**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JUAREZ LOPES RODRIGUES

**Identidade entre ideia e volição:
a crítica à imagem do livre-arbítrio em Espinosa**

(versão corrigida)

São Paulo

2013

JUAREZ LOPES RODRIGUES

**Identidade entre ideia e volição:
a crítica à imagem do livre-arbítrio em Espinosa**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva.

(versão corrigida)

São Paulo

2013

Para Fábria,
minha constante causa externa de alegria.

“Ratione tamen velle uti videris, meque rogas, quomodò sciam meam Philosophiam optimam esse inter illas omnes, quae unquam in mundo doctae fuerunt, etiamnum docentur, aut unquam imposterum docebuntur? quod profectò longè meliori jure te rogare possum. Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam; sed veram me intelligere scio. Quomodò autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres Angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, & hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum, nec spiritûs immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: est enim verum index sui, & falsi” (Spinoza, Carta 76 a Albert Burgh).

“Queres, entretanto, raciocinar e me perguntas como sei que minha Filosofia é a melhor entre todas as que já foram, são e serão ensinadas no mundo. Tenho eu mais razão para perguntar-te de onde o concluíste. Não pretendo haver encontrado a melhor Filosofia, mas sei que conheço a verdadeira. A ti de perguntar como o sei. E a mim de te responder: da mesma maneira como sabes que os três Ângulos de um Triângulo são iguais a dois retos. E que ninguém diga que isto não basta, desde que tenha um cérebro sadio e não sonhe com espíritos imundos que nos inspirariam ideias falsas semelhantes às verdadeiras, pois o verdadeiro é índice de si mesmo e também do falso.” (Trad. Marilena Chaui, *A nervura do real*, p. 600)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a minha esposa pelo carinho, apoio, paciência e companheirismo em todos esses anos. Decerto, sem a sua ajuda a concretização desse trabalho não seria satisfatória, talvez o processo de produção de um intelectual orgânico, sempre em via de se fazer, já teria caído por terra. Aos meus pais e irmãos que nunca me deixaram esquecer de que nossa história é o melhor método de interpretação da realidade.

Ao meu orientador Luís César Guimarães Oliva por me aceitar como seu orientando desde a Iniciação Científica, sua competência e modelo de conduta ética são sempre inspiradores.

Agradeço à professora Marilena Chaui pela participação no exame de qualificação e na defesa dessa dissertação, a sua presença sempre presente como fonte de inspiração em relação aos estudos espinosanos não poderia deixar de estar presente no coroamento desse trabalho.

Ao professor Cristiano Novaes de Rezende por aceitar a participação na banca de defesa e pelo debate por meio de seus trabalhos acadêmicos. Ao professor Homero Santiago pela participação e preciosas sugestões e críticas quanto ao exame de qualificação.

Gostaria de agradecer a todos os professores da USJT, instituição onde iniciei meus estudos filosóficos. Em especial, ao professor Paulo Jonas de Lima Piva que pela sua paixão orgânica pela filosofia me contaminou. “Companheiro do agir sem esperança”, sou grato por ter compartilhado estudos com um intelectual tão autêntico.

Aos professores do departamento de Filosofia que contribuíram ao longo desses anos com a minha formação. Ao grupo de estudos espinosanos que me acolheu e no qual tenho o privilégio de conviver e participar. Não poderia deixar de agradecer as secretárias do departamento pela simpatia e auxílios inestimáveis.

À Capes, pelo apoio financeiro concedido ao longo dessa pesquisa.

RESUMO

O escopo dessa dissertação é explicitar, na medida do possível, as críticas formuladas por Espinosa em relação a Descartes, notadamente em sua doutrina do livre-arbítrio. Compreendendo a noção de livre-arbítrio cartesiano, tentaremos precisar a ruptura existente entre os dois filósofos. Analisaremos na *Ética* e no *Tratado da emenda do intelecto* a concepção da natureza da ideia e a sua distinção entre ideias adequadas e inadequadas, o que nos levará à sua crítica da faculdade da vontade livre. Essa análise se deterá especialmente na identificação que Espinosa realiza entre ideia e volição, sendo a ideia concebida como um ato de afirmação ou negação, de modo que a volição é constitutiva da ideia. É em virtude dessa identidade que Espinosa afirmará que o verdadeiro e o falso não se referem a um juízo exterior às ideias, mas a um juízo que opera internamente, nas próprias ideias. Com essa análise, tentaremos evidenciar que a identidade entre ideia e volição não elimina o caráter voluntário da ação cognitiva do homem na filosofia espinosana. A crítica de Espinosa em relação ao conceito de vontade, entendida como uma faculdade abstrata, isto é um universal abstrato, visa a romper com a ideia de que a vontade é absolutamente livre. A vontade deixa de ser a faculdade que afirma a liberdade entre contrários e torna-se a afirmação da livre necessidade. É essa concepção de uma faculdade universal e abstrata que acarretará ilusão do livre-arbítrio.

Palavras-chave: livre-arbítrio - intelecto - vontade - ideia - volição - Espinosa.

RÉSUMÉ

Le but de cette dissertation est d'explicitier, autant que possible, les critiques formulées par Spinoza par rapport à Descartes, en particulier sa doctrine du libre arbitre. En comprenant la notion cartésienne de volonté libre, nous essayons de préciser la rupture existante entre les deux philosophes. Nous analyserons dans l'*Étique* et dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* la conception de la nature de l'idée et sa distinction entre des idées adéquates et inadéquates, qui nous conduira à sa critique de la faculté de la volonté libre. Cette analyse se fonde en particulier sur l'identification que Spinoza fait entre l'idée et volition, étant l'idée conçue comme un acte d'affirmation ou de négation, de sorte que la volition est constitutive de l'idée. C'est en vertu de cette identité que Spinoza affirmera que le vrai et le faux ne se réfèrent pas à un jugement extérieur aux idées, mais à un jugement qui opère intérieurement, dans les idées elles-mêmes. Avec cette analyse, nous essaierons de montrer que l'identité entre l'idée et volition n'élimine pas le caractère volontaire de l'action cognitive de l'homme dans la philosophie spinoziste. La critique de Spinoza à la notion de volonté, comprise comme une faculté abstraite, c'est à dire, un universel abstrait, vise à rompre avec l'idée que la volonté est absolument libre. La volonté cessera d'être la faculté qui affirme à partir de l'indétermination entre contraires et deviendra l'affirmation de la libre nécessité. Par contre, c'est la conception d'une faculté universelle et abstraite qui donnera lieu à l'illusion du libre arbitre.

Mots-clés: libre arbitre - intellect - volonté - idée - volition - Spinoza.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo I - A concepção de livre arbítrio em Descartes	15
i - Um Método para bem julgar	17
ii - Ideias claras e distintas	35
Capítulo II - O início da ruptura entre Espinosa e Descartes	40
i - Ruptura nos Princípios da Filosofia Cartesiana?	41
ii - A ruptura nos Pensamentos Metafísicos	49
Capítulo III - Identidade entre ideia e volição	60
i - A ruptura definitiva com o voluntarismo cartesiano	60
ii - O núcleo da crítica	67
iii - Respostas às possíveis objeções à Doutrina de Espinosa	78
Capítulo IV - A produção das ideias no <i>Tratado da Emenda do Intelecto</i>	91
i - Os modos de conhecimento	92
ii - O dinamismo epistemológico da ideia	102
iii - O verdadeiro Método para bem julgar	111
iv - A produção das ideias fictícias	116
v - A produção das ideias falsas	122
vi - A produção das ideias duvidosas	129
vii - A formação do conceito	133
Capítulo V - A imagem ou ilusão do livre-arbítrio	142
i - Imanência e liberdade	142
ii - A unidade do corpo e da mente	152
Conclusão	165
Referências bibliográficas	169

Introdução

A ideia de livre-arbítrio é uma das mais controversas e disputadas entre os conceitos elaborados pelos filósofos e teólogos ao longo da História da filosofia. O nosso esforço nesta dissertação é o de tentar esclarecer este conceito num momento preciso dessa História: o Grande Racionalismo. Nesse momento, o que se destaca é a confiança nas capacidades e nos poderes da razão quanto ao conhecimento das coisas, desde a Natureza que nos cerca até a sua causa primeira, isto é, Deus. Assim, a possibilidade desse conhecimento envolve entendermos qual é o sistema de causalidade que subjaz a esta estrutura de que os homens fazem parte. É isso que impõe a necessidade de investigarmos a formulação da ideia de livre-arbítrio, já que esta ideia, sendo ou não verdadeira, depende da união ou separação do homem, seja em relação à Natureza, seja em relação à Causa Primeira.

Herdeiros de uma concepção mecanicista¹ de Natureza, cujo funcionamento adequado pode ser plenamente conhecido, o Grande Racionalismo utiliza o modelo lógico matemático para apreensão dessa estrutura. Esta concepção se inicia com Galileu, que tem como objetivo desvendar o “livro do mundo”, cuja estrutura está escrita em caracteres matemáticos. O lugar privilegiado de nosso debate ocorre no século XVII, entre René Descartes e Benedictus de Spinoza (doravante Espinosa): sendo o primeiro, um apologista da ideia de livre-arbítrio; enquanto o segundo, crítico dessa ideia. Veremos que a relação que Espinosa estabelece inicialmente com Descartes é quase “umbilical”, porém, a ruptura entre as duas filosofias tem como consequência concepções distintas de liberdade.

¹ “Entende-se por explicação mecanicista a que utiliza exclusivamente o movimentos dos corpos, entendido no sentido restrito de movimento espacial. Nesse sentido, é mecanicista a teoria da natureza que não admite outra explicação possível para os fatos naturais, seja qual for o domínio a que eles pertençam, além daquela que os interpreta como movimentos ou combinações de movimentos de corpos no espaço.” (ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 755).

A concepção cartesiana de liberdade envolve a ideia de livre-arbítrio, que é inseparável da cisão entre Deus e o homem. A ideia de livre-arbítrio não pode ser concebida sem uma ação da vontade como uma faculdade essencialmente livre capaz de autodeterminação. Para o pensador francês, a vontade é livre para realizar todas as suas operações de afirmação e determinação, de tal modo que livre e voluntário tornam-se termos sinônimos. A vontade torna-se um poder de imperar sobre as suas decisões e paixões de tal forma que pode adquirir um poder absoluto sobre elas (*imperium absolutum*). Esse poder absoluto e ilimitado da vontade chega a ser considerado infinito. Na História da filosofia, esse valor excessivo atribuído ao caráter voluntário da ação humana aparece apenas no materialismo estóico. Para os estóicos, a *boulêsis* era o desejo acompanhado de razão, que foi traduzido por Cícero pelo termo *voluntas*, derivado da filosofia aristotélica². Porém, nem Aristóteles, e com ele toda filosofia escolástica, nem Santo Agostinho, que dedicou a juventude e a maturidade para esclarecer o conceito, atribuíram um valor absoluto para a vontade.³ Uma outra identificação possível seria com o pelagianismo⁴, que atribuía um caráter

² Cf. Voelke: “É a Cícero que devemos a definição mais completa de *boulêsis*: ‘Desde que se apresente a imagem de uma coisa, qualquer que ela seja, que pareça boa, a natureza mesma nos impele a tentar atingi-la. Quando essa tendência procede com constância e sabedoria, os estóicos a chamam *boulêsis* - quanto a nós, nós chamamos *voluntas*. Eles pensam que ela se encontra apenas no sábio, e dando a seguinte definição: a *voluntas* é um desejo acompanhado de razão’. [...] A concepção estóica da *boulêsis* deriva manifestamente de Aristóteles. Este aqui define, de fato, essa tendência ao mesmo tempo como um desejo racional e como um desejo do bem. Esse bem é para ele um fim, dito de outro modo um bem futuro, do qual a aquisição necessita o envolvimento prévio de diversos meios”. (VOELKE, ANDRÉ-JEAN. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973, p. 57-8.

³ Marco Zingano reconstitui uma noção de vontade em Aristóteles e a contrapõe à noção moderna de vontade que não existia entre os gregos: “Apesar do avanço obtido por Aristóteles na caracterização da ação humana, tudo isto está ainda muito incipiente e obviamente aquém de uma doutrina madura da vontade, que se exprimirá muito mais tarde, com o pensamento cristão”. [...] Porém, toda doutrina da vontade deve satisfazer a exigência de uma instância ativa mediante a qual o sujeito autonomamente refrete e escolhe entre seus desejos: “Se olharmos mais atentamente à tese de Aristóteles, creio que se pode mostrar que há três tipos de conhecimentos envolvidos aqui. Primeiramente, há (i) um elemento cognitivo na apreensão de algo (um particular) a um certo título (como um bem ou como um mal). Em segundo lugar, há um conhecimento (ii) das circunstâncias nas quais ocorre a ação, em função do qual o ato se torna voluntário ou involuntário. Em terceiro e último lugar, há (iii) uma deliberação a propósito dos meios para obter o fim buscado. Mediante a distinção destes três conhecimentos envolvidos na ação, Aristóteles elabora, creio eu, uma doutrina da vontade bastante forte”. (ZINGANO, M. “Deliberação e Vontade em Aristóteles” in *Estudos de Ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 195). Entretanto, o reconhecimento do fenômeno da acrasia como o conflito entre desejos contrários anuncia a fraqueza em relação à vontade, pois nesse caso, o agente não possui a capacidade de refletir sobre os desejos contrários e escolher autonomamente entre eles.

austero à questão do livre-arbítrio. Apesar das semelhanças e divergências, Descartes é considerado o fundador da modernidade, sendo inegável a contribuição do seu pensamento para a contemporaneidade. Daí a importância de nos aventurarmos a desvendar o emaranhado de conceitos e pressupostos envolvidos nessa noção fundamental. A principal questão que norteia essa dissertação é: será que o livre-arbítrio é uma propriedade da natureza humana ou será que é apenas uma imagem, um ente da imaginação?

Em contrapartida, a concepção espinosana de liberdade envolve a ideia de livre necessidade que resulta na união entre Deus ou Natureza e o homem. O filósofo nos apresenta uma concepção de difícil compreensão, porque foge dos cânones da tradição filosófica. Espinosa entende que somente Deus pode ser considerado como causa livre de suas ações, pois somente Ele é causa de si mesmo. O homem é um ser que depende de Deus para existir; por esse motivo, jamais poderia ser considerado causa livre de suas ações. Porém, essa ausência de livre-arbítrio não impede que ele possa conhecer a ordem causal da Natureza inteira. A liberdade deixa de ser entendida como indeterminação e, apenas pelo conhecimento o homem poderá alcançar a sua própria liberdade, que não se opõe ao conceito de necessidade. A ideia de livre-arbítrio torna-se apenas uma imagem que pretende explicar a contingência na Natureza, que na verdade não é mais do que a ignorância em relação às causas que a determinam. Entretanto, a ideia de livre-arbítrio, além de figurar entre os cânones religiosos da tradição ocidental, permeia todo nosso sistema de leis e condutas morais. Será possível pensar uma sociedade em que essa imagem do livre-arbítrio, até então essencial para atribuir responsabilidade aos homens, deixe de ser protagonista?

⁴ Cf. Peter Brown: “Como muitos reformadores, os pelagianos depositaram no indivíduo o peso assustador da liberdade completa: ele era responsável por todos os seus atos; portanto, todo pecado só podia ser um ato deliberado de desprezo por Deus. [...] A controvérsia pelagiana pode ser apresentada como a fase final e conclusiva do longo debate entre o cristianismo e a cultura clássica. Há ainda uma ampla convicção de que a vitória da ideia agostiniana da graça sobre a ideia pelagiana da liberdade (com suas raízes no pensamento estóico clássico) marcou o fim do mundo antigo na Europa Ocidental”. (BROWN, P. *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 434 e 610).

Dedicaremos o primeiro capítulo a uma análise da filosofia cartesiana, tentando realçar os conceitos que o levaram a priorizar a ideia de livre-arbítrio. Veremos que Descartes utiliza o método matemático para legitimar as operações pelas quais podemos aprender a distinguir o verdadeiro do falso. As ideias são percepções ou intelecções, modos de pensar que se diferenciam dos outros modos pela forma como se apresentam à consciência por meio da representação. A falsidade ou o erro são entendidos como a afirmação ou negação desse conteúdo da ideia que não possui fundamento e não corresponde a nenhuma realidade exterior à consciência. Para a produção do juízo, Descartes afirma a existência de duas faculdades que concorreriam para produzi-lo: o intelecto e a vontade. O intelecto é entendido como uma faculdade totalmente passiva⁵, enquanto a vontade é a faculdade ativa ou o princípio do julgamento. É através da faculdade da vontade ou livre-arbítrio que a liberdade e a explicação do erro estão garantidas. Mas, será que é possível atribuir um papel e um caráter distinto entre a mente e essas faculdades?

