

O INÍCIO DA RUPTURA ENTRE ESPINOSA E DESCARTES

Juarez Lopes Rodrigues

O conceito de vontade como livre-arbítrio, como sabemos, é fundamental para a explicação do erro na metafísica cartesiana. Portanto, dentre os vários pontos de ruptura existentes entre as filosofias de Descartes e Espinosa, talvez o mais importante seja este referente ao conceito de vontade. Essa afirmação pode ser corroborada por Luís Meyer, que foi responsável tanto pela edição, quanto pela impressão da primeira obra publicada de Espinosa: *Os Princípios da Filosofia de René Descartes (Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae, Pars I e II, More Geometrico demonstratae)*, além de um apêndice, os *Pensamentos Metafísicos (Cogitata metaphysica)*¹, redigida em 1663. Ainda jovem, Espinosa expõe para um aluno os princípios da filosofia de Descartes, porém utiliza a ordem geométrica sintética, e, conforme solicitação de um círculo de amigos, publica este estudo. A ordem utilizada em seu estudo, estabelecida pelos matemáticos, propõe demonstrar as conclusões, tomadas como proposições a partir de definições, postulados e axiomas. O cartesianismo estava em voga na Holanda do século XVII e Espinosa, sempre receoso em relação a contendas, tem um objetivo preciso: “geometrização e fidelidade;

1 Cf. Chauí: “Tudo indica que os *Cogitata metaphysica* tenham sido escritos por volta de 1660 e, portanto, são anteriores aos *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae*, o que torna mais interessante sua publicação como apêndice ao comentário sobre Descartes.” (CHAUI, M. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 72. In: Notas, bibliografia e índices).

expor o cartesianismo, manter-se a ele fiel, sem dar azo à polêmica” (Santiago, 2004, p. 13). Por isso, Espinosa reelabora a filosofia de Descartes, valendo-se de todas as proposições elaboradas nas *Meditações Metafísicas* e nos *Princípios da Filosofia*², dando, porém, prioridade à ordem geométrica sintética³. Espinosa também utiliza e reordena as *Razões*, que são o início da exposição geométrica sintética que Descartes redigiu ao final das *Respostas às segundas meditações*, embora não a tenha levado a cabo⁴.

Luís Meyer faz questão de enfatizar no prefácio dos PPC que Espinosa apenas se propôs a demonstrar as sentenças e demonstrações de Descartes a partir de seus fundamentos⁵. Esta

2 A análise de Homero Santiago tanto do Prolegômeno quanto do texto dos PPC revela que Espinosa utiliza o conhecimento da obra completa de Descartes: “Uma análise em filigrana, entretanto, revela peremptoriamente que o texto, como a maior parte dos PPC, serve-se em simultâneo dos *Princípios* e das *Meditações*, e sem exclusão de outros textos, aqui e ali salientes.” (SANTIAGO, 2004, p. 57).

3 A ordem sintética não é estritamente utilizada por Espinosa como nos atesta Gilson: “Na realidade, partir do Deus de Descartes é se engajar num impasse quando queremos rejuntar o mundo exterior; Espinosa compreendeu muito bem, e é porque contrariamente ao que anuncia Luís Meyer, ele não redigiu sinteticamente a metafísica cartesiana, mas ele deu uma redação analítica em estilo sintético” (GILSON, 1930, p. 307). Cf. também analisa Homero Santiago: “Ainda uma vez, pois, reforçemos o alerta sobre a confusão entre síntese e análise várias vezes verificada ao longo dos PPC.” (SANTIAGO, 2004, p. 130).

4 Esta exposição sintética recebeu o nome de *Razões que provam a existência de Deus e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano disposta de uma forma geométrica*, embora tenha permanecido inacabada.

5 A fidelidade das afirmações entre Descartes e Espinosa contidas nas duas obras é largamente enfatizada por

advertência, solicitada pelo próprio Espinosa, tem como propósito esclarecer que o livro refere-se apenas à filosofia cartesiana, não contendo afirmações sobre o seu próprio pensamento ou demonstrações que aprove. No entanto, isso não impediu a Espinosa de acrescentar alguns argumentos que não se encontravam na obra de Descartes:

Com efeito, embora julgue umas verdadeiras e confesse ter acrescentado algumas das suas, ocorrem muitas todavia que ele rejeita como falsas e a propósito das quais acalenta uma sentença bem diversa. Dentre outras desse tipo, para mencionar apenas uma das muitas, há as que se têm sobre a vontade no esc. da prop. 15 da 1ª parte dos Princ. e no cap. 12 da 2ª parte do Apêndice; embora pareçam provadas com grande desvelo e aparato. Com efeito, ele não a estima distinta do intelecto e muito menos que seja dotada de tal liberdade. (MEYER, 1663, PPC, Prefácio).

Segundo Meyer, as afirmações sobre o conceito de vontade, que é apresentado tanto nos PPC quanto nos *Pensamentos Metafísicos*, constituem-se como afirmações sobre a filosofia cartesiana. O nosso trabalho, neste primeiro momento, será o de identificar se houve alterações ou omissões de Espinosa concernentes ao conceito de vontade na reelaboração geométrica da filosofia cartesiana.

Quanto aos PPC, podemos identificar a primeira alteração no que concerne ao conceito de vontade no axioma V da Parte I: “a coisa pensante, se chega a conhecer algumas perfeições de que carece, de imediato as dará

a si, se estiverem em seu poder”⁶. Esse axioma deveria corresponder ao axioma VII destinado à faculdade da vontade nas *Razões* de Descartes, porém Espinosa omite a referência à faculdade da vontade, tal como a descreve Descartes:

A vontade se dirige voluntária e livremente (pois isto é a sua essência), **mas no entanto de modo infalível**, ao bem que lhe é claramente conhecido. Daí por que, se ela chega a conhecer quaisquer perfeições que não possua, **entregar-se-lhes-á imediatamente**, caso estejam ao seu alcance; pois reconhecerá que lhe é um maior bem possuí-las do que não as possuir. (DESCARTES, *Razões*, axioma VII, grifos nosso).

Os dois axiomas, tanto o de Espinosa quanto o de Descartes, enfatizam que o ser pensante que conheça perfeições, de que acaso careça, necessariamente as dará para si. Espinosa utiliza o axioma V apenas nas demonstrações da P7 e da P15; em ambas, a finalidade é demonstrar que, se a mente entende algo clara e distintamente, necessariamente dar-se-á esta perfeição. Ao passo que Descartes utiliza o axioma VII apenas na demonstração da P3 que corresponde à P7 de Espinosa, utilizando o axioma VII com o mesmo sentido dado ao axioma V por Espinosa. Tanto o pensador francês quanto o filósofo “holandês” pretendem enfatizar a necessidade do assentimento às ideias claras e distintas. Espinosa apenas altera e omite, nessa nova formulação do axioma, justamente a referência à faculdade da vontade, cuja essência é dirigir-se voluntária e livremente, substituindo-a apenas pela “coisa pensante”.

