologia revelada: "Não podemos compreender a grandeza de Deus embora a conheçamos" (*Carta a Mersenne*, 15 de abril de 1630, AT, I, p. 145).
[125] *Carta a Mersenne* (AT, III, p. 293).

entendimento é um Deus antropomórfico. Gassendi já tinha salientado: "Não é a proporção que existe entre as perfeições de Deus e as do homem infinitamente menor, como aquela que existe entre um elefante e um ácaro?"[126]. Já em 1663, nos *Pensamentos Metafísicos* que ele anexou aos seus *Princípios de Filosofia Cartesiana*, Spinoza escreveu: "Com efeito, entre a ciência de Deus e a humana parece haver tanta convergência (*convenientia*) quanto entre o Cão, signo celeste, e o cão, animal que ladra, e talvez ainda menos"[127]. Ele retoma a comparação na *Ética*, a fim de aplicá-la ao intelecto de Deus, que nada pode ter em comum com o intelecto do homem[128]. Mas renunciar ao antropomorfismo não é se resignar ao agnosticismo. Ao contrário, Spinoza vai além das analogias do intelecto para alcançar a intuição da razão, para apreender Deus. O preconceito por excelência, contra o qual ele havia protestado no *Prefácio* de seus *Princípios de Filosofia Cartesiana*, o que teria impedido para sempre o homem de se comunicar com a verdade, é acreditar que Deus é inacessível ao homem. Spinoza escreve um *De Deo*, e a conclusão começa com estas palavras: *Com isto, expliquei a natureza de Deus e suas propriedades*[129].

Em última análise, existem dois idealismos em germe em Descartes: de um lado, o idealismo da razão, que é ao mesmo tempo realismo absoluto, ele tem seu fundamento na matemática, afirma um pensamento adequado ao universo; por outro lado, o idealismo da consciência, que tem como base uma interpretação psicológica do *Cogito*, que resulta em uma concepção subjetivista e antropocêntrica do mundo. Malebranche desenvolve os dois: sua concepção particular de filosofia consiste na oposição constante entre o caráter positivo do idealismo matemático, que faz perceber imediatamente em Deus o conteúdo real das ideias, o "arquétipo" dos objetos, e o caráter negativo do idealismo psicológico, que se resolve em um sentimento obscuro do *eu*, em imagens às quais talvez nada corresponda. Em nenhum momento Malebranche se sentiu um spinozista, porque em nenhum momento ele ligou os dados da consciência com as ideias claras da razão por um vínculo de homogeneidade. Em Spinoza, ao contrário, o pensamento é uma realidade por si mesmo. A consciência, que se adiciona a ele, é de certo modo apenas um fenômeno secundário. Ela é a ciência da ciência, que segue em todos os seus graus o desenvolvimento da ciência primária. O sentimento obscuro, parcial, inteiramente individual, que é, para uma psicologia empírica, característico da consciência, corresponde a uma ciência, ela mesma obscura, parcial, inteiramente individual. A ciência verdadeira, que é clara, infinita, universal, se reflete em uma consciência que é ela mesma clara, infinita, universal. Assim, o idealismo psicológico, que confinava todo o conhecimento na esfera da afirmação própria do sujeito individual, é eliminado em favor apenas do idealismo matemático. O paralelismo da ideia é então afirmado, sem restrições, como a condição de inteligibilidade universal.

O fundamento desse idealismo é necessariamente o pensamento. Mas o papel do pensamento pode ser considerado sob um duplo aspecto. O pensamento é primeiro

[126] AT, VII, p. 287.
[127] TEI, Parte 2, Cap. 12.
[128] E1p17esc.
[129] *Apêndice* da *Primeira parte* da *Ética*.

concebido em sua especificidade, como uma propriedade do sujeito que conhece em relação ao objeto conhecido. Em certo sentido, é um atributo particular que acompanha o atributo da extensão, como acompanha qualquer outro atributo, seja ele qual for, da substância infinitamente infinita: toda realidade requer um pensamento que lhe corresponda[130]. Mas se há assim uma correspondência perpétua, concebível numa infinidade de formas que vão além do horizonte do homem, entre o pensamento e o seu objeto, necessariamente o pensamento é mais do que essas inumeráveis reflexões: não é apenas o lado subjetivo de toda correspondência, deve ser a razão da correspondência. A verdade não é apenas a afirmação adequada, mas é a unidade interna que liga a realidade adequada à afirmação adequada, a fonte profunda da qual emanam, em uma infinidade de formas, o sujeito e o objeto. A verdade é o que funda a sua existência e o que garante o seu paralelismo, ela é a substância.