Quanto ao segundo capítulo, abordaremos a interpretação de Espinosa em relação à filosofia cartesiana. Espinosa foi considerado, senão o melhor, um dos maiores intérpretes da filosofia cartesiana. Nos aprofundaremos na análise da concepção cartesiana de liberdade, pois, apesar de ser demasiadamente conhecida, não é menos controversa e paradoxal. Tentaremos enfatizar as nuances de graus de liberdade: tanto a liberdade como poder dos contrários, quando nos determinamos pelas coisas em que somos indiferentes; como a liberdade como espontaneidade, quando somos inclinados pela percepção do verdadeiro ou do bem. Através da sua exposição geométrica da filosofia cartesiana, tentaremos identificar indícios da ruptura de Espinosa com o pensamento cartesiano. Nesse capítulo, abordaremos

⁵ Ao longo da dissertação tentaremos deixar evidente que Descartes não entende a passividade do intelecto tal como os escolásticos (gênero/espécies/universais), mas trata-se de evidenciar que o intelecto não produz as ideias inatas (cujo autor é Deus), nem as adventícias (oriundas do mundo exterior). A atividade da mente será realizada apenas na criação das ideias fictícias cuja combinação será realizada pela faculdade da vontade. Isto é, o sujeito pensante somente é o autor, ou seja, causa de seus juízos, seja para combinar ideias pré-existentes, seja para afirmar o seu valor objetivo. Essa concepção que o levará a caracterizar a ideia como representação.

em nossa análise os *Princípios da Filosofia de René Descartes* e os *Pensamentos Metafísicos* de Espinosa. Veremos que a ruptura constitui-se mais sobre o conceito de mente do que propriamente sobre o conceito de vontade. Com efeito, 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 filosofias em relação ao conceito de liberdade.

Com o intuito de compreender a crítica de Espinosa em relação ao conceito de faculdade da vontade, o terceiro capítulo versará sobre as proposições P48 e P49 da parte II da *Ética*. As duas proposições são formuladas com o objetivo de denunciar a passividade tanto do intelecto quanto das ideias cartesianas. Espinosa critica a ideia abstrata de faculdades absolutas, uma vez que somente Deus pode ser considerado causa livre. O filósofo entende que tais faculdades são inteiramente fictícias ou “entes metafísicos” que formamos quando comparamos o que há de comum entre as particularidades das ideias. Trata-se de afastar a explicação do juízo envolvendo o recurso de duas faculdades distintas da mente. A tese fundamental de Espinosa é a identidade entre ideia e volição. Isso significa que toda volição, seja de imaginação, seja de intelecção, pertence à essência da respectiva ideia. Em virtude dessa identidade entre a volição e a ideia, Espinosa afirmará que o verdadeiro e o falso não se referem ao juízo como ação independente das ideias, mas à própria natureza das ideias. Além disso, analisaremos as possíveis objeções formuladas por Espinosa em relação a sua própria doutrina da vontade e veremos que ela possui um caráter positivo quando a identificamos com o intelecto.

Já com os conceitos cristalizados, pela via sintética da *Ética*, em relação ao conceito de vontade, no quarto capítulo analisaremos a via analítica do *Tratado da Emenda do Intelecto*. Partindo do mesmo ponto que Descartes, isto é, do pensamento, poderemos identificar o ponto preciso de ruptura entre os dois filósofos. Será através da análise do

método e da teoria do conhecimento, pela dinâmica da ideia verdadeira, ou ideia da ideia, que entenderemos os conceitos de essência formal e essência objetiva em Espinosa. Como resultado, identificaremos o distanciamento de Espinosa em relação aos conceitos de realidade formal e realidade objetiva em Descartes. Por conseguinte, identificaremos tanto os conceitos de essência formal e volição como os de essência objetiva e ideia. É através dessa identidade que compreenderemos que fora da ideia não existe afirmação, nem negação nem vontade alguma. Além disso, percorreremos o Tratado para marcar a separação entre imaginação e intelecto e as regras necessárias para uma legítima definição.

Por fim, o último capítulo abordará o conceito de livre necessidade e apontará a crítica do livre-arbítrio, que, como veremos, não é senão uma ilusão. Constataremos que Espinosa não admite qualquer possibilidade de uma livre decisão da mente, mesmo naqueles casos em que a experiência do livre-arbítrio seria aparentemente inegável. Para entendermos essa crítica, será necessário compreendermos que Espinosa não admite relação causal entre a mente e o corpo. Deteremo-nos tanto na definição dos afetos primitivos de alegria, tristeza e desejo, quanto nas definições de vontade, apetite e ímpeto. Veremos que essa ilusão ou imagem que formamos do livre-arbítrio ocorre porque julgamos as coisas mais pelos afetos do que pelas ideias claras e distintas. Tentaremos fundamentar a conclusão de que o conceito de vontade é imprescindível para entendermos tanto as paixões quanto as ações do homem.

I - A concepção de livre-arbítrio em Descartes

A questão do juízo parece ser a primeira preocupação epistemológica que impulsionara Descartes a redigir a sua primeira grande obra, *Regras para a direção do espírito* (*Regulae ad directionem ingenii*), provavelmente redigida antes de 1629⁶. Apesar de ser uma obra incompleta, as primeiras quatro regras esclarecem-nos a importância do juízo para a fundamentação da ciência no projeto cartesiano de reconstrução do saber.⁷ Já na primeira regra, a preocupação é evidente: “A finalidade dos estudos deve ser a de dirigir o espírito para que ele produza julgamentos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que a ele se apresente”⁸. Nessa regra, Descartes aborda a necessidade de se pensar a unidade das ciências, pois todas elas estão conectadas umas às outras, sendo mais fácil apreendê-las no conjunto do que isolá-las do todo. Uma vez que alguém almeje buscar seriamente a verdade, ao invés de escolher o estudo de uma ciência em particular, deverá empreender os esforços em ampliar a luz natural de sua razão para que “o entendimento mostre à sua vontade o partido a tomar”⁹. Para Descartes, as particularidades das ciências isoladas nos afastam mais do caminho reto na procura da verdade do que uma finalidade geral que é a direção do bom senso ou sabedoria universal¹⁰.

⁶ Cf. Beyssade: “Esta obra inacabada só será publicada no seu texto original em 1701, mas será conhecida por certos pensadores após a morte de Descartes, em particular Arnauld e Nicole, que a utilizaram na segunda edição da Lógica de Port-Royal, de Leibniz e talvez de Malebranche.” (BEYSSADE, M. *Descartes*. Trad. Fernanda Figueira. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 15).

⁷ A importância de citar as primeiras regras da *Regulae* é atestada por Marion: “As *Regulae* não encontram nenhuma genealogia no pensamento cartesiano porque, parece-nos, elas são a sua gênese”. (MARION, J. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Trad. Armando Pereira de Silva e Tereza Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1975, p. 24).

⁸ DESCARTES. *Regras para a direção do espírito* in *Descartes: obras escolhidas*. Org. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. Prefácio e notas Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 405.

⁹ Idem, *Ibidem*, p. 407.

¹⁰ Cf. Verbetes razão: Chama-se razão, no homem, a potência de distinguir o falso do verdadeiro e de agir de acordo com essa percepção. Como simples capacidade de discernir o verdadeiro, a razão não se distingue do que Descartes chama de bom senso (*bona mens*).” (BUZON, F.; KAMBOUCHNER, D. *Vocabulário Descartes*. Trad. Claudia Berlinder. São Paulo: WMF Martins Fontes, p. 71).

A segunda regra reduz o campo de aplicação ao qual o juízo deverá empreender-se: “É preciso ocupar-se apenas com objetos de que nosso espírito parece capaz de adquirir um conhecimento certo e indubitável”¹¹. A dúvida não nos torna mais sábios; por essa razão, Descartes afirma que devemos nos ocupar apenas com objetos simples que permitam distinguir o verdadeiro do falso de forma que possamos dar assentimento somente àqueles perfeitamente conhecidos e dos quais não podemos duvidar. Nessa regra, em que a certeza constitui-se como a “única modalidade epistemológica aceitável”¹², Descartes elimina qualquer possibilidade de assentir a opiniões prováveis, já que, com base em tais opiniões, não poderíamos adquirir um conhecimento perfeito em qualquer ciência. Os paradigmas das ciências para Descartes são a aritmética e a geometria, que são isentas de falsidade e de incerteza, já que tratam de objetos puros e simples. Tais ciências não admitem nada que seja incerto ou duvidoso. O interesse por elas ocorre porque enunciam verdades certas e aplicam um método matemático que permite que atinjam a certeza sobre todas as suas proposições.

Mas, como adquirir juízos firmes e sólidos ao invés de apenas conjecturas sobre a verdade das coisas? Para tanto, Descartes desqualifica o incerto e o provável: “Sobre os objetos propostos ao nosso estudo, é necessário procurar não o que os outros pensaram ou o que nós mesmos conjecturamos, mas aquilo de que podemos ter uma intuição clara e evidente, ou o que podemos deduzir com certeza”¹³. Essa terceira regra tem como objetivo enumerar os atos pelos quais o intelecto adquire o conhecimento das coisas sem qualquer equívoco: a intuição e a dedução. Descartes compreende a intuição como uma operação do intelecto, que exclui o testemunho mutável dos sentidos ou enganador da imaginação. Para ele, a intuição é a “concepção firme de um espírito puro e atento que nasce apenas da luz da

¹¹ DESCARTES, Op. cit., p. 407.

¹² MARION, J., Op. cit., p. 49.

¹³ DESCARTES, Op. cit., p. 410.

razão”¹⁴. Já a dedução é uma operação de conclusão do intelecto mediante certas verdades conhecidas com certeza. “A dedução é um encadeamento contínuo de intuições, e distingue-se da intuição pela sucessão e o movimento do pensamento que implica.”¹⁵ Diante desses pressupostos, Descartes anuncia a quarta regra: “O método é necessário para a procura da verdade”¹⁶. A importância do método está justamente na facilidade de sua aplicação, pois quem observa as suas regras aprende a distinguir o verdadeiro do falso, ele é “produtor de certeza”¹⁷. O método deverá guiar o juízo na aplicação das operações de intuição e dedução, sem as quais, não se poderia chegar ao conhecimento certo de todas as coisas. Descartes não inventa um método, ele somente aplica o método matemático àquilo que há de mais fundamental: a ordem e a medida.¹⁸ “O método não ensina estas operações propriamente ditas: o seu exercício é natural, elas manifestam o poder de julgar bem, quer dizer, de distinguir o verdadeiro do falso, chamado bom senso ou razão, que o espírito tem por natureza.”¹⁹ Esse método é o da matemática universal (*mathesis universalis*), que utiliza a certeza como o denominador comum dessas ciências para aplicá-lo a todos os objetos do conhecimento.

i - Um método para bem julgar

Como resultado, percebemos nessas primeiras regras das *Regulae* a necessidade de se desenvolver um método para bem julgar, aliás, um desejo constante na vida de Descartes, como ele também atesta em seu *Discurso do método* (*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*): “E eu sempre tive um imenso

¹⁴ DESCARTES, Op. cit., p. 412.

¹⁵ BEYSSADE, M., Op. cit., p. 26.

¹⁶ DESCARTES, Op. cit., p. 414.

¹⁷ MARION, J., Op. cit., p. 79.

¹⁸ Cf. Bréhier: “a ordem, segundo a qual o conhecimento de um termo segue necessariamente de um outro; e a medida, segundo a qual os objetos são relacionados um ao outro graças à uma mesma unidade.” (BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 1981, p. 48).

¹⁹ BEYSSADE, M., Op. cit., p. 27.

desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida”²⁰. Diante da realização desse desejo, Descartes partilha com seus contemporâneos um resumo das *Regulae* através do *Discurso*, no qual enumera quatro preceitos que podem ser seguidos, visto a sua facilidade de compreensão, por qualquer espírito bem disposto:

O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. (DESCARTES, *Discurso do método*, p. 37).

O primeiro preceito é o da clareza e da distinção²¹, ou seja, pressupõe dois cuidados que o espírito deverá estabelecer para chegar à verdade e evitar o erro. Em primeiro lugar: evitar a precipitação, que é julgar antes de se atingir a evidência.²² Em segundo lugar: evitar a prevenção, que é julgar por intermédio de preconceitos ou prejuízos adquiridos na infância sem qualquer análise crítica.

O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las. (DESCARTES, *Discurso do método*, p. 38).

O segundo preceito é o da análise e pressupõe que devemos conhecer as naturezas, os elementos ou as relações mais simples, para que possam ser apreendidos por meio da intuição, antes mesmo do conhecimento das composições que eles formam.

O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. (DESCARTES, *Discurso do método*, p. 38).

²⁰ DESCARTES, *Discurso do método* in Pensadores. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Prefácio e notas Gérard Lebrun. Introdução Gilles-Gaston Granger. São Paulo: Victor Civita, 1983, p. 33.

²¹ Cf. Landim: “a clareza e a distinção de uma ideia foram sempre o único *critério* de verdade cartesiano, mesmo quando ele foi posto em questão.” (LANDIM filho, R. F. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 22).

²² Cf. Brochard: “A clareza e a distinção são qualidades lógicas, a evidência é um fato psicológico.” (BROCHARD, V. *Do erro*. Coimbra: Atlântida, 1971, p. 46).

O terceiro preceito é o da ordem²³; pressupõe que os objetos que serão conhecidos deverão estar dispostos em séries. Sendo assim, o juízo exerce-se aplicando-se tanto à intuição quanto à dedução dos elementos. Somente pela ordenação dos pensamentos é que poderemos compreender a unidade existente entre a “cadeia das ciências”. Nas *Regulae*, Descartes já havia enfatizado a importância da ordem na regra V: “É apenas nisso que se encontra o essencial de toda a habilidade humana”²⁴. Essa habilidade consiste justamente na ligação que a mente realiza entre as ideias, constituindo uma cadeia de razões semelhante àquela realizada pelas demonstrações matemáticas.

E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir. (DESCARTES, *Discurso do método*, p. 38).

O último preceito do *Discurso* é o da enumeração; pressupõe o retorno através das cadeias de razões realizadas pela análise (método de descoberta cartesiano por excelência), constituindo um outro procedimento que é o da síntese²⁵, a qual permite uma visão do conjunto das razões, isto é, do todo realizado pelas intuições. Portanto, o aperfeiçoamento do juízo, segundo o método que conduz todos os pensamentos conforme suas regras, constituiu sempre o objetivo de Descartes para progredir no conhecimento da verdade. É com a segurança de servir-se da melhor forma possível de seu juízo, adquirida pelo método, “resultado de uma constante tensão da vontade”²⁶, que Descartes mobilizará seus princípios para a formulação de sua filosofia.

²³ Cf. Lebrun: “A ordem é o garante da homogeneidade de um domínio e da possibilidade de determinar com certeza os seres que ele inclui ou exclui. Isto será válido tanto em Metafísica como em Geometria.” (DESCARTES. Op. cit., p. 38, nota de Gérard Lebrun).

²⁴ DESCARTES. *Regras para a direção do espírito*, Op. cit., p. 420.

²⁵ Cf. Landim: “A via analítica mostra a maneira pela qual ‘uma coisa foi metodicamente e como que a priori inventada’; a via sintética se serve de uma longa cadeia de definições, postulados, axiomas, teoremas etc. e ‘demonstra claramente o que é concluído.’” (LANDIM filho, R. F., Op. cit., p. 28).

²⁶ TEIXEIRA, L., Op. cit., p. 20.

De posse de seu método, Descartes inicia a construção de seu edifício filosófico nas *Meditações Metafísicas*²⁷ (*Meditationes de Prima Philosophia*), buscando fundamentar a possibilidade do conhecimento objetivo em bases firmes e certas. Para tanto, a regra da evidência faz-se necessária e o conduz a rejeitar todas as antigas opiniões, que tiveram origem ou nos sentidos ou pelos sentidos, como falsas, bem como tudo aquilo em que se encontrar o menor motivo de dúvida. A dúvida torna-se um instrumento de pesquisa, com o intuito de encontrar ao menos uma verdade, e chegar ao limite de tornar-se hiperbólica e excessiva²⁸. Assim, a dúvida ou suspensão do juízo é utilizada como meio para se apreender o que é verdadeiro e, ao atingir os fundamentos do conhecimento, torna-se metódica e radical. A primeira aplicação da dúvida, ou seja, a dúvida natural, se estenderá a todo o conhecimento sensível, visto que os sentidos podem nos enganar algumas vezes; Descartes não confia naquilo que pode nos enganar ao menos uma única vez. A radicalidade da dúvida atinge a impossibilidade de distinguir nitidamente o sono da vigília, pois todas as ideias que parecem oriundas dos sentidos podem ser inventadas, como o são aquelas nos sonhos e na loucura. Já que nos sonhos dispomos das mesmas impressões sensíveis e representações de que dispomos quando despertos, nada impede que estas ideias sejam produtos da imaginação. Similarmente, a dúvida se estenderá aos objetos da percepção sensível. Porém, a dúvida natural chega ao seu limite, uma vez que ela não pode corroer a certeza sobre os componentes das percepções, “as naturezas simples”, pois são conceitos indecomponíveis, tais como: extensão, figura,

²⁷ Nossa análise da concepção do juízo em Descartes baseia-se principalmente nas *Meditações*, porém nosso objetivo não é uma análise geral da obra, mas apenas destacar a total passividade do intelecto cartesiano: cf. Gueroult: “Segue-se daí que toda interpretação da metafísica cartesiana deve repousar antes de tudo sobre o pequeno tratado das *Meditações*. Não que ele contenha toda a matéria da filosofia (nem mais do que os Princípios que não contém toda a matéria da ciência), mas porque ele contém os elementos essenciais apresentados segundo sua justificação verdadeira”. (GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier-Montaigne, 1953, p. 23).