Porém, Espinosa reproduz na proposição 15 da parte I dos PPC a teoria cartesiana do erro, tal como apresentada por Descartes na Quarta Meditação, o que implicou apresentar teses fundamentais referentes à faculdade da vontade e

Meyer: “Todavia, gostaria que se advertisse em primeiro lugar que nisso tudo, tanto nas 1ª e 2ª partes dos Princ. e no fragmento da terceira quanto em seus *Pensamentos metafísicos*, nosso autor propôs as meras proposições de Descartes e suas demonstrações, conforme encontram-se nos escritos dele ou tais quais deviam ser deduzidas por legítima consequência a partir dos fundamentos por ele lançados.” (MEYER, L. Prefácio. In: SPINOZA, *Princípios da Filosofia de René Descartes demonstradas à maneira geométrica*. Amsterdã: João Riewertz, 1663. [Trad. em andamento]).

6 SPINOZA, *Princípios da Filosofia de René Descartes demonstradas à maneira geométrica*. Amsterdã: João Riewertz, 1663. [Trad. em andamento].

sua liberdade. A proposição 15 diz: “O erro não é algo positivo”⁷ e traz a demonstração: “Se o erro fosse algo positivo, teria só Deus por causa, pelo qual deveria ser continuamente procriado (pela P12⁸). Ora, isto é absurdo (pela P13⁹); logo, o erro não é algo positivo; c. q. d.”. No escólio dessa proposição, são apresentadas as teses fundamentais de Descartes que decorrem dessa proposição: a) “Como o erro não é algo positivo no homem, não poderá ser nada mais que privação do reto uso da liberdade (pelo esc. da P14¹⁰)”. Tal como Descartes, Espinosa afirma que o erro não é pura negação, carência ou falta de alguma perfeição que a mente deveria possuir, mas apenas privação no uso da faculdade em si mesma perfeita¹¹; então, “o erro depende só do abuso de nossa vontade”. b) a mente não pode se enganar enquanto percebe claramente: “embora eu perceba agora um cavalo alado, é certo que essa percepção não contém nada de falsidade, enquanto não assinto ser verdadeiro dar-se um cavalo alado, e tampouco enquanto duvido se se dá um cavalo alado”¹². c) que nossa vontade não é determinada por quaisquer limi-

tes, pois pela própria experiência da vontade “experimentamos que assentimos a muitas coisas que não deduzimos de princípios certos”¹³. O longo escólio da Proposição 15 dos PPC tem como propósito esgotar a definição de vontade, isto é, de livre-arbítrio cartesiano. Tanto é assim que Espinosa reproduzirá tal como Descartes que a causa dos erros é a possibilidade da vontade assentir às “infinitas coisas”. E como evitar o erro? Diz Espinosa:

A mais, vê-se claramente a partir daí que, se o intelecto se estendesse tanto quanto a faculdade de querer, ou seja, a faculdade de querer não se pudesse estender mais do que o intelecto ou, enfim, se pudessemos conter a faculdade de querer dentro dos limites do intelecto, nunca cairíamos em erro. Porém, não temos poder algum para alcançar os dois primeiros, pois implica que a vontade não seja infinita e o intelecto, criado e finito. Resta considerar, portanto, o terceiro: se temos o poder de conter nossa faculdade de querer dentro dos limites do intelecto. (SPINOZA, 1663, PPC, esc. P15).

Espinosa levanta três hipóteses: 1^a) talvez pudessemos estender a capacidade do intelecto tanto quanto a vontade ou 2^a) talvez pudessemos reduzir o poder da vontade tanto quanto o intelecto ou ainda 3^a) talvez pudessemos conter a faculdade da vontade dentro dos limites do intelecto. A primeira é impossível, pois não temos o poder de aumentar o intelecto, já que ele é criado e finito. A segunda é igualmente impossível, pois a vontade é infinita, não podemos torná-la finita. Podemos perceber que Espinosa não afirma que a vontade é infinita, porém negando o poder de alcançarmos as hipóteses 1^a e 2^a, implica que temos uma vontade infinita e um intelecto criado e finito. Resta considerar, então, apenas a 3^a hipótese; se temos o poder de conter a faculdade da vontade dentro dos limites do intelecto. Espinosa afirma que “a vontade

7 SPINOZA, 1663, PPC, P15.

8 Proposição 12: “Tudo que existe é conservado só pela força de Deus”, Idem, Ibidem.

9 Proposição 13: “Deus é sumamente veraz e de modo algum enganador”, Idem, Ibidem.

10 Proposição 14: “Como aquilo a que devemos necessariamente assentir, quando é clara e distintamente percebido por nós, é necessariamente verdadeiro e *temos a faculdade de não assentir ao que é obscuro e duvidoso*, ou seja, ao que não foi deduzido de princípios certíssimos, como cada um constata em si, segue-se claramente que nos podemos sempre precaver para não cairmos em erros e para nunca sermos logrados [...], contanto que nos decidamos seriamente a não afirmar nada que não percebamos clara e distintamente, ou seja, que não tenha sido deduzido de princípios por si claros e certos”. Idem, Ibidem.

11 Cf. Chauí: “Porque a privação não se encontra na natureza da faculdade que recebi de Deus, mas na ação (*actus, usus*) que ela realiza, e não enquanto esta depende de Deus e sim enquanto depende de mim.” (CHAUI, 1999, Op. cit., p. 477).

12 SPINOZA, Op. cit., escólio da Proposição 15.

13 Idem, Ibidem.

é livre para determinar-se”; então, podemos contê-la dentro dos limites do intelecto e “só do uso da liberdade da vontade depende que nunca falhemos”¹⁴. Espinosa não omite a liberdade da vontade que será novamente enfatizada no escólio evocando o axioma V:

Que nossa vontade seja livre, demonstra-se no art. 39 da parte I dos Princ.¹⁵ e na 4ª Meditação e é por nós mostrado amplamente em nosso Apênd., último cap. E ainda que ao percebermos clara e distintamente uma coisa não possamos não assentir a ela, este **assentimento necessário** não depende da fraqueza, mas só da liberdade e perfeição de nossa vontade; pois, na verdade, assentir é em nós uma perfeição (como é suficientemente conhecido por si) e a vontade nunca é mais perfeita nem mais livre do que quando determina-se por completo. Como pode acontecer, tão logo a mente entenda algo clara e distintamente, dar-se-á de imediato necessariamente esta perfeição (pelo ax. 5). Pelo que estamos longe de entender que sejamos menos livres porque de modo algum somos indiferentes a abraçar o verdadeiro; pois, pelo contrário, estabelecemos como certo que, quanto mais indiferentes somos, menos somos livres. (SPINOZA, PPC, esc. P15, grifo nosso).

Podemos perceber que Espinosa reproduz a teoria cartesiana dos graus de liberdade da vontade que foram expostos na 4ª Meditação. Como sabemos, ali, a liberdade de indiferença, isto é, o “poder dos contrários”, constitui o mais baixo grau de liberdade, ao passo que a melhor liberdade ocorre quando afirmamos as coisas

que percebemos clara e distintamente.¹⁶ Porém, alguns intérpretes da filosofia de Espinosa afirmam que ele realiza uma inversão, subvertendo os argumentos cartesianos, enfatizando que a afirmação de que o assentimento às ideias claras e distintas é um assentimento necessário, inovando, assim, e sutilmente alterando a filosofia de Descartes, tese defendida por Marilena Chaui:

Fiel a Descartes, Espinosa também considera que quanto mais determinados somos, tanto mais livres, e quanto menos livres, mais indiferentes, mais sujeitos ao erro. Todavia, enquanto Descartes falara na inclinação irresistível que o entendimento impõe à vontade quando de posse de ideias claras e distintas, Espinosa fala em “assentimento necessário”, omitindo a noção de *inclinatio*, essencial para Descartes, para quem o entendimento inclina sem obrigar e por isso mantém a liberdade da vontade. (CHAUI, 1999, p. 478).