A noção spinozista de substância é, portanto, para nós, o produto de uma reflexão exercida sobre a doutrina cartesiana, que se aplica ao desenvolvimento de suas consequências, seguindo integralmente o método matemático, tal como Descartes deu o modelo em sua *Geometria*. Devemos concluir disso que Spinoza rompe totalmente com a tradição pré-cartesiana? Sim, sem dúvida, se essa tradição estivesse inteiramente em Aristóteles e no ensino peripatético da escolástica. Não, se nos voltarmos ao mestre que Aristóteles, se não entendeu mal, pelo menos contradisse, a Platão. O platonismo toma como base a matemática pitagórica, cujo método lhe parece suscetível de extensão universal. A tarefa do filósofo é tornar a integralidade do mundo da experiência matematicamente inteligível. Ele não precisa descobrir novos objetos. Mas, de certa forma, ele aprofunda em diversos pontos seu conhecimento dos objetos, penetrando-os com uma luz interna. A εἰκασία [*eikasia*; conjectura, mera impressão] se torna πίστις [*pistis*; crença], πίστις se torna διάνοια [*dianoia*; pensamento discursivo], διάνοια se torna νόησις [*noêsis*; intelecção], pelo mesmo progresso dialético que Spinoza descreve, em termos exatamente correspondentes, do conhecimento do primeiro gênero ou *imaginação*, ao conhecimento do segundo gênero ou *razão*, ao conhecimento do terceiro gênero ou *Ciência Intuitiva*[131], cujo estudo é a própria chave para a interpretação do spinozismo.

O problema da verdade, idêntico para Platão e para Spinoza, leva necessariamente a uma conclusão idêntica. Nem as metáforas ingênuas e contraditórias do materialismo, nem as ilusões do subjetivismo explicam esse fato posto pela ciência e pelo pensamento humano: a adequação da ideia e da coisa. Essa adequação exige a ascensão do plano onde sujeito e objeto ainda se distinguem e se confrontam, a um plano de unidade onde se identificam em sua fonte comum, em uma intuição indivisível. A ideia do *um* é esta unidade suprema, "cuja luz faz que veja tão maravilhosamente nosso sentido da vista e sejam vistos os objetos visíveis"[132]; isso que, se nossa interpretação for bem fundamentada, seria idêntica à substância de Spinoza. Só que Platão, cuja especulação se desenvolve em um círculo de filosofias exclusivamente objetivistas, marca o caráter especial dessa intuição, ao dizer que ela

[130] POLLOCK, Op. Cit., pp. 172-sq.
[131] E2p40esc2.
[132] PLATÃO, *A República*, VI, 508a.

está além do objeto, "ἐπέχεινα τῆς οὐσίας [excede de muito a essência]"[133]. E Spinoza, que solda seu sistema a uma filosofia do entendimento como o cartesianismo, dizendo que ela é inacessível à própria inteligência.

No entanto, Spinoza não esteve em nenhum grau sob a influência direta de Platão. O platonismo apareceu-lhe, mas desfigurado, pela interpretação realista da Idade Média, que substituía uma lógica da compreensão e uma metafísica da imanência por uma lógica da extensão e uma metafísica da transcendência. Platão ocupa seu lugar ao lado de Aristóteles entre os sonhadores e quase loucos da Antiguidade. Deve-se dizer, então, que somente a meditação sobre a filosofia cartesiana levou Spinoza a reconstituir as ideias platônicas em "essências afirmativas singulares", a erigir com base na dialética geométrica o monismo do pensamento? Certamente seria dizer demais. Entre Platão e Spinoza, a continuidade é restabelecida pelos neoplatônicos. Profundamente imbuídos de aristotelismo, eles, no entanto, se distinguem de Aristóteles exatamente como Spinoza se distingue de Descartes: substituindo Deus pela mente propriamente dita. O νοῦς [*nous*; intelecto] supõe um objeto, a ουσία [*ousia*; substância]; a dualidade do *nous* e da *ousia*, do sujeito e do objeto, da ideia e do ideado, só pode ser o penúltimo grau da dialética. A verdade definitiva é a unidade da qual emana a relação dos dois termos, uma vez distintos. No entanto, a influência neoplatônica penetrou de todos os lados a teologia da Idade Média, a teologia judaica, bem como a teologia árabe e a cristã. No *Escólio* que acompanha o teorema da *Ética* sobre a identidade da ordem e da conexão das ideias com a ordem e da conexão das coisas, Spinoza escreve:

> Assim também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa expressa, todavia, de duas maneiras; o que parecem ter visto certos Hebreus, como que entre a névoa, ao sustentarem que Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele entendidas são um só e o mesmo.[134]