²⁸ Cf. Gueroult: “O ato de rejeitar voluntariamente como falso tudo de que geralmente eu não estou certo testemunha a intervenção da liberdade, que não somente suspende o julgamento da afirmação, mas a transforma em julgamento negativo, para melhor se guardar assim de um julgamento positivo. Essa passagem do plano da natureza de meu espírito ao plano metafísico que o transcende e o coloca em questão faz aparecer, num processo de dúvida exaustivo, uma descontinuidade que torna mais manifesta a intervenção de meu livre-arbítrio.” (GUEROULT, M., *Idem*, *Ibidem*, p. 38).

quantidade, número, movimento, espaço, tempo etc. Tais naturezas são objetos da matemática, e “as intuições atuais da matemática, enquanto fato, são inquestionáveis”²⁹. A ordem, seguida até este momento, utiliza-se do preceito da análise, que nos leva do composto ao simples. Porém, ainda há uma hipótese, Deus poderia nos enganar quanto a estas certezas, fazendo com que a evidência racional não passe de uma ilusão. Essa segunda aplicação da dúvida, ou seja, a dúvida metafísica, abalará as estruturas do próprio método, isto é, a direção do juízo, uma vez que o engano poderá ocorrer mesmo quando se concebem as ideias claras e distintas. “Esta luz natural que é a razão torna-se, ela própria suspeita.”³⁰ Descartes recorre ao argumento forjado e fictício do Deus Enganador ou Gênio Maligno para restabelecer o caráter voluntário da dúvida e suspender o juízo sobre os assentimentos, tanto das impressões sensíveis quanto das verdades matemáticas, com efeito a dúvida torna-se universal.

No entanto, Descartes prossegue a sua busca, a fim de encontrar algum conhecimento que seja certo e indubitável, encontrar uma certeza, um ponto arquimedianos para inaugurar a sua cadeia de razões. A dúvida metafísica possibilita o seu reconhecimento: “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa”³¹. Como resultado dessa reflexão, produto da razão independente dos sentidos, Descartes encontra uma proposição que considera necessariamente verdadeira: “eu sou, eu existo”. Porém, há um condicionante, desde que o sujeito pensante realize o ato de pensar. É através do *cogito* que ele estabelece o fundamento de sua filosofia, a primeira certeza absoluta, o primeiro elo de sua cadeia de razões: “*eu existo como coisa pensante*”. A partir do ato de duvidar, Descartes afirma a indubitabilidade da própria existência do sujeito pensante. Com efeito, percebemos que o conhecimento do *cogito* não depende de nenhuma propriedade corpórea, pelo contrário,

²⁹ FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cógito*. São Paulo: Associação editorial Humanitas, 2004, p. 22.

³⁰ BEYSSADE, M., Op. cit., p. 34.

³¹ DESCARTES, 2ª Meditação, §4, Op. cit., p. 92.

apenas da experiência do pensamento. Em outras palavras, Descartes afirma que este “eu”, agora manifesto, é a sua alma, substância pensante³², o seu intelecto: “Nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão”³³. Em síntese, a ontologia cartesiana admite a existência de apenas três substâncias: a substância não criada infinita (Deus)³⁴, que cria as outras duas substâncias, a *res cogitans* e a *res extensa*, que possuem cada uma um atributo principal que constitui as suas essências e pelo qual são concebidas e conhecidas (pensamento e extensão). O homem é um composto heterogêneo determinado das substâncias pensante (mente) e extensa (corpo) realmente distintas. Porém, tais substâncias individuais estão intimamente ligadas e conservadas por Deus, constituindo-se numa união substancial. Excluindo-se todo elemento corporal, o homem é um espírito, pura inteligência, um ser em si: “A subjetividade ganha os contornos de um incondicionado que responderia às exigências de um ponto fixo e seguro, verdadeiro alicerce, que se estava procurando”³⁵. Por conseguinte, o conhecimento da natureza imaterial do intelecto não tem origem na percepção sensível, pois essa não é a origem de todo conhecimento. Por meio da noção primitiva, do *cogito*, que não pressupõe nenhum outro conceito, poderemos derivar todas as outras noções³⁶. “Assim, conhecer a natureza incorpórea

³² Cf. sublinha Gueroult: “segundo a definição epistemológica do termo, ou seja, enquanto natureza simples, absoluta, *primo per se*, concreta e completa” (GUEROUULT, M., Op. cit., p. 53). Assim, a consciência sendo uma noção primitiva, pode ser caracterizada como substância: “É certo que o pensamento não pode ser sem uma coisa que pensa, e em geral nenhum acidente ou nenhum ato pode ser sem uma substância da qual ele seja o ato. Porém, como nós não conhecemos a substância imediatamente por ela mesma, mas somente por ser sujeito de certos atos...” (DESCARTES. Terceiras Objecões e Respostas, *Ouvres philosophiques*, Tome II. Paris: Garnier Frères, 1967, p. 604).

³³ DESCARTES, 2ª Meditação, §7, Op. cit., p. 94.

³⁴ Cf. *Princípios*, art. 51: “Quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si para existir. [...] Falando com propriedade, 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. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 45).

³⁵ SILVA, F. L. e, *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993, p. 58.

³⁶ Cf. Landim: “Nas Meditações, as noções primitivas são denominadas de ideias primeiras e principais. Pelo fato de serem primitivas, elas não podem ser causadas por outras ideias. Assim, elas requerem, como causa, realidades em si (realidades formais).” (LANDIM filho, R. F., Op. cit., p. 39).

do intelecto envolve conceber e julgar, o que consiste na atualização de uma capacidade inata de conceber noções primitivas e de uma capacidade de julgar a partir delas.”³⁷

Tanto o conhecimento da *res cogitans* quanto da *res extensa* não dependem dos sentidos. Descartes recorre ao exemplo da cera³⁸, no qual demonstra as operações e possibilidade de conhecimento do intelecto que independem do conhecimento dado pelos sentidos. Acreditamos conhecer distintamente os corpos particulares, mas ao analisar um pedaço de cera percebemos qualidades sensíveis no objeto que se alteram quando ele é levado ao fogo. Contudo, a alteração não nos leva a julgar ser outro objeto, pois é a mesma cera que permanece e apenas as qualidades sensíveis foram alteradas. O que permanece neste objeto para que o julguemos o mesmo? “Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável.”³⁹ O juízo de que a cera permanece a mesma somente é possível porque resulta de uma ideia (no caso de objetos externos, a ideia de extensão) que não depende dos sentidos. Assim, apenas o intelecto é capaz de compreender a natureza da cera, uma vez que a ideia de extensão é uma noção primitiva quando se trata da percepção de objetos materiais, permitindo que o juízo afirme que é a mesma cera que permanece após a sua transformação:

Ao introduzir como condição de possibilidade dos juízos cognitivos princípios puramente racionais no lugar de objetos sensíveis, Descartes poderá então mostrar que o conhecimento da natureza da alma é *a priori*, na medida em que ele depende do conhecimento de sua operação fundamental que consiste nos atos de conceber e julgar, que, por sua vez, não dependem de objetos (nem sensíveis nem inteligíveis), mas apenas de princípios racionais. (ROCHA, 2008, P. 50).

Com efeito, nem os sentidos nem a imaginação são necessários para o conhecimento da natureza do intelecto⁴⁰. Mas, o que é uma coisa que pensa? “É uma coisa que duvida, que

³⁷ ROCHA, E. M. “Conhecimento do intelecto: argumento do cogito, mesma cera e homens verdadeiros”. In: *Revista Discurso*. São Paulo: Alameda, nº 38, 2008, p. 49.

³⁸ Cf. Ethel M. Rocha: “Nossa hipótese é a de que, com o exemplo do pedaço de cera, o que Descartes tem em mente é examinar as condições de possibilidade do ato cognitivo, isto é, dos atos de conceber e julgar.” (ROCHA, E. M., Idem, Ibidem, p. 50).

³⁹ DESCARTES, 2ª Meditação, §12, Op. cit., p. 96.

⁴⁰ Cf. Gueroult: “O exame das ideias que constituem o conteúdo do intelecto em geral deve portanto preceder aquele do julgamento e, por consequência, aquele da vontade que o julgamento envolve.” (Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Op. cit., p. 166).

concede, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.”⁴¹

Podemos perceber que o pensamento não é apenas o intelecto ou razão pura, mas engloba outros modos de pensar, tais como a vontade, além da imaginação e do sentimento, isto é, com a totalidade da consciência psicológica. Apesar de evocar aqui o conhecimento imaginativo e sensitivo, a dúvida não deixa de atuar sobre os conteúdos do pensamento, pois afirma apenas que fazem parte da mesma substância, cujo atributo essencial é o pensamento.

“As representações, portanto, permanecem com o valor dos conteúdos de consciência, e isso será o campo inicial em que se exercerá o método através de uma *inspeção do espírito*.”⁴² A importância do estabelecimento do método faz-se evidente: guiar a vontade ou o esforço da “atenção” que foi condição de possibilidade do *cogito*. Esta introspecção, que é a inspeção do espírito, torna-se um poder da mente que envolve um ato da vontade, ou seja, ela pode voltar-se para seus próprios pensamentos. Todavia, a certeza do *cogito*, apesar de possibilitar que Descartes estabeleça como regra geral “que todas as coisas que concebemos mui claramente e mui distintamente são todas verdadeiras”, não elimina a hipótese do Deus enganador ou do Gênio Maligno, o sujeito ainda não conhece claramente a sua origem e sua natureza.

A Terceira Meditação tem como objetivo examinar se existe um Deus e, a possibilidade dele ser enganador, se Ele existir, “pois sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma”⁴³. Então, sem poder ainda relacionar as ideias presentes no espírito com as coisas fora do pensamento, pois não há ainda a “causa da verdade de meu julgamento”, essa legitimidade deverá ser encontrada nas próprias ideias:

⁴¹ DESCARTES, 2ª Meditação, §9, Op. cit., p. 95. Cf. nota de Lebrun: “Cumprir observar a diferença relativamente à definição do §7: “Isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão”. Aí determinava-se a essência da substância “coisa pensante”; aqui ela é descrita revestida de seus diferentes modos. Desse novo ponto de vista, reintegra-se na “coisa pensante” o que fora excluído de sua essência. Todos esses modos (imaginar, sentir, querer), embora não pertençam à minha natureza, não podem ser postos em dúvida, na medida em que se beneficiam da certeza do *Cogito*”.

⁴² SILVA, F. L. e, Op. cit., p. 53.

⁴³ DESCARTES, 3ª Meditação, §5, Op. cit., p.100.

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, 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, 3ª Meditação, §6).

As ideias são percepções, atos ou eventos mentais (intelecções), isto é, certos modos de pensar que diferem dos outros modos pela forma como se apresentam à consciência por meio da representação. Todos os outros modos do pensamento citados acima pressupõem uma ideia que se constitui como o modo mais elementar. Assim, o que possibilita distinguirmos a ideia dos outros modos de pensar é a realidade objetiva (ou intrínseca) da ideia que difere das formas dos outros pensamentos. A característica da realidade objetiva da ideia como modo do pensamento é representar uma possibilidade, no entanto, a realidade formal do juízo é afirmar ou negar a verdade da ideia, isto é, dar assentimento à ideia que se apresenta como um objeto ao juízo. A ideia também pode ser pensada como um objeto no pensamento, como uma imagem do objeto exterior. Essa definição de ideia, apesar de apresentá-la como uma cópia de um original que ela reproduz (ideia-quadro), não reduz a ideia apenas à representação sensível, mas enfatiza a função que a ideia possui em sua teoria do conhecimento. De tal sorte que não é necessário que a ideia corresponda a algo que exista fora da mente. Para Descartes, quando analisamos as ideias apenas naquilo que elas representam, sem relacionarmos à realidade exterior, elas não podem ser falsas, pois não possuem um valor de verdade⁴⁴. A falsidade está justamente no juízo formulado pelo “senso comum” que afirma ou nega, *sem fundamento*, que o conteúdo objetivo da ideia corresponde a uma realidade exterior. Descartes nos alerta que esse tipo de julgamento, o qual afirma que as ideias sensíveis são imagens fiéis das coisas exteriores ou reflexo destes objetos, é um julgamento cego. Após classificar todos

⁴⁴ Exceção quanto às ideias materialmente falsas, as ideias sensíveis, que envolvem contradição em seu conteúdo representativo; além das noções comuns que são verdades eternas, que não têm existência fora do pensamento, pois não se constituem “como imagens das coisas”.

os pensamentos existentes na consciência, apenas os que possuem um conteúdo representativo serão analisados, já que apenas nestes podem ser colocados em questão o seu valor objetivo.

Descartes classifica as ideias, de modo que possam ser identificadas pelo bom senso, em três gêneros distintos: inatas, fictícias e adventícias. As ideias inatas são aquelas que concebemos por nós mesmos, nascidas com nossa mente (extensão, movimento, unidade etc.). As adventícias são aquelas que são representadas pelos sentidos, nos remetem a coisas totalmente diferentes de nós (substâncias e acidentes). E as ideias fictícias são aquelas construídas e criadas arbitrariamente pela mente (sereia, quimera, hipogrifo, cavalo alado etc.). Do ponto de vista de sua realidade formal, todos esses gêneros de ideias são modos mentais dos quais temos uma percepção imediata, porém, quando analisamos os seus conteúdos, percebemos que são totalmente diferentes. O desafio de Descartes será o de apontar qual é a verdadeira origem, a causa das ideias. As ideias adventícias talvez sejam as mais intrigantes, como ele mesmo afirma: “E o que devo fazer principalmente neste ponto é considerar, no tocante àquelas que me parecem vir de alguns objetos localizados fora de mim, quais as razões que me obrigam a acreditá-las semelhantes a esses objetos”⁴⁵.

Entretanto, Descartes afirma que há uma outra via para julgar a verdade ou falsidade das ideias, além daquela seguida pelo senso comum, a fim de restabelecer o seu valor objetivo. Com o intuito de esclarecer a sua concepção de ideia⁴⁶, ela será analisada sob dois aspectos: a realidade formal da ideia e a realidade objetiva da ideia. No primeiro aspecto, a ideia é pensada somente como forma de pensar, isto é, uma modificação determinada da

⁴⁵ DESCARTES, 3ª Meditação, §10, Op. cit., p. 102.

⁴⁶ Cf. Jolley: “Ideias são chamadas 'formas do pensamento' porque é da essência de um pensamento que ele seja um modo de uma mente, ou como Descartes diz às vezes, uma operação do intelecto. Porém formas, isto é, essências - são também o que é representado por uma ideia (= ocorrência do pensamento). Podemos ilustrar este duplo uso de 'forma' por meio de um exemplo. Quando tenho uma ideia (= ocorrência do pensamento) de um triângulo, uma certa forma ou essência, nomeada, um triângulo, é o objeto ou conteúdo da minha ideia; mas minha ideia (= ocorrência do pensamento) é formalmente ou essencialmente um modo de minha mente. Podemos também fazer justiça à posição de Descartes dizendo que uma ideia (= ocorrência do pensamento) é intrinsecamente um modo da mente.” (JOLLEY, N. *The light of the soul: theories of ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 17).

substância pensante finita - o ato de representar; neste caso não há qualquer diferença entre as ideias, pois todas são modos dessa substância. No segundo aspecto, a ideia é considerada apenas “como imagem” das coisas que se diferenciam entre si, pois cada uma representa (ou concebe) um conteúdo determinado de representação distinto dos outros. Apesar de serem dois aspectos de uma mesma realidade - a ideia, será justamente o aspecto representativo das ideias que permitirá classificá-las, uma vez que a realidade objetiva é o ato de determinar algo possível (objeto externo) distinto da substância pensante⁴⁷, seja uma *res*, uma essência ou existência:

Pois com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. (DESCARTES, 3ª Meditação, §15).

Em sentido estrito as ideias são percepções que se apresentam “como imagem das coisas”, tais ideias são de substâncias, de atributos ou de modos. Como resultado dessa classificação, vemos que 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. Com efeito, a ideia de Deus possui mais realidade objetiva do que qualquer ideia que possa ser concebida, pois é a substância da qual todas as outras substâncias dependem. A superioridade da ideia de substância em relação às ideias de seus acidentes será fundamentada através do princípio de causalidade.

Se a ideia, em seu caráter ontológico, é uma realidade ou coisa (*res*), isto é, um ser: quem produz tais realidades objetivas? Para Descartes, uma ideia somente poderá ser causada

⁴⁷ Seguimos aqui a interpretação de Ethel M. Rocha de que 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, E. M. “O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes”. In: *Analytica*, vol. 2, nº 2, 1997, p. 210).

por algo que tenha o mesmo grau de ser ou de realidade formal ou eminente⁴⁸: “Pois, de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?”⁴⁹. Assim, o princípio de causalidade é aplicado tanto aos objetos existentes (realidade atual ou formal), quanto para as representações (realidade objetiva). No caso de uma substância existente, um homem ou uma pedra, ela adquire de sua causa pelo menos tanta realidade quanto possui em seu ser. Da mesma maneira as ideias: elas adquirem de sua causa algo que contenha o mesmo ou maior grau de realidade formal que a sua realidade objetiva. Por esse princípio de causalidade, a causa não somente dá origem ao seu efeito, mas também transfere para este sua essência ou pelo menos parte dela:

De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito. (DESCARTES, 3ª Meditação, §17).