Há realmente uma polêmica referente à teoria cartesiana da liberdade que é apresentada por Descartes nos *Princípios da Filosofia*. Além das diferenças que concernem a versão latina e sua respectiva tradução francesa, há também interpretações sobre uma possível distinção entre a teoria da liberdade desenvolvida nos *Princípios* e nas *Meditações*.¹⁷ Entretanto, sabemos que Es-

14 SPINOZA, Op. cit., escólio da Proposição 15.

15 Art. 39 da parte I dos *Princípios* de Descartes: “A liberdade da nossa vontade conhece-se sem provas, apenas pela experiência que temos dela: Quanto ao mais, é evidente que possuímos uma vontade livre, *que pode ou não dar o seu consentimento*, e isso pode ser considerado uma das noções mais comuns. A prova bem clara foi já apresentada um pouco atrás: ao mesmo tempo que duvidamos de tudo, chegando até a crer que o Criador empregou o seu poder para nos enganar, apercebemos em nós uma liberdade tão grande que poderíamos evitar crer naquilo que ainda não conhecemos distintamente. *Ora, aquilo que apercebemos distintamente e de que não podemos duvidar durante uma suspensão tão geral é tão certo como qualquer outra coisa que alguma vez pudéssemos conhecer.*” (DESCARTES, Op.cit., p. 41, grifo nosso).

16 Cf. Descartes 4ª Meditação §9: “Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei. E certamente a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuir minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem. De maneira que esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido mais para um lado do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau de liberdade, e faz parecer mais uma carência de conhecimento do que uma perfeição na vontade; pois se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente.” (DESCARTES, Op. cit., p. 118).

17 Mariana de Almeida Campos desenvolve amplamente esta discussão em seu artigo “A concepção cartesiana da liberdade nos Princípios da filosofia”. In: *Cadernos espinosanos*, vol. XXIII, 2010, pp. 73-93.

pinosa lia Descartes nas respectivas versões em latim, já que não lia em francês; analisaremos, assim, apenas uma possível diferença entre os *Princípios* e as *Meditações*.

Os *Princípios da Filosofia* (*Principia Philosophia*) foi publicado originalmente em 1644, portanto, após a publicação das *Meditações* em 1641. Nas *Meditações*, Descartes afirma que o assentimento às ideias claras e distintas é irresistível, mas sem excluir o “poder dos contrários” da definição da vontade. Porém, no original latino das *Meditações* a ênfase é dada ao assentimento necessário: “na versão latina, a liberdade se caracteriza por uma determinação interna; neste caso a expressão ‘ou antes’ tem como função excluir da definição essencial de liberdade a caracterização da liberdade como um poder dos contrários”¹⁸. Já nos *Princípios*, encontramos a mesma formulação da teoria cartesiana de liberdade formulada na versão latina, porém em artigos distintos, como bem observa Mariana Campos que se apoia em seu artigo sobre as análises de Michelle Beyssade:

Como argumenta Michelle Beyssade, se na versão latina do artigo XXXVII¹⁹ Descartes caracteriza a liberdade como um poder dos contrários, no artigo XLIII²⁰ dessa mesma versão ele considera a

18 Idem, *Ibidem*, p. 77.

19 Art. XXXVII: “Mas que a vontade se estenda o mais amplamente possível, isso também convém à sua natureza; e é, em certo sentido, uma suma perfeição no homem que ele aja pela vontade, isto é, livremente, sendo assim de um certo modo peculiar o autor de suas ações e por elas merecendo louvor. Pois não se louvam os autômatos por exibirem com precisão todos os movimentos para os quais foram construídos, porque necessariamente os exibem assim; mas se louva o seu artífice por havê-los fabricado tão precisos, porque não os fabricou necessária, mas, sim, livremente. Pela mesma razão, deve-se de certo pôr mais em nosso crédito abraçar a verdade, quando a abraçamos, porque é voluntariamente que o fazemos, *do que se não pudéssemos deixar de abraçá-la*.” (DESCARTES, citado por CAMPOS, M. de A., art. cit., p. 75).

20 Art. XLIII: “É certo, porém, que jamais viremos a tomar o falso pelo verdadeiro se dermos assentimento somente àquilo que percebemos clara e distintamente.

dúvida sobre uma percepção clara e distinta como absolutamente impossível. Isso significa que, embora esse poder seja afirmado no artigo XXXVII, mais adiante no artigo XLIII Descartes afirma que seu exercício não é absoluto, pois diante de uma percepção clara e distinta não temos o “poder dos contrários”. (CAMPOS, 2010, p. 81).

Assim, podemos verificar que, tanto nas *Meditações* como nos *Princípios*, há um assentimento necessário às ideias claras e distintas, como bem conclui Mariana Campos em seu artigo:

Em 1644, na versão latina dos *Princípios*, o “poder dos contrários” é reconhecido como um aspecto de perfeição no homem e como condição de seu mérito, e, sem negar o que havia sido dito em 1641, na versão latina das *Meditações Metafísicas*, a respeito da definição essencial de liberdade, Descartes acrescenta que seu exercício permanece excluído dos casos em que a evidência é presente. (CAMPOS, 2010, p. 91).

Portanto, podemos afirmar que Espinosa, como profundo conhecedor da filosofia cartesiana²¹, apenas reproduz a tese de “assentimento necessário” às ideias claras e distintas no escólio da P15 dos PPC, tal como Descartes afirmara no axioma VII das *Razões*. Entretanto, se Espinosa leu alguma tradução da Carta que Descartes enviou ao Padre Mesland em fevereiro de 1645, publicada em francês por Clerselier em 1659, talvez a ênfase dada ao termo assentimento necessário seja uma subversão à indecisão de

Digo que é certo porque, como Deus não é enganador, a faculdade de perceber que nos deu não pode tender ao falso, nem tampouco a faculdade de assentir, quando se estende somente àquilo que é percebido claramente. E, ainda que de maneira alguma o provássemos, isso está de tal sorte impresso pela natureza dos ânimos de todos [nós] que, todas as vezes que percebemos algo claramente, lhe damos espontaneamente o nosso assentimento e de nenhum modo podemos duvidar que não seja verdadeiro.” Idem, *Ibidem*.

21 Cf. Gilson: “Ora, quando trata-se da metafísica de Descartes, nós dispomos de um comentador incomparável, que, antes de construir sua própria obra, pensou, meditou e viveu a doutrina do mestre, é Espinosa.” (GILSON, E., Op. cit., p. 299).

Descartes²². Porém, a subversão tem mais a função de resolver o problema do círculo cartesiano apontado por Arnauld nas Quartas Objeções às *Meditações*, do que realmente negar a liberdade da vontade como livre-arbítrio.