Essa luz que passa pela nuvem, foi o neoplatonismo que a transmitiu aos antigos hebreus[135], é Filo, o judeu — e ela vem de Platão. Quando Spinoza a faz aparecer com a clareza da evidência geométrica, a coloca no coração de um sistema fundado na lógica matemática, é verdade que ele resiste à corrente da tradição escolástica para seguir a nova filosofia, é verdade que ele usa, para obedecer a uma inspiração comum, de um método insuspeitado pelos filósofos italianos do Renascimento. Também é verdade que, sem saber, mas de fato, ele retoma o caminho do neoplatonismo ao próprio platonismo. Isso explica por que duas obras, com estruturas tão díspares como a *República* e a *Ética*, se aproximam tanto em seu último aprofundamento — uma constatação que talvez não seja indiferente, se considerarmos que por meio da renovação sem fim, necessária e benéfica, dos conceitos científicos,

[133] Ibidem, 509b.
[134] E2p7esc.
[135] Freudenthal (Op. Cit., pp. 124-5) faz uma conexão semelhante e conclui que as mesmas contradições são encontradas no neoplatonismo e no spinozismo. Julgamentos desse tipo mostram melhor do que qualquer outra consideração a necessidade de levar em conta, na interpretação de Spinoza, não apenas fórmulas isoladas da *Ética*, mas a significação exata do método científico que as relacionam e as justificam.

morais, religiosos, das formas de expressão e argumentação, algo fundamental permanece o mesmo para aqueles que tiveram um senso livre e profundo das condições da verdade.

Referências bibliográficas

AQUINO, T. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2009.

ARISTÓTELES. *Organon IV: Analíticos Posteriores*. Trad. de Pinharanda Gomes Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

BAYLE, P. *Dictionnaire Historique et Critique,* 16 vols. in-8. Paris: Desoer Libraire, 1820.

BUSOLT, G. *Die Grundzüge der Erkenntnißtheorie und Methaphysik Spinozas*. Berlin: Mittler, 1875.

COUCHOUD, P-L. *Benoît de Spinoza*. Paris: Félix Alcan, 1902.

COUSIN, V. *Fragments de philosophie cartésienne: Des rapports du cartésianisme et du spinozisme*. Paris: Didier, 1852.

DESCARTES, R. *Respostas do autor às quintas objeções*. Col. Os Pensadores, v. 15. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Ed. Adam & Tannery, 11 vol. Paris: Léopold Cerf, 1897-1909.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Trad: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1995.

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Ed, COUSIN, t.1. Paris: Levrault, 1822.

DUHEM. Histoire des théories de l'optique, *Revue des Deux Mondes*, v. 123, n.1, 1894.

DU VAIR, G. *La Saincte Philosophie, avec plusieurs traitez de piété*. Paris: Adam Mallassis, 1603.

ELBOGEN, *Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas*. Breslau: Preuss & Junger, 1898.

FREUDENTHAL, J. S*pinoza und die Scholastik* apud *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet*. Leipzig: Fues's Verlag, 1887.

FREUDENTHAL, J. *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1904.

GIBSON, "La Géométrie de Descartes au point de vue de sa méthode". *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1896.

HANNEQUIN, A. "La Preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz", *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1896.

JOACHUM, H. H. *A Study of the Ethics of Spinoza* (Ethica ordine geometrico demonstrata), Oxford, 1901.

LAGNEAU, J. "Les Preuves de l'existence de Dieu dans Spinoza", *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. III, 1895.

LUDEWIG, C. *Die Substanztheorie bei Cartesius in Zusammenhang mit der Scholastischen und neueren Philosophie.* Fulda: Fuldaer Actien-Druckerei, 1893.

MCINTYRE, J. L. *Giordano Bruno*. London: Macmillan and Co, 1903.

MEYER, L. "Prefácio dos Princípios da Filosofia Cartesiana". *Revista Conatus*, Fortaleza, v.1, n.1, jun. 2007.

MONTUCLA, J.-É. *Histoire des mathématiques*, Paris: Ch. Ant. Jombert, 1758.

PILLON. Les Remarques de Bayle sur le Spinozisme. In: *Année philosophique*, 1895. Dixième année.

PLATÃO, *A República*. Belém: EDUFPA, 2000.

POLLOCK, F. *Spinoza, his Life and Philosophy*. London: C. K. Paul, 1880.

SPINOZA, B. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SPINOZA, B. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2015.

SPINOZA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SPINOZA, B. *Obra completa II: Correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

STEIN, L. *Leibniz und Spinoza*. Berlin: G. Reimer, 1890.

Recebido / Received: 30/09/2020
Aprovado / Approved: 15/06/2025