Seguindo a análise de Ethel Rocha, a realidade objetiva volta-se sempre para algo externo possível, determinando algo distinto da substância pensante. Uma vez que a metafísica cartesiana pressupõe a distinção real entre substâncias, aquilo que é propriedade de uma não pode ser propriedade de outra; logo, se algo é diferente da substância pensante, somente pode ser algo fora dessa substância:

Sendo assim, se a realidade objetiva da ideia não consiste num objeto mental, então se distingue de outra realidade objetiva não pela quantidade de ser da coisa existindo no intelecto, mas sim em virtude do fato de se distinguirem em maior ou em menor grau da substância pensante. (ROCHA, 1997, p. 211).

Então, quando se afirma que uma realidade objetiva possui um maior ou menor grau da substância pensante, seria equivalente afirmar que quanto mais atributos distintos da substância pensante são percebidos na determinação de algo, mais distinto da substância pensante será o objeto que é determinado. Consequentemente, mais esse objeto será

⁴⁸ Cf. nota de Lebrun: “Uma causa contém 'formalmente' seu efeito quando ela lhe é homogênea, e o contém 'eminentemente', no caso contrário.” (DESCARTES, Op. cit., p. 104, nota de Gérard Lebrun).

⁴⁹ DESCARTES, 3ª Meditação, §16, Op. cit., p. 104.

determinado como possível fora da substância pensante⁵⁰. Em outras palavras, possui mais realidade objetiva a ideia com maior clareza e distinção, uma vez que determina mais atributos diferentes dos atributos da substância pensante:

Distinguir as ideias segundo o critério de mais ou de menos realidade objetiva indica, portanto, não uma hierarquização das ideias em termos de graus de ser do objeto na mente, mas sim que as ideias diferem entre elas segundo sua distinção com relação àquilo que a condiciona que é a substância pensante. E dizer que se distinguem em virtude de como se distinguem da substância pensante equivale a dizer que quanto mais distintas da substância pensante mais reenviam a algo possível fora da substância pensante. (ROCHA, 1997, P. 212).

Em virtude dessa análise de Ethel Rocha, notamos que a distinção entre realidade formal e realidade objetiva da ideia é apenas uma distinção de razão. Além disso, a operação intelectual da representação ocorre entre a substância pensante e o objeto pensado. Portanto, a distinção entre realidade formal e realidade objetiva da ideia tem como escopo que o ato representativo, apesar de ser um ato subjetivo, reenvia a algo distinto dele, isto é, a algo fora do sujeito pensante com possibilidade de existência. Então, percebemos que a condição para a existência de todas as realidades formais e objetivas das ideias é a substância pensante finita, o sujeito existencial. Porém, isso não ocorre quando pensamos a ideia de Deus, pois como uma realidade formal finita poderia produzir uma realidade objetiva infinita? O conteúdo da ideia de Deus, sua realidade objetiva, somente poderá ser explicado pela realidade formal da própria coisa. Assim, o princípio de causalidade exige que a realidade objetiva da ideia de Deus seja causada pela realidade formal do objeto da ideia de Deus. Como vimos, a realidade objetiva de uma ideia consiste na determinação de um objeto externo possível, dada a sua distinção com relação à substância pensante; então, quanto mais esse conteúdo opõe-se a ela, ficando-lhe mais externo, maior a possibilidade do objeto ser uma substância extensa ou divina. Pelo fato da substância pensante determinar as distinções entre os atributos de si mesma, quanto mais atributos distintos, mais realidade objetiva possuirá uma ideia. Logo, a

⁵⁰ Cf. Landim: "O termo 'objeto' ganha, assim, um sentido derivado: ele é o representante na consciência de entidades que podem ter uma realidade formal ou atual." (LANDIM filho, R. F., Op. cit., p. 61).

ideia de Deus possui maior grau possível de realidade objetiva porque possui infinitos atributos, elevados a um grau infinito, distintos da substância pensante finita:

Se a realidade objetiva da ideia da substância infinita é uma realidade objetiva que envolve nenhuma negação então esta realidade objetiva é de modo máximo distinta da substância pensante e, por isso mesmo, por ser de modo máximo distinta da substância pensante implica não em algo externo possível mas sim em algo externo necessário visto que se distingue completamente da substância pensante, então consiste em uma outra substância. (ROCHA, 1997, P. 216).

Visto que a realidade objetiva da ideia de Deus, a ideia do infinito ou de perfeito⁵¹, não pode ser condicionada pela substância finita, ela somente pode ser produzida pela realidade formal infinita do objeto da ideia, uma vez que a substância finita possui menor grau de realidade formal do que o grau de realidade objetiva que a ideia de Deus necessita para ser pensada. Então, podemos afirmar que a mente humana, substância pensante finita, possui nela mesma um grau de realidade ou perfeição que é suficiente para produzir todas as suas ideias (substâncias, modos e acidentes), exceto da ideia de substância infinita, isto é, a ideia de Deus⁵². Com efeito, a ideia de Deus é inata: “E, por conseguinte, não resta outra coisa a dizer senão que, como a ideia de mim mesmo, ela nasceu e foi produzida comigo desde o momento em que fui criado”⁵³. Descartes atinge o fundamento de todas as coisas e da própria realidade do sujeito pensante, um ser absolutamente necessário, causa de si e de todas as coisas. Visto que um ser perfeito e infinito não pode ser enganador, “daí é bastante evidente que ele não pode ser embusteiro, posto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência”⁵⁴. Portanto, provada a existência necessária de um Deus Veraz, a dúvida metafísica dissipa-se, a validade objetiva a toda percepção clara e distinta é

⁵¹ “A incompreensibilidade, <razão formal do infinito>, é, no meu intelecto, a razão que me constrange a colocar Deus fora de mim; e a posição de Deus fora de mim, como me impondo todas as ideias, a começar pela sua própria, implica que, se meu intelecto é submisso a Deus, não saberia, por outro lado, submetê-lo.” (GUEROULT, M., Op. cit., p. 288).

⁵² Cf. Gilson: “a única causa possível da ideia em nós de um ser infinito, porque essa ideia é transcendente ao grau de ser do sujeito que a porta, é a existência do ser infinito Ele mesmo.” (GILSON, E. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: J. Vrin, 1930, p. 301).

⁵³ DESCARTES, 3ª Meditação, §38, Op. cit., p. 112.

⁵⁴ Idem, Ibidem, §40.

restaurada⁵⁵. O acesso para o reconhecimento das coisas exteriores está liberado, pois “o acesso ao mundo exterior se realiza pela representação correta (ou verdadeira) do mundo”⁵⁶.

Antes disso, a Quarta Meditação tratará de formular a fundamentação metafísica da teoria do juízo cartesiana e explicar a possibilidade do erro ou da falsidade. Descartes afirma que o poder de julgar o verdadeiro e o falso, dado por um Deus Veraz, quando usado conforme necessário, não daria jamais ocasião para falharmos. Todavia, quando deixamos de contemplar a Deus, a experiência nos mostra que estamos sujeitos a uma infinidade de erros e de falsidades. Além dessa ideia real e positiva de Deus, Descartes afirma que participamos de uma ideia negativa do nada quando nos afastamos dessa contemplação de toda perfeição, o que faz com que nos desviemos do ser e nos aproximemos do não-ser. A incompletude da natureza humana, participante tanto do ser quanto do não-ser, está infalivelmente propensa ao erro⁵⁷. Porém, Descartes afirma que o erro não é pura negação, carência ou falta de alguma perfeição que a natureza humana deveria possuir, mas apenas privação de um conhecimento que é possível conquistar. Não devemos culpar a Deus pelos nossos erros, visto que não compreendemos a totalidade de sua obra, não conhecemos os seus impenetráveis fins. Mas antes, é nesta natureza imperfeita e incompleta que deveremos buscar a causa dos erros:

E, em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre-arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade. Isto porque, só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso assegurar ou negar. (DESCARTES, 4ª Meditação, §9).

⁵⁵ O método cartesiano torna-se novamente válido, Cf. Gueroult: “Assim, a certeza das matemáticas torna-se inabalável e o ponto de vista das *Regulae* é metafisicamente fundado”. (GUEROULT, M., Op. cit., p. 287).

⁵⁶ LANDIM filho, R. F., Op. cit., p. 34.

⁵⁷ Cf. Gueroult: “A limitação de meu intelecto tem por consequência, não de me privar de um conceito universalmente válido da perfeição em si, de me impedir de conhecer, por consequência, a bondade ou o mal intrínseco de cada coisa considerada separadamente, mas de me impedir de abranger no conhecimento do conjunto da obra de Deus, portanto de relatar clara e distintamente o detalhe do conjunto e, consequentemente, de poder julgar da perfeição do detalhe relativamente à perfeição do todo. [...] 'O *altitudo!*' é então a expressão das profundezas insondáveis da vontade divina.” (GUEROULT, M., Op. cit., p. 305).

É importante notarmos que Descartes aponta para duas causas distintas que concorrem para produzir o juízo, o intelecto e a vontade. Quanto à primeira causa, o intelecto, onde concebemos as ideias, é finito e limitado, o que não quer dizer que seja uma privação, “não há razão alguma capaz de provar que Deus devesse dar-me uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que aquela que me deu”⁵⁸, já que sou um ser finito. O intelecto é a faculdade de conceber exclusivamente passiva, pois concebe as ideias sem afirmar ou negar a verdade de seu conteúdo, isentando-se de erro. Com relação à segunda causa, a vontade é o princípio de julgamento, é infinita e ilimitada, faculdade de afirmar, negar ou duvidar dos conteúdos representativos ou realidades objetivas das ideias. “Não posso tampouco me lastimar de que Deus não me tenha dado um livre-arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites.”⁵⁹ Descartes elenca e compara todas as faculdades da mente: a faculdade de conceber, isto é, o intelecto; a memória e a imaginação, consideradas limitadas se comparadas com a vontade, o que faz com que ele reconheça que esta traz a “imagem e semelhança de Deus”. Com efeito, mesmo que a vontade em Deus seja ainda mais extensa e mesmo infinita, o que marca a semelhança com ela é o poder absoluto de se autodeterminar, agir sem coação; a vontade é um começo sem ser determinada, ela é incondicional⁶⁰:

Pois consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto. (DESCARTES, 4ª Meditação, §9).

⁵⁸ Idem, Ibidem.

⁵⁹ Idem, Ibidem, p. 118.

⁶⁰ Cf. Gueroult: “É evidente que em todos esses aspectos, a vontade aparece como sem limite, pois ela pode instantaneamente se aplicar sobre todas as ideias de objetos que o intelecto conhece, conheceu e não conhece, não conhece ainda, não pode ainda conhecer, não conhecerá, para se pronunciar atualmente pelo sim e pelo não.” (GUEROULT, M., Op. cit., p. 330).

Assim, através da faculdade da vontade ou do livre-arbítrio, tanto a liberdade do homem está garantida, quanto a explicação do erro⁶¹, uma vez que, ao afirmar o falso pelo verdadeiro ou o verdadeiro pelo falso, a criatura participa do não-ser, afasta-se da perfeição da qual deveria participar. Segundo Descartes, a liberdade pode ainda se definir em dois níveis: um grau mais alto e outro mais baixo. O mais alto exerce-se espontaneamente, quando a deliberação da vontade ocorre sem indiferença entre dois contrários, pois a escolha ou assentimento dá-se em vista do bom e do verdadeiro (ou mesmo sob a ação da graça) através de uma determinação interna. Ao passo que o mais baixo exerce-se contingentemente como um “poder dos contrários”, quando a deliberação da vontade está em estado de indiferença, plano das ideias obscuras e confusas. Neste último caso, a escolha ou assentimento não são impelidos nem em vista da verdade, nem de outras razões suficientes, o que mais caracteriza carência de conhecimento do que perfeição da vontade⁶². Posto que tais faculdades são perfeitas em sua funcionalidade, os erros ocorrem na medida em que assentimos àquilo que não entendemos, isto é, na operação da vontade:

Donde nascem, pois meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque. (DESCARTES, 4ª Meditação, §10).

Nesta operação, surge o reconhecimento e a justificação psicológica do caráter privativo do erro, além de resolver o problema metafísico da não culpabilidade divina. O erro,

⁶¹ Cf. DESCARTES, 3ª Meditação, §7, Op. cit., p. 101: “Agora, no que concerne às ideias, se as considerarmos somente nelas mesmas e não as relacionarmos a alguma coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois, quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra”.

⁶² Cf. observa Alquié: “Mas há também uma indiferença positiva, pura faculdade de escolha, e que conserva o seu poder de optar mesmo diante do verdadeiro e do bem claramente vistos. < Quando uma razão muito evidente nos impele exclusivamente para um dos dois partidos, embora, moralmente falando, mal possamos abraçar o partido contrário, falando em termos absolutos, contudo, podemos fazê-lo>. E Descartes vai até ao ponto de declarar que, neste sentido, damos provas de uma liberdade maior quando, vendo o melhor, tomamos o partido do pior. Existe, portanto, uma possibilidade de recusa do verdadeiro e do bem em plena claridade, que constitui a essência trágica da liberdade humana.” (Alquié, F. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Presença, 1986, p. 102).

uma vez que é um puro nada, não poderia ser causado por Deus, visto que Deus é causa apenas do ser e não pode causar o nada. Como regra geral, Descartes fundamenta o critério pelo qual devemos somente assentir àquilo que concebemos clara e distintamente:

Consequentemente, as ideias claras e distintas, devem necessariamente ser reconhecidas por reais, são com toda evidência causadas por Deus e materialmente verdadeiras. Portanto, todos os julgamentos aplicados sobre elas são formalmente verdadeiros, e afirmando somente as ideias claras e distintas é impossível que eu possa me enganar. Mas, as ideias claras e distintas são somente ideias apreendidas nos limites do entendimento puro. (GUEROULT, 1953, p. 315).

Toda ideia clara e distinta é sempre alguma coisa, não pode tirar a sua origem do nada; então, *provavelmente*, deve ter Deus como o seu autor. Em virtude da perfeição de Deus, Ele não poderia ser causa do erro; então, devemos concluir que esse julgamento é verdadeiro. Como resultado desse critério, deveremos conhecer os limites do intelecto, isto é, separar cuidadosamente as ideias claras e distintas daquelas que são obscuras e confusas. Com efeito, quando não há razões para assentirmos a alguma ideia em estado de indiferença, o melhor a se fazer é abster-se, suspender o juízo diante de ideias obscuras e confusas, pois elas sempre contêm algum elemento que ignoramos. O erro é produzido pela desproporção e amplitude originária entre a faculdade da vontade e do intelecto. Para Descartes, “o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade”; ao assentir àquilo que não percebemos clara e distintamente, estamos sujeitos ao erro. A imperfeição se encontra no uso incorreto e no assentimento temerário da vontade, no juízo falso, no erro ou no pecado⁶³: “E é neste mau uso do livre-arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro”⁶⁴.

⁶³ “Coerente com o seu modo de pensar, Descartes entende que onde há ocasião de pecar há indiferença.” (TEIXEIRA, L., Op. cit., p. 55).

⁶⁴ DESCARTES, 4ª Meditação, §13, *Op. cit.*, p. 120. Cf. análise de Alquié: “Vemos como esta concepção está afastada da ideia de uma natureza decaída, ou de um pecado original. É agora, e por um ato presente, que me engano, ou que peço. De forma que só tenho de me mostrar satisfeito com Deus e com a natureza que ele me deu. Devo, em contrapartida, estar atento a não estender a minha vontade para além dos limites do que o meu intelecto constata, e só julgar quando me encontro na presença de ideias claras e distintas: o que é todo o método resumido numa regra, e tal como será exposta nos *Princípios*.” (ALQUIÉ, F., Op. cit., p. 102).

Portanto, o bom uso do livre-arbítrio⁶⁵, isto é, os juízos e raciocínios em consonância com o método, depende de retermos a vontade nos limites do intelecto, assentindo apenas àquilo que concebemos clara e distintamente. Em posse do critério das condições de se evitar o erro, descortina-se o caminho para a verdade, a ciência e o conhecimento das coisas exteriores tornam-se possíveis.

ii - Ideias claras e distintas?

Todavia, para que Descartes possa legitimar as operações cognitivas da mente, e evitar a prevenção e a precipitação do juízo, ele deverá distinguir quais são as ideias claras e distintas, cujo valor objetivo já está garantido, em detrimento daquelas que são obscuras e confusas. Além disso, a constatação de que uma ideia é clara e distinta, não quer dizer que ela seja verdadeira. Nada impede que a essência exibida pelo intelecto seja fictícia, isto é, composta pela mente, ao invés de se apresentarem apenas ideias claras e distintas com essências verdadeiras e imutáveis:

Se na Terceira Meditação a rejeição da Hipótese do Deus Enganador elimina a possibilidade do erro sistemático com relação “às ideias gerais e abstratas simples”, legitimando assim a operação da intuição, é na Quinta Meditação que Descartes, através da Teoria das Verdades Eternas, se dedica à determinação de técnicas para evitar o erro de se tomar as ideias arbitrariamente compostas por ideias cuja composição é necessária, legitimando, assim, a operação da dedução para o conhecimento objetivo. (ROCHA, 2001, p. 13).⁶⁶

Conforme vimos nas primeiras regras das *Regulae*, os atos de intuição juntamente com os de dedução possibilitam ao juízo assentir apenas às ideias sem qualquer equívoco, permitindo assim que haja juízos complexos e conseqüentemente uma ciência articulada. Apesar dos

⁶⁵ Podemos notar a retomada do voluntarismo agostiniano nessa tese conforme observa Prelorntzoz: “Notemos que, por essa tese, Descartes se opõe ao intelectualismo que situa a dignidade humana no intelecto e 'parece renovar com um leitura voluntarista de Agostinho que funda o valor humano sobre a liberdade de seus atos meritórios”. (PRELORENTZOS, Y. “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, p. 109).