Posteriormente, ainda no corpo do escólio da P15, Espinosa apresenta mais uma sequência de teses cartesianas: d) “Percebemos muitas coisas além daquelas que entendemos claramente”, porém “somos mais perfeitos do que se não as percebêssemos”²³; assim, “assentir às coisas, ainda que confusas, enquanto também é uma certa ação, é uma perfeição”²⁴. g) “enquanto as-

22 Essa indecisão torna paradoxal a afirmação da inclinação irresistível às ideias claras e distintas: “Quanto ao livre-arbítrio, estou inteiramente de acordo como o que o Reverendo Padre escreve a esse respeito. E, para expor de forma mais completa minha opinião, gostaria de notar que indiferença me parece significar propriamente o estado no qual se encontra a vontade quando ela não é inclinada mais para um lado do que para o outro pela percepção do verdadeiro e do bem. E é nesse sentido que o mais baixo grau de liberdade é aquele em que nos determinamos às coisas pelas quais somos indiferentes. Mas talvez outros entendam por indiferença a faculdade positiva de se determinar por um ou outro de dois contrários, isto é, perseguir ou fugir, afirmar ou negar. Essa faculdade positiva, eu não neguei que ela pertencesse à vontade. Mais ainda, estimo que ela aí se encontra, não apenas nos atos em que ela não é levada por nenhuma razão evidente para um lado mais do que para outro, mas também em todos os outros. A tal ponto que, quando uma razão muito evidente nos move para um lado, embora moralmente falando nós não possamos escolher o partido contrário, absolutamente falando, porém, nós podemos fazê-lo. De fato, sempre nos é possível impedirmos de perseguir um bem claramente conhecido, ou de admitir uma verdade evidente, desde que pensemos que é um bem afirmar assim a liberdade do nosso arbítrio”. (CAT IV, p. 173, 1-24; trad. Lia Levy in *Discurso*, “9 de fevereiro de 1645. Os ‘novos’ rumos da concepção cartesiana de liberdade”, n° 31, São Paulo: discurso editorial, p. 218-9).

23 Cf. DESCARTES, 4ª Meditação, §13, p. 120: “E é neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro. A privação, digo, encontra-se na operação na medida em que procede de mim; mas ela não se acha no poder que recebi de Deus, nem mesmo na operação na medida em que ela depende dele.”

24 Descartes afirma que a privação encontra-se na operação das faculdades e não no poder que Deus deu ao homem de utilizá-las corretamente: “E, enfim, não devo também lamentar-me de que Deus concorra comigo para formar os atos dessa vontade, isto é, os juízos nos quais eu me engano, porque esses atos são inteiramente verda-

sentimos às coisas confusas, fazemos com que a mente seja menos apta a discernir o verdadeiro do falso; e por conseguinte, que carecemos da melhor liberdade.”²⁵ A conclusão das teses não

deiros e absolutamente bons na medida em que dependem de Deus; e há, de alguma forma, mais perfeição em minha natureza, pelo fato de que posso formá-los, do que se não o pudesse.” (DESCARTES, 4ª Meditação, Op. cit., §13, p. 120).

25 Carecemos da melhor liberdade quando estamos em estado de indiferença, isto é, exercemos o poder dos contrários. Espinosa, em sua *Correspondência* na carta 21 de 1665 a Willem Van Blyenbergh esclarece essa diferença: “Como vejo que não compreendestes bem o pensamento de Descartes, peço-vos que considereis os dois pontos seguintes: Primeiro: nem eu nem Descartes nunca dissemos que pertence à nossa natureza conter nossa vontade nos limites de nosso intelecto, mas apenas que Deus nos deu um intelecto determinado e uma vontade indeterminada, de sorte que ignoramos para que fim nos criou. Dissemos, também, que uma vontade assim indeterminada ou perfeita não somente nos torna mais perfeitos, mas, como mostrarei a seguir, é-nos indispensável. Segundo: nossa liberdade não consiste numa certa contingência nem numa certa indiferença, mas numa maneira de afirmar ou de negar. Quanto menos indiferentes formos ao afirmarmos ou negarmos, mais livres seremos. Por exemplo, se a natureza de Deus é conhecida por nós, afirmar que Deus existe decorre necessariamente de nossa natureza, como decorre da natureza do triângulo que seus ângulos sejam iguais a dois retos. E assim, nunca somos tão ou mais livres do que quando afirmamos tais coisas dessa maneira. Como essa necessidade nada mais é do que o decreto de Deus (como mostrei claramente nos *Pensamentos Metafísicos*), podemos, pois, compreender desse modo como agimos livremente e como somos causa de uma coisa, não obstante agirmos necessariamente segundo o decreto de Deus. Ou seja, podemos compreender isso quando afirmamos aquilo que percebemos clara e distintamente. E, ao contrário, quando afirmamos aquilo que não entendemos clara e distintamente, isto é, quando suportamos (*patimur*) que nossa vontade se estenda para além dos limites de nosso intelecto, não podemos, então, compreender essa necessidade e os decretos de Deus, mas percebemos nossa liberdade, que é sempre envolvida por nossa vontade (é somente nesse sentido que nossas obras podem ser chamadas de boas ou más). E se nos esforçamos para conciliar nossa liberdade com o decreto de Deus e com a criação contínua, confundimos aquilo que compreendemos clara e distintamente com aquilo que não percebemos dessa maneira e por isso nos esforçamos inutilmente. É-nos suficiente, portanto, saber que somos livres e que, não obstante o decreto de Deus, podemos sê-lo, e que somos a causa do mal no sentido de que um ato só pode ser chamado mau com relação à nossa liberdade. Eis aí o que estabelece Descartes para vos demonstrar que não há qualquer contradição em sua

poderia soar mais cartesiana: h) “Diz-se privação porque nos privamos a nós próprios de uma perfeição que compete a nossa natureza; e erro, já que por nossa culpa carecemos dessa perfeição, enquanto, embora possamos, não contemos a vontade dentro dos limites do intelecto.”²⁶ Diante de todas essas evidências cartesianas na reformulação de Espinosa, não constatamos nenhuma alteração no conceito de vontade como livre-arbítrio elaborado por Descartes, tal como nos evidenciou Luís Meyer, enfatizando a fidelidade ao pensamento cartesiano. O que percebemos nos PPC é apenas uma omissão de Espinosa, pois “ele não reproduz a tese cartesiana, exprimida nos *Princípios da Filosofia*, segundo a qual ‘a principal perfeição do homem é ter um livre-arbítrio’” (Cf. Prelorentzos, 2004, p.109).

Quanto aos *Pensamentos Metafísicos*, no capítulo XII, dedicado à mente humana, podemos observar que Espinosa continua a reproduzir as teses cartesianas. Uma vez que, como o próprio Meyer alertara no prefácio, o objetivo de Espinosa não é apresentar a sua filosofia. Apesar das dúvidas referentes à publicação dos *Pensamentos Metafísicos* como apêndice, Espinosa não tinha intenção de definir a metafísica ou de dizer sobre o que se trata. Talvez possamos cogitar a hipótese de que Espinosa utiliza o pensamento de Descartes para criticar a escolástica. Visto que o filósofo ainda não tinha um objetivo claro quanto à finalidade do texto, talvez o motivo da produção dos *Cogitata Metaphysica* tenha sido o de “fixar uma terminologia filosófica”, tal como nos sugere Marilena Chaui²⁷. As teses admitidas

linguagem”. (SPINOZA, *Correspondência*, Carta 21. In: *Os pensadores*. Trad. Marilena Chaui. São Paulo: Abril, 1973, pág. 381).

26 SPINOZA, Op. cit., escólio da P15.

27 “Entretanto, como a carta a Oldenburg sugere, Espinosa teria preferido não expor abertamente suas próprias opiniões antes de assegurar-se de que pudessem ser publicadas “sem perigo e sem inconvenientes”, e, assim, a

neste capítulo jamais poderiam ser atribuídas a Espinosa: “a mente humana é criada por Deus”, “a mente humana é imortal”²⁸ ou “a vontade é livre”. No que se refere ao conceito de vontade, Espinosa irá argumentar justamente contra a tese de que a “vontade não é livre”, isto é, determinada, defendendo a posição cartesiana de liberdade. É o que interpretamos quando ele define a vontade:

Dissemos que a mente humana é coisa pensante, donde se segue que por sua natureza apenas, e considerada apenas em si mesma, pode fazer alguma ação, como, por exemplo, pensar, isto é, afirmar e negar. Mais tais pensamentos ou são determinados por coisas postas fora da mente, ou pela própria mente, pois esta é uma **substância** de cuja essência pensante podem e devem provir muitas ações de pensar. As ações de pensar que só tem a mente humana como causa chamamos de volições. A mente humana, enquanto é concebida como causa suficiente para produzir tais ações, é chamada *vontade*.” (SPINOZA, 1663, CM, §10, grifos nosso).

Tal como Descartes, Espinosa ainda trata da mente como uma substância pensante, o que não corresponde a sua definição de mente humana, como veremos a seguir. Trata-se, portanto, ainda da definição cartesiana da vontade, de

cautela em não tomar partido talvez seja uma hipótese a ser mantida.” (CHAUI, 1999, p. 331-2).

28 Apesar de serem teses cartesianas, Espinosa nos dá uma explicação que não é a cartesiana e que se aproxima das teses que serão expostas na *Ética*. Lemos no § 6º do capítulo XII: “Assim, pois, decorre claramente dessas leis que uma substância não pode ser destruída por ela mesma, nem por alguma outra substância criada, como já demonstramos abundantemente no que precede. Devemos, então, considerar a alma imortal de acordo com as leis da Natureza. E se quisermos adentrar ainda mais no assunto, poderemos demonstrar de maneira evidentíssima que é imortal. Como acabamos de demonstrar, a alma é imortal de acordo com as leis da Natureza. Ora, as leis da Natureza são os decretos de Deus revelados à Luz Natural, o que também está assente com evidência pelo que foi dito anteriormente. Enfim, os decretos de Deus são imutáveis, como já o demonstramos. Disso tudo concluímos claramente que Deus deu a conhecer aos homens sua vontade imutável acerca da duração da alma dos homens não apenas pela revelação, mas também pela Luz Natural”. (SPINOZA, *Pensamentos Metafísicos*, Op. cit., p. 36).

forma muito semelhante à que Descartes expõe na sua última obra: *As Paixões da Alma* (*Les Passions de l'âme*)²⁹ ou mesmo na carta de nº 300 a Regius³⁰. Espinosa enfatiza novamente nos *Pensamentos Metafísicos* a liberdade da vontade, dois parágrafos depois:

Deve-se notar que, embora a alma humana seja determinada pelas coisas exteriores para afirmar ou negar, não é determinada a ponto de ser constrangida por elas, mas permanece sempre livre, pois nenhuma coisa tem o poder de destruir a essência dela. Portanto, aquilo que afirma e nega, afirma e nega livremente, como está bem explicado na Quarta Meditação. Se, depois disso, alguém perguntar: por que a alma quer isto e não quer aquilo?, responderemos: porque a alma é coisa pensante, isto é, uma coisa que por sua natureza tem o poder de querer e não querer, de afirmar e de negar, pois é isto ser uma coisa pensante. (SPINOZA, 1663, CM, §12).

Similarmente ao que é dito por Descartes na Quarta Meditação, Espinosa descreve a liberdade da vontade. Com efeito, a teoria cartesiana da vontade é exposta tanto nos PPC quanto nos *Cogitata*. Consequentemente, seguindo Descartes, Espinosa considera na mesma obra que a

vontade é uma faculdade teórica que possui o poder de afirmar, negar, suspender o juízo, salvo em relação às ideias claras e distintas, cujo assentimento é necessário.

Diante da fidelidade ao pensamento cartesiano³¹, poderíamos falar em uma ruptura entre Descartes e Espinosa tanto nos PPC quanto nos *Cogitata*? Apesar da sutil diferença introduzida na parte final dos *Pensamentos Metafísicos*, a nossa posição é de que Espinosa anuncia sua ruptura com Descartes. Essa ruptura será anunciada no penúltimo parágrafo com a afirmação de que “a vontade nada mais é do que a própria mente”:

Há pouco dissemos, até mesmo mostramos claramente, que a vontade nada mais é do que a própria mente quando a chamamos de coisa pensante, isto é, afirmante ou negante. Disso concluímos claramente, considerando apenas a natureza da mente, que tem um poder igual para afirmar e para negar, pois pensar é isto mesmo. [...] se por vontade se entende uma coisa despojada de todo pensamento, concedemos que a vontade é indeterminada por sua natureza. Mas negamos que a vontade seja algo despojado de todo pensamento, e contra isto estabelecemos que é pensamento, ou seja, uma potência para afirmar e para negar, e certamente deve-se entender que é causa suficiente dessa dupla potência. (SPINOZA, 1663, CM, §16).

Espinosa enfatiza que a vontade nada mais é do que a própria mente, afirmação que Descartes nunca chegou a admitir, mesmo em sua carta a Regius. Nessa carta, Descartes quase chega a admitir a existência de uma certa identidade entre a ideia e a volição, porém prefere destacar o caráter voluntário e livre da mente humana através da existência de uma faculdade

29 No art. 17 da obra de 1649 lemos: “Depois de ter assim considerado todas as funções que pertencem somente ao corpo, é fácil reconhecer que nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos, que são principalmente de dois gêneros, a saber: uns são as ações da alma, outros as suas paixões. Aquelas que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas”. (DESCARTES, *As Paixões da alma*. Op. cit., p. 224).

30 Cf. Descartes: “Volição e intelectão não diferem senão como modos de ação diferentes a respeito de objetos diferentes, ou melhor: diferem somente como ação e a paixão numa mesma substância. Pois, a intelectão é propriamente paixão na alma, e a volição é ação; mas como jamais queremos nada, sem termos ao mesmo tempo a intelectão, e quase nunca temos intelectão, sem ter ao mesmo tempo alguma volição, não é fácil por causa disso distinguir nelas ação e paixão” (Descartes. *Correspondence*, Lettre 300. Trad. ADAM, C. et MILHAUD, G., Paris: PUF, 1956, p. 348).