⁶⁶ ROCHA, E. M. “Teoria das ideias no sistema cartesiano: a questão da fundamentação do conhecimento”. In: *Analytica*, vol. 6, nº 2, 2001-2, p.13.

critérios de clareza e distinção, esses ainda não são suficientes para legitimar uma ideia como necessariamente verdadeira. Uma ideia clara e distinta pode ser composta, e em tal condição, forjada pela imaginação, constituindo-se como uma essência não contraditória, algo logicamente possível, apesar de ser uma essência existente apenas na mente. Porém, uma ideia efetivamente clara e distinta⁶⁷, mesmo composta, não depende da imaginação. Evitaremos o erro quando as ideias forem apenas intelectuais: “Trata-se, além disso, no caso de uma ideia composta, de uma ideia que não depende do arbítrio da mente”⁶⁸. Como resultado, percebemos que a dúvida não distingue o que é forjado pela vontade, pelo arbítrio da mente, daquilo que é concebido pelo intelecto. É justamente na Quinta Meditação que encontraremos o critério para essa distinção; ali Descartes assimila a ideia de Deus às ideias matemáticas para provar que ambas possuem uma natureza eterna e imutável, isto é, não são produzidas e nem modificadas pelo arbítrio do pensamento: são ideias inatas. Essa assimilação é possível porque as ideias de extensão, dos números, das figuras, dos movimentos etc., ou seja, as ideias matemáticas, são ideias claras e distintas, isto é, possuem uma essência não contraditória e necessariamente verdadeiras. Apesar de serem ideias claras e distintas compostas, elas são apreendidas apenas pelo entendimento puro, pois seus conteúdos não dependem do arbítrio do pensamento. O critério utilizado por Descartes para fazer essa distinção entre as ideias claras e distintas compostas é o de natureza simples:

[...] as ideias compostas que exibem essências verdadeiras e imutáveis, diferentemente das ideias compostas que exibem essências forjadas, são ideias compostas que exibem conjunções necessárias de naturezas simples, conjunções essas que, como veremos, podem, em última instância, se reduzir a naturezas simples. (ROCHA, 2001, p. 21).

⁶⁷ Cf. Ethel, as ideias claras e distintas podem se apresentar sob três rubricas: ideias aparentemente claras e distintas, ideias aparente e efetivamente claras e distintas, ou ainda, ideias aparente e efetivamente claras e distintas que residem na faculdade passiva do entendimento puro: “Sendo assim, parece razoável afirmar que para Descartes uma ideia que se constitui como intuição é acompanhada de uma certeza metafísica na medida em que não só me aparece como clara e distinta, isto é, não tenho razões para duvidar, como, mais ainda, é efetivamente clara e distinta, isto é, não há qualquer razão para duvidar”. (ROCHA, E. M. *Teoria das ideias no sistema cartesiano: a questão da fundamentação do conhecimento*. Art. cit., p. 16).

⁶⁸ Idem, *Ibidem*, pág. 19.

O conhecimento pode ser reduzido à intuição, pois é a visão imediata das essências ou naturezas simples. Para Descartes é simples o que aparece como simples para a mente, pois não podemos dividir essas naturezas simples em outras coisas conhecidas de forma mais distinta. Então, através da dedução, inferidas por meio das intuições claras e distintas, chegamos às composições necessárias; assim, formamos as ideias compostas de naturezas simples:

Essas naturezas simples, porque imutáveis e eternas, aparecem ao nosso entendimento finito através de ideias compostas. Entretanto, como são “composições necessárias” que, por isso mesmo, não contêm partes distinguíveis, não são, efetivamente naturezas compostas, mas sim simples, que apenas para um intelecto finito se apresentam através de ideias compostas, visto que este não pode apreender o complexo diretamente. (ROCHA, 2001, p. 23).

Em síntese, podemos distinguir as ideias compostas, que são efetivamente claras e distintas, cujas essências são verdadeiras e imutáveis, dependendo apenas de uma faculdade passiva: o intelecto; das ideias que, apesar de serem claras e distintas, são fictícias, cujas essências são forjadas pelo pensamento, não possuindo existência fora do pensamento e que dependem de uma faculdade ativa: a vontade. As ideias fictícias possuem propriedades que não pertencem a um objeto fora do pensamento, pois são “fingidas”, forjadas pelo pensamento por ideias complexas, cuja composição de ideias é arbitrária, pois é algo que não existe. Essas ideias das propriedades dos objetos acrescentam-se às ideias no momento de sua formulação, tais como sereia, quimera, cavalo alado etc. Em contrapartida, as ideias inatas são essências verdadeiras e imutáveis que não dependem do arbítrio do pensamento, pois mesmo que sejam existentes somente no pensamento (objetos matemáticos), exibem algo de real que é independente do pensamento. Visto que a mente não tem qualquer função ativa quando concebe uma ideia inata, então a determinação do conteúdo depende de uma faculdade puramente passiva. As propriedades das ideias inatas não podem ser separadas por uma operação clara e distinta, há uma conjunção necessária entre as essências e as suas propriedades, pois o que exigem não depende da mente, tais como a ideia de triângulo (seus

três ângulos são iguais a dois retos), ou mesmo a ideia de Deus (ente infinitamente perfeito). “É certo que não encontro menos em mim sua ideia, isto é, a ideia de um ser soberanamente perfeito, do que a ideia de qualquer figura ou de qualquer número que seja.”⁶⁹ Por conseguinte, por serem ideias inatas à razão, são criadas com ela, porém não são criadas ou produzidas pela substância pensante. Tanto a ideia clara e distinta de Deus, quanto às da matemática permitem que passemos das suas representações para o conhecimento verdadeiro das suas essências. Então, quando percebemos que a ideia de uma propriedade de uma essência não é forjada, essa propriedade pertence à própria coisa.

Diferentemente dos objetos matemáticos, a essência de Deus nos permite concluir que a sua existência atual está presente fora do pensamento. A essência imutável de Deus é a perfeição, visto que Ele é um ser infinitamente perfeito, sendo a existência uma perfeição, logo Deus existe. “Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas.”⁷⁰

Portanto, o conhecimento das ideias inatas é um conhecimento de naturezas simples e universais ou de naturezas “compostas” cuja conjunção é necessária. Visto que tais naturezas não possuem partes, as ideias não podem ser produzidas pela faculdade ativa da mente, isto é, a vontade não interfere ou conjuga arbitrariamente suas propriedades. Então, percebemos que o conhecimento das ideias claras e distintas, simples ou compostas, somente pode ser produzido por uma faculdade passiva da mente, isto é, o intelecto que contempla essências eternas e imutáveis. Assim, “todo modo de pensamento que é cognitivo, isto é, toda percepção, resultaria da passividade da mente”⁷¹. Por outro lado, as ideias claras e distintas que exibem uma composição forjada pela mente dependem de uma faculdade ativa, envolvem

⁶⁹ DESCARTES, 5ª Meditação, §7, Op. cit., p. 124.

⁷⁰ Idem, Ibidem, §8, Op. cit., p. 125.

⁷¹ ROCHA, E. M. *Teoria das ideias no sistema cartesiano: a questão da fundamentação do conhecimento*. Art. cit., p. 28.

uma atividade da mente que é a de determinar o seu conteúdo; porém, tal conteúdo não possui valor objetivo. Se analisarmos a ideia fictícia, sempre causada pela vontade, de um ponto de vista da sua essência, a sua verdade é justificável pela realidade das propriedades que ela representa. Contudo, essas propriedades são ideias representativas, “como imagens” ou “quadros”, apontando para algum objeto exterior como possível. Tais ideias fictícias somente podem ser compostas por ideias adventícias. Em conformidade com o princípio de causalidade utilizado na Terceira Meditação, Descartes utiliza o mesmo princípio na Sexta Meditação para provar a causa das ideias adventícias:

Há em nós pensamentos independentes de nossa vontade, porque eles se apresentam sem o nosso consentimento, e que nosso consentimento não basta a lhes tornar presentes quando eles não se oferecem por eles mesmos. Portanto, não é da alma que depende a aparição dessas ideias, e por consequência ela depende dos corpos que essas ideias representam. Por aí se encontra demonstrado que o mundo exterior existe. (GILSON, 1930, p. 303).

No caso das ideias adventícias, a substância pensante possui uma faculdade passiva de sentir, isto é, ter as ideias das coisas sensíveis. Assim, fica demonstrado que os corpos exteriores existentes são causas, mesmo que ocasionais, das ideias sensíveis. E aqui deduzimos, junto com Gueroult, com a finalidade de destacar o caráter propriamente passivo da epistemologia cartesiana: “Donde a passividade radical de toda ideia, racional ou sensível, e por consequência de todo meu intelecto”⁷². Daí a dificuldade de Descartes em explicar a preponderância e o caráter mais nobre da vontade em relação ao intelecto. Essa dificuldade torna-se evidente quando lemos a sua correspondência com seu discípulo Regius em 1641:

Volição e intelecção 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 intelecção é propriamente paixão na alma, e a volição é ação; mas como jamais queremos nada, sem termos ao mesmo tempo a intelecção, e quase nunca temos intelecção, sem ter ao mesmo tempo alguma volição, não é fácil por causa disso distinguir nelas ação e paixão.⁷³

⁷² GUEROUT, M., Op. cit., p. 214.

⁷³ DESCARTES. *Correspondence*. Lettre 300. Trad. ADAM, C. et MILHAUD, G., Paris: PUF, 1956, p. 348.

II - O início da ruptura entre Espinosa e Descartes

O conceito de vontade como livre-arbítrio, como vimos, é fundamental para a explicação do erro na metafísica cartesiana. 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)*⁷⁴, 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; expor o cartesianismo, manter-se a ele fiel, sem dar azo à polêmica”⁷⁵. Por isso, Espinosa reelabora a filosofia de Descartes, valendo-se de todas as proposições elaboradas nas *Meditações Metafísicas* e nos *Princípios da Filosofia*⁷⁶, dando, porém, prioridade à ordem geométrica sintética⁷⁷. Espinosa também utiliza e reordena as

⁷⁴ 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.” (CHAUÍ, M. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 72. In: Notas, bibliografia e índices).

⁷⁵ SANTIAGO, H. *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004, p. 13.

⁷⁶ 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, H., Idem, *Ibidem*, p. 57).

⁷⁷ 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

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 cabo⁷⁸.

i - Ruptura nos Princípios da Filosofia Cartesiana?

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 fundamentos⁷⁹. Esta 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 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, 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.

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, E., Op. cit., p. 307). Cf. também analisa Homero Santiago: “Ainda uma vez, pois, reforcemos o alerta sobre a confusão entre síntese e análise várias vezes verificada ao longo dos PPC.” (SANTIAGO, H., Op. cit., p. 130).

⁷⁸ 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.

⁷⁹ A fidelidade das afirmações entre Descartes e Espinosa contidas nas duas obras é largamente enfatizada por 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: *Princípios da Filosofia de René Descartes demonstradas à maneira geométrica*. Amsterdã: João Riewertz, 1663. [Trad. em andamento]).

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”⁸⁰. 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 sua liberdade. A proposição 15 diz: “O erro não é algo positivo”⁸¹ e traz a demonstração: “Se o erro fosse algo positivo, teria só Deus

⁸⁰ SPINOZA, *Princípios da Filosofia de René Descartes demonstradas à maneira geométrica*. Amsterdã: João Riewertz, 1663. [Trad. em andamento]

⁸¹ SPINOZA, Op. cit.

por causa, pelo qual deveria ser continuamente procriado (pela P12⁸²). Ora, isto é absurdo (pela P13⁸³); 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 P14⁸⁴)”. 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 perfeita⁸⁵; 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”⁸⁶. c) que nossa vontade não é determinada por quaisquer limites, pois pela própria experiência da vontade “experimentamos que assentimos a muitas coisas que não deduzimos de princípios certos”⁸⁷. 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 pudéssemos 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

⁸² Proposição 12: “Tudo que existe é conservado só pela força de Deus”, Idem, Ibidem.

⁸³ Proposição 13: “Deus é sumamente veraz e de modo algum enganador”, Idem, Ibidem.

⁸⁴ 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 tido deduzido de princípios por si claros e certos”. Idem, Ibidem.

⁸⁵ 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, M., Op. cit., p. 477).

⁸⁶ SPINOZA, Op. cit., escólio da Proposição 15.

⁸⁷ Idem, Ibidem.

nossa faculdade de querer dentro dos limites do intelecto. (SPINOZA, PPC, esc. P15).

Espinosa levanta três hipóteses: 1ª) talvez pudéssemos estender a capacidade do intelecto tanto quanto a vontade ou 2ª) talvez pudéssemos reduzir o poder da vontade tanto quanto o intelecto ou ainda 3ª) talvez pudéssemos 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 1ª e 2ª, implica que temos uma vontade infinita e um intelecto criado e finito. Resta considerar, então, apenas a 3ª hipótese; se temos o poder de conter a faculdade da vontade dentro dos limites do intelecto. Espinosa afirma que “a vontade 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”⁸⁸. 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.⁸⁹ 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 vimos, ali, a liberdade de indiferença,

⁸⁸ SPINOZA, Op. cit., escólio da Proposição 15.

⁸⁹ 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).

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.⁹⁰ 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*.⁹¹ Entretanto, sabemos que Espinosa 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*, como vimos no 1º capítulo, Descartes afirma que o assentimento às ideias claras e distintas é irresistível, mas

⁹⁰ 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 diminuírem 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).

⁹¹ 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.

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”⁹². 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 XXXVII⁹³ Descartes caracteriza a liberdade como um poder dos contrários, no artigo XLIII⁹⁴ dessa mesma versão ele considera a 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).

⁹² Idem, Ibidem, p. 77.

⁹³ 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).

⁹⁴ Art. XLIII: “É certo, porém, que jamais viremos a tomar o falso pelo verdadeiro se dermos assentimento somente àquilo que percebemos clara e distintamente. 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.

Portanto, podemos afirmar que Espinosa, como profundo conhecedor da filosofia cartesiana⁹⁵, 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 Descartes⁹⁶. 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”⁹⁷; assim, “assentir às coisas, ainda que confusas, enquanto também é uma certa ação, é uma perfeição”⁹⁸. g) “enquanto assentimos às coisas confusas, fazemos com que a mente seja

⁹⁵ 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).

⁹⁶ 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 impedir-nos 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”, nº 31, São Paulo: discurso editorial, p. 218-9).

⁹⁷ 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.”

⁹⁸ 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

menos apta a discernir o verdadeiro do falso; e por conseguinte, que carecemos da melhor liberdade.”⁹⁹ A conclusão das teses não 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.”¹⁰⁰ 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 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'”¹⁰¹.

para formar os atos dessa vontade, isto é, os juízos nos quais eu me engano, porque esses atos são inteiramente verdadeiros 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).

⁹⁹ 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 linguagem”. (SPINOZA, *Correspondência*, Carta 21. In: *Os pensadores*. Trad. Marilena Chaui. São Paulo: Abril, 1973, pág. 381).

¹⁰⁰ SPINOZA, Op. cit., escólio da P15.

¹⁰¹ PRELORENTZOS, Y., art. cit., p. 109.

ii - A ruptura nos Pensamentos Metafísicos

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 Chaui¹⁰². As teses admitidas neste capítulo jamais poderiam ser atribuídas a Espinosa: “a mente humana é criada por Deus”, “a mente humana é imortal”¹⁰³ 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

¹⁰² “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 cautela em não tomar partido talvez seja uma hipótese a ser mantida.” (CHAUI, M., Op. cit., p. 331-2).

¹⁰³ 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).

volições. A mente humana, enquanto é concebida como causa suficiente para produzir tais ações, é chamada *vontade*.” (SPINOZA, 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 forma muito semelhante à que Descartes expõe na sua última obra: *As Paixões da Alma (Les Passions de l'âme)*¹⁰⁴ ou mesmo na carta de nº 300 a Regius. 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, 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 cartesiano¹⁰⁵, poderíamos falar em uma ruptura entre Descartes e Espinosa tanto nos PPC quanto nos *Cogitata*? Apesar da sutil diferença

¹⁰⁴ 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).

¹⁰⁵ 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, H., Op. cit., 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.

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, 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 que citamos no capítulo anterior¹⁰⁶. 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 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

¹⁰⁶ “Volição e intelecção 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 intelecção é propriamente paixão na alma, e a volição é ação; mas como jamais queremos nada, sem termos ao mesmo tempo a intelecção, e quase nunca temos intelecção, sem ter ao mesmo tempo alguma volição, não é fácil por causa disso distinguir nelas ação e paixão.” (DESCARTES, *Correspondence*, Op. cit., p. 348).

terem conhecido a verdadeira natureza da mente. O terceiro, o de jamais terem conseguido determinar a causa do erro. (SPINOZA, *Correspondência*, carta 2).¹⁰⁷

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

¹⁰⁷ 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”.