31 Cf. Homero Santiago: “Espinosa é fidelíssimo no expor o cartesianismo, para repetir Meyer, mediante o método praticado em Euclides, e sem embargo perseguirá uma ordem dedutiva que é a das Meditações sem tirar nem pôr”. (SANTIAGO, 2004, p. 117). Apesar da análise de Santiago estender-se apenas até a P4, no que se refere ao conceito de vontade essa fidelidade se estenderá até a identificação da vontade com a mente humana, a qual se caracterizará como a sua ruptura.

da vontade. Espinosa está justamente negando a existência de uma faculdade que seja alheia à própria mente. Porém, como percebemos, Espinosa não quer entrar em polêmicas com o cartesianismo vigente na época e se contenta apenas em enfatizar a identidade entre a vontade e a mente. É importante observarmos que Espinosa já tinha cristalizado os conceitos fundamentais de sua filosofia na elaboração dos PPC e de seu apêndice. Na carta nº 2 de 1661 de sua *Correspondência*, endereçada a Henry Oldenburg, Espinosa marca decididamente a sua distância em relação ao pensamento de Descartes. Tal como nos alertou Meyer, Espinosa aponta em tal carta os erros concernentes à filosofia de Descartes e de Bacon:

O primeiro e maior de seus desvios é o de terem permanecido muito longe do conhecimento das primeiras causas e origem de todas as coisas. O segundo, de não terem conhecido a verdadeira natureza da mente. O terceiro, o de jamais terem conseguido determinar a causa do erro. (SPINOZA, 2010, *Correspondência*, carta 2).³²

Em síntese, não faltavam elementos conceituais para que Espinosa introduzisse, na obra de 1663, o seu próprio pensamento. Porém, a

32 Continuação da Carta 2 escrita em 1661: “Estas causas do erro e outras que indica [as dadas por Bacon] podem ser facilmente reduzidas à causa única fornecida por Descartes: *a de que a vontade humana é livre e mais ampla do que o intelecto* [...]. Sem me preocupar com outras causas do erro, porque são sem importância, mostrarei que essa apresentada acima é falsa, o que ambos teriam facilmente visto se tivessem observado que entre a vontade e esta ou aquela volição há a mesma relação entre a brancura e este ou aquele branco, a humanidade e este ou aquele homem, de sorte que é tão impossível considerar a vontade como causa desta ou daquela volição como considerar que a humanidade é a causa de Pedro e de Paulo. Portanto, como a vontade é apenas um ente de Razão e não pode ser dita causa desta ou daquela volição, e, ademais, como as volições particulares precisam de uma causa para existir, não se pode dizer que sejam livres: *são necessariamente o que são pela causa que as determina*. Enfim, segundo o próprio Descartes, os erros são volições particulares, donde segue-se necessariamente que os erros não são livres, mas determinados por causas externas e não pela vontade”.

identidade entre a vontade e a mente já anuncia a ruptura que irá acontecer entre os dois filósofos nas obras posteriores de Espinosa.

Para Descartes, a causa próxima da vontade é a mente humana, e, como vimos, a mente é uma substância pensante. Porém, Espinosa nega substancialidade à mente humana, pois esta nada mais é do que uma modificação do atributo pensamento (essência da substância infinita, isto é, de Deus). Certamente, a oposição entre o conceito de vontade que será estabelecido pelos dois filósofos tem como fundamento a forma como cada um deles concebe a mente humana, conforme observa Luís Meyer:

Desta sorte, ao asserir isso, como transparece na 4ª parte do Disc. do método e na 2ª Medit. e em outros lugares, Descartes apenas supõe, não prova, ser a *mente* uma substância absolutamente pensante. Ao contrário, nosso autor admite por certo haver na natureza das coisas a substância pensante, nega todavia que ela constitua a essência da *mente* humana, mas estabelece que, do mesmo modo como a Extensão não é determinada por quaisquer limites, tampouco o Pensamento é determinado por quaisquer limites; de forma que tal como o Corpo Humano não existe absolutamente, mas apenas a extensão determinada de modo certo pelo movimento e repouso segundo leis da natureza extensa, assim também a *mente* ou alma não existe absolutamente, mas apenas o pensamento determinado de modo certo pelas ideias segundo as leis da natureza pensante, e ela, conclui-se, dá-se necessariamente quando o corpo humano começa a existir. (MEYER, 1663, PPC, Prefácio).

Então, para esclarecermos a diferença entre o conceito de vontade entre Descartes e Espinosa, será necessário esclarecermos o conceito de mente em ambas as filosofias. Mas veremos que a oposição em relação ao conceito de mente implica entendermos como se estabelece a ordem em ambas as filosofias.

O próprio Descartes, em suas *Respostas às segundas objeções*, nos esclarece que, no modo de escrever dos geômetras, ele distingue a ordem e a maneira de demonstrar. A ordem

utilizada por ele nas *Meditações* foi a geométrica: “a ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem” (Descartes, 1983, p.166). Porém, existem duas maneiras de demonstrar a ordem geométrica, ou pela análise ou pela síntese. Descartes optou pela via analítica (*ars inveniendi*), já que a considerava mais verdadeira e mais própria para ensinar, além de ensinar o método pelo qual a verdade foi descoberta:

A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; de sorte que, se o leitor quiser segui-la e lançar cuidadosamente os olhos sobre tudo o que contém, não entenderá menos perfeitamente a coisa assim demonstrada e não a tornará menos sua do que se ele próprio a houvesse descoberto. (DESCARTES, 1983, p. 166).

Porém, essa via analítica, conforme o próprio Descartes afirma, pode não convencer os leitores “teimosos ou pouco atentos”: ao contrário, a via sintética (*ars demonstrandi*), porque trata justamente das demonstrações, pode manter o leitor mais atento à ordem estabelecida:

A síntese, ao contrário, por um caminho todo diverso, e como examinando as causas por seus efeitos (embora a prova que contém seja amiúde também dos efeitos pelas causas), demonstra, na verdade, claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas, para que, caso lhe neguem algumas conseqüências, mostre como elas se contêm nos antecedentes, de modo a arrancar o consentimento do leitor, por mais obstinado e opiniático que seja; mas não dá, como a outra, inteira satisfação aos espíritos dos que desejam aprender, porque não ensina o método pelo qual a coisa foi descoberta. (DESCARTES, 1983, p. 166).

Podemos perceber que a diferença entre análise e síntese é apenas a maneira de

demonstrar, pois as duas maneiras pertencem à mesma ordem, a ordem geométrica. Conforme observa Marilena Chaui³³, “o século XVII considera a reversibilidade da análise e da síntese como decisiva para a prova matemática. Todavia, esse relação tende a ganhar novos contornos à medida que a análise passa a ocupar lugar proeminente” (Chaui, 1999, p. 353). De fato, Descartes não atribui importância para a via sintética, já que considera que sua aplicação não convém “tão bem às matérias que pertencem à metafísica”.