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”¹⁰⁸. 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, *Resp. 2^{as} objeções*, 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 consequências, 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, *Resp. 2^{as} objeções*, 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

¹⁰⁸ DESCARTES, Op. cit., p. 166.

observa Marilena Chaui¹⁰⁹, “o século XVII considera a reversibilidade da análise e da síntese como decisiva para a prova matemática. Todavia, essa relação tende a ganhar novos contornos à medida que a análise passa a ocupar lugar proeminente”¹¹⁰. 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 vimos no 1º capítulo, a ordem cartesiana estabelece-se a partir da descoberta do seu fundamento: “Penso, logo existo”. Então, por meio da evidência gerada pelas ideias simples, 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

¹⁰⁹ “[...] 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.” (CHAUÍ, M., Op. cit., p. 352).

¹¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 353.

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”¹¹¹. 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. Lembremos a análise de Ethel Rocha, vista no 1º capítulo, em que 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, vimos que 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).”¹¹² 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 produzidas¹¹³. “Assim, o entendimento, a

¹¹¹ DESCARTES, 3ª Meditação, §6, Op. cit., p. 101.

¹¹² FORLIN, E., Op. cit., p. 39.

¹¹³ 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).

vontade e todas as formas de conhecer e de querer pertencem à substância que pensa.¹¹⁴” 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 substâncias, uma vez que a substância é uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir. Vimos que a ontologia 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”¹¹⁵. 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

¹¹⁴ Idem, *Ibidem*, art. 48, p. 44.

¹¹⁵ Cf. DESCARTES, art. 51, *Idem*, *Ibidem*, p. 45.

uma outra obra, o *Breve Tratado* (*Korte Verhandelning*), entre os anos de 1656 e 1662¹¹⁶, mas publicada somente em 1862. Todavia, tanto na *Ética* quanto no *Breve Tratado*, Espinosa inicia a ordem de sua filosofia partindo da ideia de Deus; assim, 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.¹¹⁷

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

¹¹⁶ 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).

¹¹⁷ 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. GEE, p. 67-8).

existente.¹¹⁸” 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.¹¹⁹” 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.¹²⁰” 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”. 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”. Ou seja, o que define uma substância é ser em si e ser concebida 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.” Demonstrado que o atributo é o que constitui a essência da substância, a demonstração nos remete novamente a *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

¹¹⁸ Idem, *Ibidem*, definição 1, p. 1.

¹¹⁹ CHAUI, M., *Op. cit.*, p. 767.

¹²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 787.

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”¹²¹. 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, 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, o ponto de partida trará uma outra abordagem ao conceito de vontade na filosofia de Espinosa. Assim, analisaremos as consequências da ordem geométrica sintética concernentes ao conceito de vontade na *Ética*. Posteriormente, analisaremos esse conceito no *Tratado da Reforma do Entendimento* (*Tractatus de Intellectus Emendatione*), redigido na ordem analítica. Partindo do mesmo ponto que Descartes, isto é, do pensamento e da construção de sua epistemologia, munidos dos conceitos cristalizados na *Ética*, talvez possamos identificar com mais clareza quais são os distanciamentos conceituais que Espinosa realiza visando a sua ruptura completa com a filosofia de Descartes.

¹²¹ Cf. SPINOZA, Op. cit., definições, pp. 1 e 2.

III - Identidade entre ideia e volição

i - A ruptura definitiva com o voluntarismo cartesiano

A parte II da *Ética* pretende nos levar ao conhecimento da mente humana e de suas propriedades. Esse empreendimento levará Espinosa a afirmar nas duas últimas proposições (P48 e P49) que não existe na mente nenhuma faculdade absoluta da vontade, uma vez que a propriedade da mente de causar a partir do nada (pressuposto de tal faculdade absoluta) não pode ser concebida. É o que Espinosa afirma na proposição 48: “Na Mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre; mas a Mente é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito.”¹²² A demonstração dessa proposição afirma que a mente é um modo de pensar certo e determinado. Para demonstrá-la, Espinosa evoca a P11 na qual explicitou o que é a mente humana: “O que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato.”¹²³ Segue-se, a partir dessa proposição que a essência da mente humana é uma ideia, e que os axiomas 2 e 3 são evocados para demonstrá-la:

[O homem pensa] e [Modos de pensar como o amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão se no mesmo indivíduo não se der a ideia da coisa amada, desejada, etc. Mas a ideia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar]. (SPINOZA, EII, ax. 1 e 2).

O primeiro axioma diz que o homem necessariamente pensa, e “pensar é conhecer alguma coisa afirmando ou negando sua ideia”¹²⁴. O segundo permite dizer que a ideia é um modo de pensar que produz outros modos de pensar: afecções como o amor, desejo, etc., ou outras ideias. Conforme assinala Gueroult: “Nós constatamos, de fato, que, se suprimos a

¹²² SPINOZA, Op. cit., EII, P48.

¹²³ Idem, Ibidem, EII, P11.

¹²⁴ CHAUI, M. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das letras, 2011, p. 77.

percepção, todos esses modos são suprimidos”¹²⁵. A consequência do axioma 2 é o fato de que a mente sempre terá ideia de alguma coisa, seja do seu corpo, dos corpos exteriores ou de si mesma. Porém, pelo axioma 3, a ideia é primeira por natureza, isto é, não necessita de nenhum outro modo de pensar, ao contrário, os modos de pensar pressupõem a ideia. Nesse sentido, constatamos que a mente, como ideia, possui o poder de causar os seus próprios modos de pensar. Assim, a mente é uma ideia que produz ideias, tem consciência dessa produção, e é determinada, já que é uma modificação da potência do atributo pensamento, jamais destacada da causalidade imanente própria dos atributos. Visto que a mente é uma ideia, e toda ideia é ideia de alguma coisa, a mente terá um objeto, e o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo certo da extensão, existente em ato. Ademais, “o que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente, ou seja, dessa coisa dar-se-á necessariamente na mente a ideia”¹²⁶.

Embora a mente seja causa dos seus outros modos de pensar, Espinosa não lhe atribui o estatuto de substância. Por esse motivo, ela não pode ser causa livre de suas ações¹²⁷; assim, nos termos da demonstração da P48, na mente não existe nenhuma faculdade absoluta de querer e não querer. “Em suma, a alma é desprovida, não somente do livre-arbítrio, excluído dela como é excluído de Deus, mas da liberdade, própria a Deus, de causar por si só todas as suas ações.”¹²⁸ Na parte I da *Ética*, Espinosa deduziu da ideia de substância (*causa sui*) que somente Deus pode ser dito causa livre, pois somente Deus existe e age pela necessidade de sua natureza. A substância é em si (*in se*) e não em outra coisa (*in alio*), ao passo que o homem é um modo, isto é, uma afecção dessa substância. A mente “deve ser determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por

¹²⁵ GUEROUULT, M. *Spinoza: L'âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974, p. 32.

¹²⁶ Cf. SPINOZA, Op. cit., EII, P12.

¹²⁷ Apesar de Espinosa não admitir o livre-arbítrio ao homem, haverá liberdade, porém, em outro registro: “liberdade não é livre decisão de uma vontade, e sim a necessidade interna de uma essência de existir e agir segundo a necessidade das determinações que lhe são próprias.” (CHAUI, M. *A nervura do real*, Op. cit., p. 78).

¹²⁸ GUEROUULT, M. *Spinoza: l'âme*, Op. cit., p. 490.

outra”¹²⁹. A demonstração da EII P48 nos reenvia para a EI P28, com o intuito de fundamentar a causalidade existente entre os modos:

Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar, a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito. (SPINOZA, EI, P28).

A referência a tal proposição demonstra que a mente humana é necessariamente determinada a querer isso ou aquilo por uma série infinita de causas finitas. Por conseguinte, a vontade requer uma causa pela qual seja determinada a existir e operar e, por esse motivo, não pode ser dita causa livre, mas somente necessária ou coagida¹³⁰. A crítica dirige-se notadamente a Descartes, que, como vimos, concebe o juízo conforme o exercício de duas faculdades distintas: o intelecto, com um poder de conhecer passivo, e a vontade, com um poder de escolher ativo. A partir do intelecto, que concebe as ideias de forma passiva, a vontade livre pode afirmar ou negar, perseguir ou fugir; isto é, formar os juízos que determinarão a sua ação. Nessa doutrina cartesiana, há uma anterioridade das ideias em relação aos juízos, pois o poder da vontade somente será exercido após a apresentação dos conteúdos das ideias pelo intelecto. Depois dessa operação, porém, a indeterminação da vontade é, pelo menos formalmente, total e absoluta. Espinosa, por sua vez, nega que a vontade possa ser concebida como um começo absoluto, tal como a concebe Descartes, para quem o homem poderia escolher livremente a despeito das determinações¹³¹. Para Espinosa, o homem não é um ser destacado da natureza à qual pertence, isto é, um “império num império”, pelo contrário, participa da ordem e conexão necessária da natureza.

¹²⁹ Cf. SPINOZA, Op. cit., EII, dem. P48.

¹³⁰ Cf. SPINOZA, Op. cit., EI, dem. P32.

¹³¹ No §9 da Quarta Meditação, Descartes afirma o poder conferido à vontade: “Pois consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto”. (DESCARTES, Op. cit., p. 118).

No escólio da P48, Espinosa afirma que, da mesma maneira que a vontade não pode ser considerada uma faculdade absoluta, não se dá na mente nenhuma outra faculdade absoluta de inteligir, desejar, amar e etc. O filósofo entende que tais faculdades são inteiramente fictícias ou “entes metafísicos” que formamos quando comparamos o que há de comum entre as particularidades das ideias: “De maneira que o intelecto e a vontade estão para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, da mesma maneira que a pedridade para essa ou aquela pedra, ou que o homem para Pedro e Paulo”¹³². Isto é, universalizamos algumas propriedades que existem em comum entre as ideias e deixamos de observar aquilo que elas possuem de particular. É importante observarmos que Espinosa não nega que as ideias e volições particulares, em conjunto, possam ser denominadas de faculdades, porém, o seu afastamento em relação a Descartes já é evidente. Espinosa acrescenta uma observação conceitual importante sobre o conceito de vontade, que marcará o seu distanciamento em relação àquele apresentado por Descartes¹³³: “Porém, antes de prosseguir, cumpre aqui notar que por vontade entendo a faculdade de afirmar e negar, mas não o desejo; entendo, repito, a faculdade pela qual a Mente afirma ou nega algo ser verdadeiro ou falso, e não o desejo pelo qual a Mente apetece ou tem aversão às coisas”¹³⁴. Ele está afirmando que, se queremos identificar as afirmações e negações singulares com uma faculdade abstrata, essa deverá ser referida apenas ao poder de afirmar ou negar aquilo que é verdadeiro ou falso e não a relacionar mais, da mesma forma como Descartes, a uma intervenção ao desejo. Para entendermos a importância de tal separação, é necessário, primeiramente, compreender como Espinosa entende o desejo.

¹³² SPINOZA, B., Op. cit., EII, esc. P48.

¹³³ No art. 32 dos *Princípios*, Descartes afirma: “Todas as maneiras de pensar que experimentamos em nós podem reduzir-se a duas gerais: uma consiste em apreender pelo entendimento e a outra em determinar-se pela vontade. Assim, sentir, imaginar e mesmo conceber coisas puramente inteligíveis são formas diferentes de apreender; *mas desejar, ter aversão, confirmar, negar e duvidar são formas diferentes de querer*”. (DESCARTES, Op. cit., p. 39).

¹³⁴ SPINOZA, B., Op. cit., EII, esc. P48.

No apêndice da parte I da *Ética*, Espinosa denuncia o fato de que todos os preconceitos derivam de um único, a saber, aquele que leva os homens a pensarem que todas as coisas naturais agem, assim como eles, em vista de um fim. Com isso, de todos os preconceitos oriundos deste, Espinosa fundamenta a sua causa: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes”¹³⁵. É pelo fato de serem conscientes de suas volições e de seu apetite que os homens consideram-se livres, já que desconhecem as causas de seus apetites e desejos. No prefácio da parte IV Espinosa afirma: “a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa”¹³⁶. Ele nos traz um exemplo: um homem que constrói uma casa, por ter a intenção de fazê-la uma habitação, imaginou como ela seria e as comodidades da vida doméstica. Esta causa final (habitação) é o seu apetite singular, que na verdade é a causa eficiente, e que ele considera como primeira, por desconhecer a causa do seu apetite. Apesar do homem ser cômico desse apetite, ele ignora as causas que o levaram a apetece-la. Então, o que ocorre é que tal homem imagina que quis edificar essa casa e que poderia também deixar de querer, se esta fosse a sua vontade. Porém, para a filosofia de Espinosa, ao contrário do que afirmara Descartes, isso seria impossível, já que a vontade se refere apenas ao conhecimento daquilo que é verdadeiro ou falso. É o apetite, esforço de perseverar, que determina a escolha prática. No decorrer deste texto, tentaremos entender que a separação vontade / desejo, realizada por Espinosa, indicamos que a vontade (*voluntas*) é considerada como um poder cognitivo, um poder da mente de instalar-se no plano do conhecimento do verdadeiro ou do falso, ao passo que o desejo refere-se à busca de algo em vista do bem ou do mal que atribuímos às coisas. Portanto, o desejo sempre possui uma causa, embora a ignoremos, ignorância que acarreta a ilusão da escolha ou livre-arbítrio.

¹³⁵ SPINOZA, Op. cit., EI, Apêndice.

¹³⁶ Cf. SPINOZA, Op. cit., EIV, Prefácio.

No escólio da proposição 9 da parte III da *Ética*, Espinosa define algumas noções que são fundamentais para entendermos essa ilusão da escolha ou livre-arbítrio. Os seres humanos são modos que exprimem de maneira certa e determinada a potência da natureza. De tal sorte que a sua essência é perseverar na existência, pois exprimem o esforço (*conatus*) da natureza, ou seja, a sua essência é a própria potência de conservação de si. Quando nos referimos somente à mente de cada homem, aquele esforço de perseverar é chamado de vontade. Porém, sabemos que o homem, para Espinosa, é explicado por dois atributos diferentes, que constituem a mesma expressão da natureza, ou seja, o corpo e a mente: expressões de uma só coisa. Então, quando nos referimos à mente e ao corpo determinados a agir, esse esforço é denominado apetite (*appetitus*). Mas ainda temos mais uma noção que pode ser referida à mente, que é o desejo (*cupiditas*): apetite com consciência. Espinosa acrescenta a tal conceito que: “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer (agir) algo por uma dada afecção sua qualquer”¹³⁷. Ele não reconhece nenhuma diferença entre o desejo e o apetite, pois, sendo ou não consciente de seu apetite, o homem será determinado a realizá-lo se não houver impedimento externo:

Pois, seja ou não o homem cōncio de seu apetite, contudo o apetite permanece um só e o mesmo; e por isso, para não parecer que cometia uma tautologia, não quis explicar o Desejo pelo apetite, mas tentei defini-lo de tal maneira que compreendesse de uma só vez todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou ímpeto. (SPINOZA, EIII, def. dos afetos).

Assim, será por esta simultaneidade entre o apetite e o desejo que o homem estará fadado a realizar as ações determinadas pela natureza. Consequentemente, será essa simultaneidade que desencadeará a ilusão da liberdade¹³⁸, quando há ignorância a respeito das causas da determinação.

¹³⁷ SPINOZA, Op. cit., EIII, definições dos afetos.

¹³⁸ Cf. Espinosa: “A bem da verdade, se não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, e que frequentemente, ao nos defrontarmos com afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior, nada os impediria de crer que tudo fazemos livremente.” (Id., Ibidem, EIII, esc. P2).

A vontade é um modo de pensar da mente que se relaciona ao *conatus* referido somente com à própria mente, isto é, o esforço de afirmar ou negar ideias que nos colocam no plano do conhecimento verdadeiro ou do falso. Porém, quando a mente afirma a ideia da habitação como causa final, necessariamente a desejará, pois esta ideia da habitação é o seu apetite com consciência, ainda que ela desconheça as causas que a levaram a desejar tal habitação. Assim, o homem imaginará que o esforço de pensar a habitação foi uma ação do seu livre-arbítrio, pois, pelo fato de desconhecer a causa da ideia, e conhecer que é o seu apetite-desejo que está agindo, ele imagina que é movido por uma vontade indeterminada. Porém, tanto no plano do conhecimento falso, quanto no conhecimento verdadeiro, a vontade torna-se apenas o esforço de afirmar e negar aquilo que o apetite-desejo está determinando. No plano do conhecimento falso, segundo a doutrina da vontade que será ressignificada por Espinosa, podemos dizer que a vontade não afirma ou nega a causa da ideia, isto é, não conhece a essência da coisa, que conseqüentemente poderia adequá-la no plano do conhecimento verdadeiro. Assim, não importa em qual dimensão esteja operando a vontade, pois sempre será determinada a querer isto ou aquilo determinada pelo seu apetite-desejo que engloba todos os esforços da natureza humana: “De tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos, queremos, apetecemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apetecemos e desejamos”¹³⁹. Nesse caso, Espinosa afirma que a vontade - poder de afirmar ou negar - ou seja, o juízo (*judicatio*), é determinada pelo nosso apetite-desejo, e não o contrário, como até então pensava Descartes¹⁴⁰. Como vimos no capítulo anterior, nos *Cogitata*, Espinosa entende que a vontade nada mais é do que a própria mente, pois ela é uma ideia que afirma ou nega

¹³⁹ SPINOZA, Op. cit., EIII, esc. P9.