Assim, como sabemos, a ordem cartesiana estabelece-se a partir da descoberta do seu fundamento: “Penso, logo existo”. Então, por meio da evidência gerada pelas ideias simples,

33 “[...] o lugar fundante ocupado pelo *Cogito* lhe permite dar à análise todo o poder epistêmico, esvaziando a síntese. Com efeito, ao distinguir e rearticular *mathesis* e metafísica, ele pudera, nas *Respostas às Segundas Objeções*, reduzir a distinção entre exposição analítica e sintética à diferença entre ordem da descoberta e ordem de exposição das verdades, retirando da síntese a função principal que Pappus lhe dera, isto é, de prova da análise e demonstração geométrica perfeita. Em contrapartida, justamente porque descobriu o *fundamentum* do saber, Descartes confere à análise autossuficiência probante que, em si mesma, não carece da prova pela síntese, e esta intervém apenas para conferir generalidade à particularidade da solução encontrada. Há, portanto, uma razão epistemológica profunda para o novo papel atribuído à análise e o menosprezo pela síntese, numa metafísica que tem o ser do pensamento como princípio e o encontra no *ego cogito*. [...] Há na verdade, uma outra razão, agora metafísico-teológica, para a escolha da análise por Descartes: nela é possível aplicar com rigor inteiro a *mathesis universalis*, dispondo a série das verdades com ordem e medida, isto é, o nexos ou série das causas (ordem) e as equações para igualar os desiguais (medida), passando do finito ao infinito sem quebra das longas cadeias de razões e preservando a transcendência divina - do *Cogito*, Descartes não passa imediatamente à existência de Deus, mas a um conteúdo encontrado no interior do próprio *Cogito*, a ideia de perfeição, ordenada de maneira a garantir uma medida para a passagem à existência divina. Ao contrário, a síntese não permite passar sem interrupção do infinito ao finito, de Deus às criaturas, pois tal continuidade arruinaria a noção de criação *ex nihilo*: não há medida comum que permita ordenar continuamente uma série que vá da potência infinita de Deus às criaturas, seus efeitos finitos.” (CHAUI, M., Op. cit., p. 352).

ordenando-as a partir deste fundamento, formamos ideias claras e distintas complexas ou compostas. A ordem cartesiana decorre da própria constituição do seu método, como nos demonstra Homero Santiago:

A dúvida e a descoberta do *cógito* e a determinação da própria existência constituem etapas de uma mesma experiência da ordem, à medida em que constituem um exercício de ordenamento. [...] A título de exemplo, que se tome o momento imediatamente posterior ao *cógito*: o leitor contemplará o exercício de ordenar conhecimentos ou dados, dispô-los de modo a que sejam mais facilmente resolvidos, distinguir entre o que pertence ou não a uma essência, evidenciar a própria essência. Ei-lo o método. (SANTIAGO, 2004, p. 103).

É a descoberta da própria essência como uma coisa pensante que levará Descartes a descobrir a existência da faculdade da vontade. Uma vez que, como ele mesmo afirma na Terceira Meditação, a vontade é algo que se acresce além das ideias: “então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos” (Descartes, 1983, §6, p. 101). Essa “coisa”, isto é, esta ação que se acrescenta às ideias é a faculdade da vontade que concorrerá com o intelecto para a produção do juízo. Segundo a análise de Ethel Rocha, na filosofia de Descartes, há apenas um modo do pensamento que não se pode afirmar como representacional:

No caso do *Cogito*, esse conteúdo da representação coincide com o ato do pensamento de representar, o que implica que nessa ideia limite a realidade formal está intrinsecamente ligada a sua realidade objetiva de modo máximo de tal forma que a realidade objetiva não aponta para algo distinto da substância pensante, mas para ela mesma. (ROCHA, 1997, p. 210).

Assim, em Descartes, as ideias apresentam-se “como imagem das coisas”, tais ideias podem ser de substâncias, de atributos ou de

modos. Então, as ideias de substâncias possuem maior grau de ser ou de perfeição do que aquelas dos atributos ou as de modos (seus acidentes), uma vez que as substâncias são concebidas como independentes, enquanto os acidentes como dependentes de uma substância. Quando Descartes parte do *Cogito* como fundamento de sua ordem, ele percebe o pensamento como atributo essencial da substância pensante. “Ora, dizer que o entendimento é o atributo essencial da alma é dizer que a alma é essencialmente um entendimento (ou intelecto)” (Forlin, 2004, p. 39). A mente ou alma torna-se uma substância capaz de produção do seu próprio pensamento, embora Descartes afirme que dependemos de Deus como causa contínua da produção da nossa existência. Porém, não é o caso do intelecto e da vontade, que são atributos da substância pensante, mas não são substâncias que dependam do concurso atual de Deus para serem produzidas³⁴. “Assim, o entendimento, a vontade e todas as formas de conhecer e de querer pertencem à substância que pensa.” (Descartes, 1997, art. 51, p. 45). Uma substância que pensa e que possui o poder de produzir modos de pensar, tais como: duvidar, conceber, afirmar, negar, querer e não querer. Considerando as ideias sob os seus dois aspectos, temos a realidade formal da ideia, uma modificação determinada da substância pensante finita - o ato de representar; e a realidade objetiva, a ideia considerada apenas “como imagem” das coisas que se diferenciam entre si.

Certamente a definição de mente em Descartes decorre da forma como concebe as subs-

34 Cf. Art. 31 dos Princípios: “Como nos enganamos muitas vezes, embora Deus não seja enganador, se desejarmos investigar a causa dos nossos erros e descobrir a sua origem a fim de corrigir, é preciso atendermos a que não dependem tanto do nosso entendimento como da vontade, e que não são coisas [ou substâncias] que tenham necessidade do concurso atual de Deus para serem produzidas”. (DESCARTES, Op. cit., p. 38).

tâncias, uma vez que a substância é uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir. A metafísica cartesiana admite a existência de apenas três substâncias: a substância não criada infinita (Deus), que cria as outras duas substâncias: *res cogitans* e *res extensa*, que possuem cada uma um atributo principal que constitui as suas essências e pelo qual são concebidas e conhecidas (pensamento e extensão). Porém, o nome de substância não é unívoco relativamente a Deus e às outras criaturas, já que “só Deus é assim e não há nenhuma coisa criada que por um só momento possa existir sem ser apoiada e conservada pelo seu poder” (Descartes, 1997, art. 51, p. 45). Apesar de toda a dependência substancial das criaturas a Deus, Descartes não hesita em atribuir à substância pensante completa independência na produção de seus modos. A alma humana ou o espírito é uma pura substância pensante e, visto que não é composta de quaisquer acidentes corporais, tais como a divisibilidade, daí decorre que é imortal por sua própria natureza.

Todavia, a ordem geométrica sintética (*ars demonstrandi*) percorrida por Espinosa na elaboração dos PPC, também será utilizada na *Ética (Ethica)*, sua principal obra. Além da *Ética*, publicada somente em 1677 juntamente com sua *Opera Posthuma*, Espinosa escrevera uma outra obra, o *Breve Tratado (Korte Verhandeling)*, entre os anos de 1656 e 1662³⁵, mas publicada somente em 1862. Assim, tanto na *Ética* quanto no *Breve Tratado*, Espinosa inicia a ordem de

35 Cf. Marilena Chaui: “Começamos, porém, lembrando que, escrito antes da *Ética*, o *Breve Tratado* pertence ao período em que Espinosa vivia em Amsterdã e Rijnsburg, isto é, na época de constituição e florescimento do Círculo de Espinosa, entre 1656 e 1662.” (SPINOZA, B. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio Marilena Chaui; Introd. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu; Trad. e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 14).

sua filosofia partindo da ideia de Deus; o que para Descartes era o ponto de chegada, para Espinosa é o seu ponto de partida, como nos sublinha Gilson:

Espinosa sabe entretanto que o filósofo deve tomar seu ponto de partida onde Descartes tinha encontrado seu ponto de chegada, e é com toda verdade que ele pode dizer a fala que Tschirnhaus relatou: a escolástica começa pelas coisas, Descartes começa pelo pensamento; no meu caso, eu começo por Deus. (GILSON, 1930, p. 315).