¹⁴⁰ Cf. Chauí: “A ignorância dessa determinação necessária, ao obscurecer o apetite/desejo como causa eficiente, é responsável pela imagem da vontade como livre-arbítrio; essa mesma ignorância constrói a imagem dos fins como aquilo que move o apetite/desejo, quando, na verdade, conforme a definição espinosana, o apetite/desejo é seu próprio fim.” (CHAUI, M., *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, Op. cit., p. 223).

ideias, “ou seja, somente a faculdade de julgar”¹⁴¹. No caso em que a mente não conhece as causas de suas ideias, Espinosa atribui à vontade apenas um papel passivo, isto é, ela é impedida pela potência das causas externas de ascender ao conhecimento verdadeiro. Portanto, precisamos verificar a possibilidade de atribuir uma função ativa para a vontade ou mente, ou seja, se o juízo em sua filosofia poderia ser ativo, apesar das determinações do apetite-desejo enquanto nos mantêm no plano do conhecimento falso. Entretanto, o desejo é desenvolvido na parte III e IV da *Ética*, e nos referimos a ele somente para entendermos porque Espinosa o separa da vontade.

ii - O núcleo da crítica

Ao continuar o escólio da P48, após denunciar as faculdades como noções universais formadas a partir dos particulares, ele questiona se as volições são algo além das próprias ideias das coisas pelas quais nós afirmamos ou negamos a sua verdade ou falsidade. Então, o filósofo interroga o leitor: “será que na mente se dá outra afirmação e negação além daquela envolvida pela ideia enquanto é ideia?”¹⁴². Antes de anunciar a próxima proposição que tem como escopo responder a essa questão, Espinosa solicita ao leitor para retomar a definição 3 de modo a não tomar a ideia como pintura muda e sim como ação mental¹⁴³:

Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante. Digo conceito, de preferência a percepção, porque o nome percepção parece indicar que a mente padece o objeto. Já conceito parece exprimir a ação da mente. (SPINOZA, EII, Definição 3).

Espinosa retoma a definição para enfatizar a sua concepção de ideia, uma vez que a define como uma ação da mente (*actionem mentis*), isto é, um conceito (*conceptus*) de

¹⁴¹ GUEROULT, M., *Spinoza: l'âme*, Op. cit., p. 488.

¹⁴² SPINOZA, Op. cit., E II, esc. P48.

¹⁴³ Espinosa na P43 já fizera a crítica da ideia considerada como pintura em contraposição à ideia verdadeira: “Pois ninguém que tem uma ideia verdadeira ignora que uma ideia verdadeira envolve suma certeza; com efeito, ter uma ideia verdadeira não significa nada outro que conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, da melhor maneira; nem decerto pode alguém duvidar dessa coisa, a não ser que acredite uma ideia ser algo mudo, ao feitio de uma pintura num quadro, e não um *modo de pensar*, quer dizer, o próprio inteligir. [...]”. Idem, *Ibidem*.

pensamento e não uma percepção (*perceptio*). A crítica, novamente, recai sobre Descartes, pois como vimos, este afirma na 3ª Meditação que concebe as ideias “como as imagens das coisas” (*tanquam rerum imagines*), e ainda utiliza a palavra 'quadro' para caracterizá-las, “o termo 'como' indicando analogicamente que elas exercem uma função representativa”¹⁴⁴. Descartes não entende por ideia aquelas imagens que se formam no fundo dos olhos ou no meio do cérebro¹⁴⁵, porém, as ideias de tais imagens que se formam no corpo implicam a passividade da mente no processo cognitivo, e, como vimos, também do conhecimento sensível, pois ela recebe da exterioridade a ideia do objeto por meio dos movimentos da glândula. Em Espinosa, a ideia não é uma representação, um modelo ou uma cópia passiva que se apresentaria à mente como imagens ou num plano de pinturas e que orientaria a vontade a dar o seu assentimento. O que Espinosa está enfatizando com a definição 3 é o fato de que a mente, mesmo quando passiva em relação aos objetos conhecidos, forma ideias, pois a passividade define-se pela presença de uma causa externa que leva a mente a formar ideias inadequadas. Assim, uma ideia sempre será uma construção da mente¹⁴⁶. Para Descartes, a ideia é um modo do pensamento que se caracteriza por possuir uma função representativa.

No 1º capítulo, vimos que o autor das *Meditações* afirma que a ideia exibe um ser à consciência (realidade formal) que é o mesmo para todas as ideias, mas também apresenta um conteúdo determinado (realidade objetiva) que pode ser claro e distinto¹⁴⁷ ou obscuro e confuso. Com efeito, em Descartes, a verdade é uma correspondência entre a representação na

¹⁴⁴ GLEIZER, M. A., *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1999, p. 34.

¹⁴⁵ Cf. Gleizer: “A expressão 'imagens, como as que se produzem no fundo dos olhos ou, se se quiser, no meio do cérebro', bem como o emprego do verbo 'pintar', reenviam manifestamente ao artigo 35 das *Paixões da alma*, onde Descartes explica como, na visão que temos de um animal, 'a luz refletida de seu corpo pinta duas imagens dele, uma em cada um de nossos olhos, e essas duas imagens formam duas outras, por intermédio dos nervos ópticos, na superfície interior do cérebro... as duas imagens existentes no cérebro compõem uma única na glândula que, agindo imediatamente contra a alma, lhe faz ver a figura desse animal.” (GLEIZER, M. A., *idem*, *ibidem*).

¹⁴⁶ Espinosa nega a possibilidade de interação causal interatributiva conf. E II, P5 e P6.

¹⁴⁷ Cf. Landim: “Clara é uma ideia que torna patente a presença do objeto, do qual é ideia, à consciência atenta de um sujeito. Distinta é a ideia completamente clara, isto é, é a ideia que apresenta o seu objeto de uma maneira suficientemente clara e precisa para que ele possa ser distinguido de qualquer outro objeto.” (LANDIM filho, R. F., *Op. cit.*, p. 102).

consciência e a coisa fora do pensamento: “Se só no juízo surge, formalmente, o problema da verdade, é porque a afirmação (ou negação) que caracteriza o ato judicativo é a afirmação (ou negação) de uma representação”¹⁴⁸. Porém, a razão terá um único critério de verdade: este conteúdo representativo da ideia, que é apresentado pelo intelecto, deverá ser claro e distinto.¹⁴⁹ Veremos que todo o esforço empregado por Espinosa nas proposições 48 e 49 é o de refutar a concepção passiva da mente e das ideias realizada por Descartes. “A falta de prudência cartesiana constitui em fazer da contemplação passiva da imagem corporal o modelo de todo conhecimento, seja ele sensível, imaginativo ou intelectual.”¹⁵⁰ Então, em Descartes, a passividade não é apenas do intelecto, mas também das ideias pensadas como representação. Para ele tal operação possui três termos: o intelecto, a representação e a coisa representada. O pensador francês precisa de um quarto termo que afirme ou negue a correspondência entre a representação e a coisa representada, isto é, o juízo como um ato da vontade. De sua parte, Espinosa não entende que a verdade esteja na correspondência da ideia com qualquer objeto exterior, pois a ideia poderá ser verdadeira mesmo sem referência à existência da coisa ideada e, ao contrário, pode ser falsa quando afirma a existência do ideado sem saber se este efetivamente existe. O que significa, então, dizer que as ideias enquanto ideias envolvem uma afirmação ou uma negação?: “isso significa que as ideias afirmam a verdade de seu conteúdo, ou seja, que elas são atos de julgar”¹⁵¹. Portanto, percebemos que não há, na filosofia de Espinosa, uma anterioridade das ideias em relação aos juízos.

Conforme sintetiza Chauí:

O conhecimento não é a produção de um conteúdo representacional sobre o qual a consciência se debruça e o juízo se exerce, mas é imediatamente afirmação (ou

¹⁴⁸ Idem, *Ibidem*, p. 33.

¹⁴⁹ Cf. Landim: “Assim, se o critério da clareza e da distinção tornou plausível a relação de correspondência entre as ideias e as coisas que elas representam, sem o apelo a uma impossível comparação das ideias com as coisas, a existência do Deus Veraz legitimou o critério da razão, garantindo assim a possibilidade da ciência: um conjunto ordenado de conhecimentos certos, estáveis e verdadeiros.” Idem, *Ibidem*, p. 125.

¹⁵⁰ GLEIZER, M. A., *Op. cit.*, p. 36.

¹⁵¹ Idem, *Ibidem*, p. 43.

negação) da ideia, que é a própria essência formal manifestando por si mesma e em si mesma sua inteligibilidade numa essência objetiva. (CHAUI, 1999, p. 495).

Por que Espinosa chama a atenção do leitor para que o seu pensamento não descaia em pinturas? É somente na P49 que poderemos compreender: “Na Mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia”¹⁵². É em virtude dessa identidade entre a volição e a ideia que o filósofo afirmará que o verdadeiro e o falso não se referem ao juízo como ação independente das ideias, mas à própria natureza da ideia. A demonstração da proposição P49 é enfática e corrobora a afirmação da P48: “Na Mente não é dada nenhuma faculdade de querer e não querer, mas apenas volições singulares, a saber, esta ou aquela afirmação e esta ou aquela negação”¹⁵³. No escólio, Espinosa enfatiza que a ideia é um conceito: “ideia enquanto ideia”, pois recomenda aos leitores que distingam acuradamente entre ideia, ou seja, conceito da mente, e as imagens das coisas. E quanto às palavras, elas somente significam aquelas imagens não contendo nenhuma afirmação ou negação. Porém, muitos homens confundem palavras com a ideia, ou com a própria afirmação que a ideia envolve, por isso imaginam que podem querer contra o que sentem, quando o fazem só por palavras. É o que afirma no escólio: “pois a essência das palavras e das imagens é constituída só por movimentos corporais, que não envolvem de jeito nenhum o conceito do pensamento”¹⁵⁴. A negligência dessa sutil percepção sobre a natureza dos conteúdos da mente pode acarretar grandes equívocos para aqueles que não os observam e “por isso ignoram inteiramente esta doutrina sobre a vontade”¹⁵⁵ que o filósofo está redefinindo.

Porém, apesar da ideia ser uma ação da mente, conceito do pensamento, isso não impede que a mente padeça em relação àquilo que ela percebe, visto que Espinosa afirmará na

¹⁵² SPINOZA, Op. cit., EII, P49.

¹⁵³ Idem, Ibidem, EII, dem. P49.

¹⁵⁴ Espinosa já enfatizara esse engano no §89 do *TIE*: “Afirmamos e negamos muita coisa porque a natureza das palavras, não a natureza das coisas, permite afirmá-lo ou negá-lo; ora, ignorando-se a natureza das coisas, facilmente tomaremos o falso pelo verdadeiro”. (SPINOZA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 54).

¹⁵⁵ Cf. SPINOZA, Op. cit., EII esc. P49.

parte III da *Ética* que a mente humana age enquanto tem ideias adequadas e padece enquanto tem ideias inadequadas. O filósofo reintroduz as noções de passividade e atividade da mente através da produção das ideias. Vamos analisar a diferença entre ideias inadequadas e adequadas para entendermos o alcance de sua crítica.

A formação imaginativa de ideias na mente ocorre por intermédio de nossa percepção sensível, assim essas ideias representam o que acontece no nosso corpo e o efeito de outro corpo sobre o nosso. Por isso, estas ideias das afecções do corpo envolvem a *natureza* do nosso corpo e simultaneamente a *natureza* do corpo externo¹⁵⁶. Espinosa entende que tais ideias, na verdade, têm por objeto imagens, afecções corporais que um corpo exterior imprime em nosso corpo. Assim, a mente *afirmará* a presença do corpo externo até o nosso corpo ser afetado por uma afecção que exclua a presença daquele corpo¹⁵⁷. Estas imaginações também poderão ser aquelas que a mente rememora: ou seja, aquelas que foram impressas no cérebro em associação com outras afecções. Já que o corpo pode ser afetado por dois ou mais corpos em simultâneo - e a mente percebe isso - quando for afetado novamente por um deles, ou por outros corpos que tenham alguma semelhança, a mente recordará aqueles outros. A mente forma uma rede de conexão de imaginações de coisas presentes e ausentes e, por isso, podemos compreender o funcionamento da linguagem; pois, afetado o corpo diversas vezes pela palavra *pomum*, a mente de um romano se lembrará do fruto quando o corpo ouvir ou ler a palavra. E assim cada homem forma uma rede de conexões de imaginações, e a mente, a partir do pensamento de uma coisa, incide no pensamento de outra coisa que poderá ou não ter semelhança com a primeira.¹⁵⁸

Espinosa entende que essas ideias são confusas e mutiladas porque estas *afirmações* que a mente produz apenas *envolvem* a natureza das coisas, porém, não *explicam* a natureza

¹⁵⁶ Cf. SPINOZA, Op. cit., EII P16.

¹⁵⁷ Idem, Ibidem, cf. EII P17.

¹⁵⁸ Idem, Ibidem, cf. EII P18.

delas. Quando a mente afirma, nega ou contempla as afecções e as ideias destas afecções, ela imagina; isto é, as suas ideias são inadequadas:

Digo expressamente que a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é determinada internamente a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a inteligir as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente. (SPINOZA, EII, esc. P29).

É importante entendermos a separação conceitual realizada aqui: a mente é determinada externamente quando imagina e é determinada internamente quando *intelige*. Ela é determinada externamente quando *afirma* a presença das imagens, ou seja, julga acerca das coisas conforme a disposição do cérebro, isto é, segundo a memória. Para Espinosa, estes homens que “não integem a natureza das coisas nada *afirmam* sobre elas, mas apenas as imaginam e tomam a imaginação pelo intelecto”¹⁵⁹. Podemos observar que, apesar de Espinosa não negar que a mente *afirma* quando imagina, essa *afirmação* não tem o mesmo valor ontológico que terá a *afirmação* envolvida pela ideia adequada. Visto que “a ideia inadequada é a ideia imaginativa, isto é, aquela que representa psiquicamente as afecções corporais em sua imediatez vivida”¹⁶⁰, tais ideias são parciais, mutiladas e confusas porque não podem explicar a causa da produção de seus efeitos. A mente é causa inadequada no conhecimento imaginativo porque essas ideias não podem ser produzidas exclusivamente por ela. Apesar de Espinosa afirmar que os objetos não causam as ideias, elas sempre são ideias de objetos, e, na verdade, afirmam a presença deles mesmo quando a mente é privada de conhecimento adequado.

Entretanto, como vimos, a mente pode ser ativa em relação aos objetos conhecidos formando ideias adequadas: “A ideia adequada é aquela que mostra a gênese necessária de

¹⁵⁹ Idem, Ibidem, cf. EI, Apêndice.

¹⁶⁰ CHAUI, M. *A nervura do real*, Op. cit., p. 21 Notas.

seu objeto porque oferece a razão total e sua causa eficiente completa, mostrando sua essência real ao mostrar como sua ideia é produzida”¹⁶¹. Quando a mente percebe o que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo, o seu conhecimento é adequado, ou seja, claro e distinto. Espinosa afirma que as noções comuns não constituem a essência de nenhuma coisa singular, contudo, no momento em que a mente forma as noções comuns da razão, afirma que as propriedades do objeto, extenso ou pensante, envolvem o conceito de seu respectivo atributo.¹⁶² A mente entende que essas propriedades são concordâncias e conveniências, diferenças e oposições entre as coisas, porém todas envolvem a essência de seu respectivo atributo. Por sua vez, a mente é capaz de conhecimento intuitivo, que procede da ideia adequada da essência formal dos atributos para o conhecimento adequado das essências singulares.¹⁶³ Portanto, podemos distinguir na filosofia de Espinosa duas formas distintas de afirmações ou negações: as de imaginação (afecções corporais) e as de intelecção (essências).

Com efeito, será a qualidade da afirmação ou negação envolvida pelas ideias que constituirá o poder da mente humana. Quando a mente afirma imagens/afecções ela é passiva, porém quando a mente afirma ideias adequadas ela é ativa no processo de conhecimento. A afirmação/negação de intelecção, para Espinosa, ocorre quando a mente é capaz de explicar a natureza das coisas; nesse momento, em que a mente entende, ela está afirmando ou negando por meio da inteligência e não mais da imaginação.¹⁶⁴ Em outras palavras, a volição (*volitio*)

¹⁶¹ CHAUI, M. *A nervura do real*, Op. cit., p. 21 Notas.

¹⁶² “Que o terceiro modo de percepção (no contexto do TIE) não é excluído por Espinosa, mas re-situado no contexto da ciência, está comprovado pelo tratamento dado ao segundo gênero de conhecimento na *Ética*, isto é, àquele que conhece adequadamente as propriedades que se encontram igualmente nas partes e no todo (em suma, as noções comuns), desde que se compreenda que essas propriedades foram deduzidas de uma causa (a potência dos atributos da substância absolutamente infinita) e que com elas ainda não se conhece qualquer essência singular da coisa.” Idem, *Ibidem*, p. 652.