A *Ética* segue estritamente a ordem e via de demonstração geométrica sintética, tal como o *Breve Tratado*, apesar desta última não seguir a via analítica, pelo menos do ponto de vista cartesiano, mas já contém um pequeno apêndice geométrico na ordem sintética. A consequência dessa formulação é a de que Deus é a única substância existente, anterior a todos os seus acidentes.³⁶

É por esse motivo que na primeira definição, na abertura da primeira parte da *Ética*,

36 Cf. o belíssimo escólio da P10 da parte II: “Todos, por certo, devem conceder que sem Deus nada pode ser nem ser concebido. Pois todos reconhecem que Deus é a causa única de todas as coisas, tanto da essência quanto da existência delas, isto é, Deus não apenas é causa das coisas segundo o vir-a-ser, como dizem, mas também segundo o ser. Ora, ao mesmo tempo, a maioria dos homens diz pertencer a essência de uma coisa isso sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida; e por isso creem ou que a natureza de Deus pertence à essência das coisas criadas, ou que as coisas criadas podem, sem Deus, ser ou ser concebidas, ou, o que é mais certo, não são minimamente coerentes consigo próprios. A causa disso creio ter sido que não se ativeram à ordem do Filosofar. Pois a natureza divina, que deviam contemplar antes de tudo, já que é anterior tanto por conhecimento quanto por natureza, acreditaram ser a última na ordem do conhecimento, e as coisas chamadas objetos dos sentidos, as primeiras; donde ocorreu que, enquanto contemplavam as coisas naturais, em nada tenham pensado menos do que na natureza divina, e quando depois dirigiram o ânimo para a contemplação da natureza divina, em nada puderam pensar menos do que em suas primeiras ficções sobre as quais haviam construído o conhecimento das coisas naturais, dado que aquelas em nada podiam ajudar para o conhecimento da natureza divina; e por isso não é de admirar que a cada passo tenham caído em contradição” (SPINOZA, *Ética*. [Trad. em andamento]).

intitulado *De Deus*, Espinosa introduz o conceito de *causa sui*: “Por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (EIDef1). Se nos perguntarmos pela existência de um ser no universo que não dependa de nenhum outro para ser concebido, logo pensamos em um ser que não foi causado por outro, um ser cuja potência para existir não dependa de nenhum outro ser no universo para ser o que é. “Por isso *causa sui* significa que um ser simples, perfeito e positivo não recebe de nenhum outro a existência porque a contém em sua própria essência” (Chaui, 1999, p. 767). Em razão dessa essência, que é potência de existir e de agir, Espinosa identifica essência e natureza como uma só mesma atividade, ou seja, elas são idênticas, e sua relação não é senão uma unidade. “Por conseguinte, é causa de si o que é causa eficiente interna de sua própria existência, causa radical ou principal porque não causa ações e operações de um existente, mas é ação de existir” (Chaui, 1999, p. 787). É causa eficiente de si mesmo, que se autoproduz, causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas, e ao causar-se a si mesmo, causa a existência e a essência de todos os seres do universo.

Seguindo a apresentação dedutiva das definições na parte I da *Ética*, Espinosa estabelece o conceito de finito na segunda definição: “É dita finita em seu gênero essa coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza” (EIDef2). A terceira definição recai sobre o conceito de substância: “Por substância entendo isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (EIDef3). Ou seja, o que define uma substância é ser em si e ser concebido por si, o que nos remete à definição de *causa sui*. Na quarta definição, Espinosa

aprofunda a definição de substância: “Por atributo entendo isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.” (EIDef4). Estando demonstrado que o atributo é o que constitui a essência da substância, a demonstração nos remete novamente à *causa sui*, o que é em si e concebido por si. Ou seja, a substância e os atributos são a mesma coisa que pode ser designada por nomes diferentes. A quinta definição diferencia o que é a essência da substância e o que são as suas afecções: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido” (EIDef5). O modo, por ser uma afecção produzida pelos atributos da substância, não pode ser causa de si, já que não constitui a essência da substância. A substância é anterior por natureza a suas afecções (causa) e os modos serão posteriores (efeitos) e exprimirão a potência dos infinitos atributos da substância.

Portanto, chegamos à conclusão de que similarmente ao que é dito por Descartes na Quarta Meditação, Espinosa descreve a liberdade da vontade. Com efeito, a teoria cartesiana da vontade é exposta tanto nos PPC quanto nos *Cogitata*. Porém, diferentemente de Descartes, em decorrência da via de demonstração geométrica escolhida por Espinosa fica patente que a mente humana não é substância e o atributo pensamento não pertence a sua essência. De fato, esse ponto de partida traz uma outra abordagem ao conceito de vontade na filosofia de Espinosa. Como vimos, a vontade é considerada como a própria mente, afirmação que Descartes nunca admitiu. A ruptura constitui-se mais sobre o conceito de mente do que propriamente sobre o conceito de vontade. Destarte, será pelas opções distintas em relação à ordem de investigação geométrica, a analítica em Descartes e a sintética em Espinosa, que o conceito de mente inverterá

as consequências de ambas as filosofias em relação ao conceito de liberdade. Concluímos que a identidade entre vontade e mente já anunciava a ruptura que iria acontecer entre os dois filósofos nas obras posteriores de Espinosa.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, R. *Correspondence*. Trad. C. Adam et G. Milhaud. Paris : PUF, 1956.

_____. *Discurso do método, Meditações metafísicas; Objeções e respostas; As paixões da alma, Cartas*. Tradução de Jacob Guinsburgh e Bento Prado Jr., prefácio e notas de Gérard Lebrun, introdução de Gilles-Gaston Granger, vida e obra de José Américo Pessanha. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1983.

_____. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

SPINOZA, B. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio Marilena Chaui, Introd. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu, Trad. e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *Correspondence*. Traduction, présentation, notes, dossier, bibliographie et chronologie par Maxime Rovere. Paris: Garnier-Flammarion, 2010.

_____. *Ética*. Tradução do Grupo de estudos espinosanos {em andamento}.

_____. *Princípios da Filosofia de René Descartes: demonstradas à maneira geométrica*. Trad. em andamento. Amsterdã, João Riewerts, 1663.

_____. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad., Introdução e notas de Lívio Teixeira, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CAMPOS, de Almeida M. “A concepção cartesiana da liberdade nos Princípios da Filosofia”. In: *Cadernos espinosanos*, vol XXIII, São Paulo, 2010.

CHAUÍ, M, de S. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo, Companhia das letras, 1999.

_____. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo. Companhia das Letras. 2011.

GILSON, E. *Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930.

LEVY, Lia. “9 de fevereiro de 1645. Os ‘novos’ rumos da concepção cartesiana de liberdade”. São Paulo: *Revista discurso editorial*. nº 31, 2000.

PRELORENTZOS, Yannis. “Volonté et liberté : de Descartes

à Spinoza à travers les Principes de la philosophie de Descartes et les Pensées métaphysiques”. In : *Les pensées métaphysiques de Spinoza*. Paris: Sorbonne, 2004.

ROCHA, E. M. “O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 2, 1997, p. 203-217.

SANTIAGO, H. *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*, São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2004.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo, Brasiliense, 1990.