¹⁶³ SPINOZA, Op. cit., EII, esc. P40.

¹⁶⁴ Cf. Gueroult: “Na perspectiva imaginativa, a ideia se põe somente como percepção de uma coisa existente na duração, e, se alienando nessa coisa, crê a querer. Na perspectiva do intelecto, a ideia se põe antes de tudo como ideia da ideia e, se descobrindo ela mesma, sabe que ela não quer a coisa, mas que ela se quer ela mesma.” (GUEROUULT, M. *Spinoza: L’âme*, Op. cit., p. 494).

intelectiva, que a mente produz, a coloca no plano do conhecimento verdadeiro que nada mais é do que um ato de juízo. É somente quando a mente produz uma volição intelectual que ela estará no conhecimento adequado ou racional denominado por Espinosa como conhecimento de 2º gênero. Então, será por meio da afirmação/negação, ou seja, pelo ato de juízo racional que a mente poderá deixar o plano do conhecimento falso, visto que é somente quando a mente ascende a esse conhecimento de segundo gênero que poderá aprender a distinguir o verdadeiro do falso.¹⁶⁵ Desde o TIE, como veremos no próximo capítulo, que tem como objetivo o estudo do método e da teoria do conhecimento, Espinosa afirma que devemos examinar a “ordem que mais naturalmente temos”, isto é, examinar o conteúdo de nossa consciência. É esse exame que permitirá distinguirmos as afirmações e negações que efetuamos sem espírito crítico, ou ingenuamente, daquelas que realmente são conhecimento verdadeiro. Dessa maneira, entendemos que Espinosa atribui um valor qualitativo à afirmação envolvida pelas ideias adequadas. A afirmação envolvida por um conceito claro e distinto, diferentemente da afirmação envolvida por uma imaginação (conceito obscuro e confuso), coloca-nos de imediato no plano do conhecimento verdadeiro.

Ao reformular o seu conceito de vontade, Espinosa está dizendo que tais afirmações ou negações que se referem a imagens ou ideias inadequadas não pertencem à essência da ideia verdadeira.¹⁶⁶ Mas, quando a mente está internamente disposta e produz os conceitos claros e distintos, que nascem de sua própria força ou potência de pensar, ela está produzindo volição de intelecção. Esta formulação não é nova, pois podemos encontrá-la ao final do TIE quando Espinosa elenca as propriedades do intelecto que concebe claramente no item VI:

As ideias claras e distintas que formamos apresentam-se como resultantes da só necessidade de nossa natureza, de tal modo que parecem depender absolutamente só

¹⁶⁵ Cf. SPINOZA, Op. cit., EII, P42.

¹⁶⁶ Essa análise também é realizada no §84 do TIE: “Assim, pois, fizemos a distinção entre a ideia verdadeira e as outras percepções, e mostramos que as ideias fictícias, falsas e outras têm origem na imaginação, isto é, vêm de certas sensações fortuitas e, por assim dizer, soltas, que não nascem da própria força da mente, *mas de causas externas*, conforme o corpo, quer no sono quer em vigília, é afetado por diversos movimentos”. (SPINOZA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*, Op. cit., p. 51).

de nossa capacidade; para as ideias confusas é o contrário: muitas vezes se formam contra nossa vontade. (SPINOZA, TIE, §108).

Assim, as volições nada mais são do que os atos pelos quais a mente é determinada a agir, tais atos nada mais são do que ideias/conceitos, isto é, juízos produzidos concomitantes com o intelecto. Porém, isto não exclui o fato de que as volições também ocorram na produção de ideias confusas, uma vez que a ideia não pode ser concebida sem a volição, nem a volição pode ser concebida sem a ideia. Espinosa, ainda na demonstração da P49, escolhe um exemplo matemático para demonstrar a sua tese, com o intuito de apresentar ao leitor um caso em que a atividade puramente intelectual da mente seja exercida. “Concebamos, pois, uma volição singular, a saber, um modo de pensar pelo qual a mente afirma serem os três ângulos do triângulo iguais a dois retos. Esta afirmação envolve o conceito, ou seja, a ideia de triângulo, isto é, não pode ser concebida sem a ideia de triângulo.¹⁶⁷” É importante observarmos que Espinosa não está se referindo à imagem do triângulo, isto é, uma figura que contém três lados. Essa imagem, apesar de apresentar algumas propriedades do triângulo, não nos oferece a sua essência; em tal caso, a mente produz uma ideia imaginativa que somente envolve uma volição de imaginação. Porém, a volição de intelecção afirma a denominação intrínseca do triângulo, isto é, a sua essência: seus três ângulos igualam-se a dois retos. Isso significa que toda volição, seja de imaginação, seja de intelecção, pertence à essência da respectiva ideia. Tanto quando o conhecimento imaginativo *envolve* a natureza de uma coisa qualquer, quanto no momento em que o conhecimento adequado a *explica*, é essencialmente implicada uma afirmação. É o que Espinosa afirma quando defende a simultaneidade de essência e existência das coisas singulares retomada nesta definição: “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e,

¹⁶⁷ SPINOZA, Op. cit., EII, dem. P49.

vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido”¹⁶⁸. A afirmação não pode nem ser, nem ser concebida sem a ideia, e a ideia não pode nem ser, nem ser concebida sem a afirmação. Assim, concluímos que a afirmação/volição pertence à essência da ideia e, que não é senão ela própria. Em suma, a mente tem o poder de produzir tanto volições de imaginação quanto de intelecção, as quais não são senão as ideias. Como resultado, se considerarmos o conjunto do que há de particular nessas volições intelectivas e o universalizarmos, obteremos uma doutrina da vontade ativa, internamente determinada, isto é, o intelecto. No entanto, também é possível considerar uma vontade passiva na medida em que a mente produz apenas volições imaginativas, a qual ele critica e afirma ser apenas externamente determinada, isto é, a imaginação.

Após finalizar a demonstração de que a ideia e volição não podem ser pensadas separadamente, Espinosa afirma no corolário: “Vontade e intelecto são um só e o mesmo”¹⁶⁹. Se pensarmos no que há de comum no conjunto de ideias adequadas e volições de intelecção, podemos dizer que todas elas nos colocam no plano do verdadeiro; se forem denominadas como faculdade, analogamente devem ser consideradas constituindo a mesma atividade. Podemos notar que ele já havia feito essa identificação no início do escólio da P48 para desvincular a vontade do desejo. É em virtude desta identidade entre vontade e intelecto (*unum et idem sunt*), ou melhor, identidade entre volição intelectiva e ideia adequada, que Espinosa suprime a causa que comumente se estabelece para o erro. Com efeito, em sua filosofia, em certo sentido, todas as ideias são verdadeiras, pois todas elas, em Deus, convêm com os seus ideados e resultam necessariamente da essência de Deus. Então, nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas. A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas envolvem.¹⁷⁰ Vimos que Descartes concebe apenas o

¹⁶⁸ SPINOZA, Op. cit., EII, definição 2.

¹⁶⁹ Idem, Ibidem, EII, corolário P49.

¹⁷⁰ Idem, Ibidem, EII, P32, 33 e 35.

aspecto representativo das ideias, pois ele coloca a verdade apenas numa relação extrínseca entre a ideia e o seu objeto. Esta definição de verdade como correspondência, que Espinosa chamaria no máximo de definição nominal¹⁷¹ da verdade, apenas afirma que é o objeto que autoriza a verdade da ideia. Em contraste, Espinosa preocupa-se mais com o seu aspecto intrínseco, isto é, a verdade não é mais apreendida apenas pelo seu caráter extrínseco¹⁷² (correspondência entre ideia-ideado), mas sobretudo pelo intrínseco (adequação). “‘Ideia adequada’ e ‘ideia verdadeira’ são duas denominações distintas utilizadas para designar uma só e mesma coisa considerada seja na sua natureza (abstração feita de sua relação com o objeto), seja na relação com o objeto.”¹⁷³ Com efeito, Espinosa afirma que a volição intelectual somente ocorre enquanto ideia adequada ou verdadeira, pois a ideia adequada é a afirmação que conhece a sua causa, indicando como e por que o objeto foi produzido, isto é, qual é a sua essência. Em virtude dessa identidade entre ideia e volição: “Clareza, distinção, evidência, certeza, adequação não são sinais para reconhecermos o verdadeiro: são a ideia verdadeira em sua presença mesma”¹⁷⁴. Para Espinosa, não é porque a ideia concorda com o seu objeto que ela é verdadeira, mas é porque ela é verdadeira e adequada que ela concordará com o seu objeto. “Se a ideia verdadeira é capaz de manifestar por si mesma sua própria verdade, é graças a sua adequação, isto é, por sua propriedade intrínseca, que ela pode fazê-lo.”¹⁷⁵ Portanto, percebemos que Espinosa entende que é sobretudo pela denominação intrínseca que se constitui a forma do pensamento verdadeiro, pois é este caráter intrínseco da ideia que nos permite reconhecer inclusive a falsidade das ideias. Enfim, Espinosa afirma que a partir da certeza ele não conceberá a dúvida nem a falsidade: “Quem tem uma ideia

¹⁷¹ Cf. Chauí: “Toda definição real é nominal, mas a definição nominal pode ser ou verdadeira (real, de essência) ou apenas concebível (não contraditória, segundo o que foi estipulado pelos usuários de uma língua ou linguagem).” (CHAUI, M. *A nervura do real*, p. 683).

¹⁷² Cf. Gleizer: “O fato de a mente construir espontânea e ativamente suas ideias adequadas não significa que essas não sejam construídas como representações de uma realidade que é, ela também, produzida de maneira autônoma pelo seu respectivo atributo.” (GLEIZER, Op. cit., p. 60).

¹⁷³ GLEIZER, M. A., Op. cit., p. 77.

¹⁷⁴ CHAUI, M. *A nervura do real*, Op. cit., p. 503.

¹⁷⁵ GLEIZER, M. A., Op. cit., p. 142.

verdadeira sabe simultaneamente ter uma ideia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa”¹⁷⁶. As ideias adequadas são verdadeiras porque elas são produzidas pela mente internamente disposta que conhece a ordem e conexão causal da natureza. É por isso que Espinosa afirma que a ideia falsa enquanto é falsa não envolve certeza:

Do ponto de vista da verdade, portanto, não há diferença alguma entre a ideia verdadeira do triângulo e a ideia verdadeira de Deus. Em outros termos, Espinosa leva até o fim a regra da clareza e distinção - a ideia clara não permite que se duvide da realidade de seu ideado, a ideia distinta não permite que seja confundida com nenhuma outra, e a ideia clara e distinta é o conhecimento da natureza de uma essência e da essência de uma natureza existente -, uma vez que podemos ter a ideia verdadeira de Deus, como temos as de nossa existência e do triângulo. (CHAUI, 1999, p. 338).

Além disso, a certeza é parte integrante da ideia verdadeira, pois estar certo é produzir uma volição intelectual, isto é, formar uma ideia (e portanto, a ideia da ideia). Apenas por confusão dos sentidos é possível a dúvida, conquanto não seja a dúvida cética ou metódica, de tal forma que, para Espinosa, a verdade é norma de si e do falso (*veritas norma sui et falsi est*).

iii - Respostas as possíveis objeções à doutrina

Em virtude dessa reformulação da doutrina sobre a vontade, Espinosa já esperava que ela fosse alvo de diversas objeções. Por esse motivo ele faz uma exposição delas ao final do escólio da proposição 49 e, em seguida, apresenta a refutação das objeções para afastar qualquer hesitação ou dúvida:

A primeira delas é que dão como certo que a vontade se estende para além do intelecto e por isso é diversa dele. E a razão por que consideram a vontade estender-se para além do intelecto é que, dizem, para assentir a outras infinitas coisas que não percebemos, experimentam não carecer de uma faculdade de assentir, ou seja, afirmar e negar, maior do que a que já temos, mas antes uma maior faculdade de entender. Logo, a vontade se distingue do intelecto, o qual é finito enquanto ela é infinita. (SPINOZA, EII, esc. P49).

¹⁷⁶ SPINOZA, Op. cit., EII, P43.

Nessa 1ª objeção à sua doutrina, ele retoma o argumento de Descartes exposto na 4ª Meditação¹⁷⁷. Espinosa afirma poder conceder que a vontade se estenda para além do intelecto, se por intelecto entendermos somente as ideias claras e distintas. Porém, ele nega que a vontade possa se estender para além das percepções, ou seja, da faculdade de conceber. Isto é, apesar da vontade ser o esforço da mente em afirmar e negar por meio de ideias adequadas, ou volições de intelecção, ela também pode permanecer na inadequação, formando ideias inadequadas, ou volições de imaginação. O filósofo não entende por que a faculdade de querer (vontade) possa ser entendida como mais extensa do que a faculdade de sentir (percepção). Afirmamos infinitas coisas através da faculdade de querer e sentimos ou percebemos infinitos corpos através da faculdade de sentir, porém nunca infinitos simultaneamente, nem tantos que superem a capacidade do corpo. Isso quer dizer que a mente pode afirmar apenas algumas ideias por vez, sejam claras e distintas ou imaginativas. Porém, não há por que considerar uma faculdade mais extensa do que a outra. O equívoco é causado justamente por considerarmos a vontade como uma faculdade abstrata e não como aquilo que é comum a todas as volições singulares. No caso de Descartes, a vontade foi considerada como a faculdade abstrata distinta do intelecto com o poder de afirmar ou negar tanto ideias adequadas quanto inadequadas. Não havendo diferença qualitativa entre as volições e não havendo, à diferença de Espinosa, a identidade entre as ideias e volições, as volições referiam-se a um poder que ultrapassava a singularidade de cada ato.

A 2ª objeção é dedicada a refutar a atitude cética utilizada por Descartes nas *Meditações* que permite a possibilidade da dúvida, isto é, que permitirá a suspensão do juízo em relação às hipóteses do Deus enganador e do gênio maligno:

¹⁷⁷ Cf. Descartes: “Pois, por exemplo, se considero a faculdade de conceber que há em mim, acho que ela é de uma extensão muito pequena e grandemente limitada e, ao mesmo tempo, eu me represento a ideia de uma outra *faculdade muito mais ampla e mesmo infinita*; e, pelo simples fato de que me posso representar sua ideia, conheço sem dificuldade que ela pertence à natureza de Deus.” (DESCARTES, Op. cit., 4ª Meditação, §9, p. 118).

Em segundo lugar, podem objetar-nos que nada mais claro parece ser ensinado pela experiência do que podermos suspender nosso juízo para não assentirmos a coisas que percebemos; o que também é confirmado pelo fato de que ninguém é dito enganar-se enquanto percebe algo, mas apenas enquanto assente ou dissente. Por exemplo, quem forja um cavalo alado, nem por isso concede dar-se um cavalo alado, isto é, nem por isso se engana, a menos que simultaneamente conceda dar-se um cavalo alado; portanto, a experiência nada parece ensinar mais claramente do que ser a vontade, ou seja, a faculdade de assentir, livre e diversa da faculdade de inteligir. (SPINOZA, EII, esc. P49).

A dúvida metódica utilizada por Descartes tinha como objetivo alcançar as ideias claras e distintas e, mais à frente, na 4ª Meditação, eliminar a causa dos erros, uma vez que, como afirma Lívio Teixeira, Descartes associa o erro à noção de precipitação¹⁷⁸, como resultado da ação da própria vontade, em virtude de ser mais ampla e extensa do que o intelecto. Como vimos, a precipitação ocorre porque a vontade não se contém e estende-se a coisas que não são evidentes, de tal forma que afirma ideias confusas. Em outras palavras, o erro está ligado à amplitude e, sobretudo, ao uso abusivo da vontade. Ao dar assentimento ao que não compreende clara e distintamente, a vontade perde-se e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. Qual o remédio que Descartes encontra para que a vontade possa se abster das ideias duvidosas e não errar? O remédio é a suspensão do juízo, “fruto do livre-arbítrio”, que nada mais é do que um ato da vontade que se abstém de dar o seu assentimento. A importância da suspensão do juízo é ressaltada por Lívio Teixeira em seu estudo sobre Descartes:

A suspensão do juízo, que é o ponto culminante da dúvida, é também o ato de liberdade destinado a suprimir o erro. Para Descartes, o erro tem sua origem no exercício abusivo da vontade. Só, pois, a própria vontade poderá evitá-lo. Em suma, a superação do ceticismo é antes de tudo um ato da vontade. Deixada a si mesma, a inteligência flutuaria indefinidamente dentro de suas próprias dificuldades e contradições. Para achar algum ponto de apoio, ainda que fosse uma única ideia realmente certa e inatacável, para sair da dúvida, enfim, é necessário fazer da própria dúvida um instrumento de trabalho e um objeto de pesquisa. A simples dúvida intelectual é o ceticismo, a dúvida metódica ou voluntária é a salvação da inteligência e o começo da sabedoria. (TEIXEIRA, 1990, p. 33).

¹⁷⁸ Cf. Teixeira: “Consiste em afirmar no juízo - que para ele é um ato da vontade - mais do que aquilo que o intelecto permite. Julgar antes que o entendimento tenha alcançado a evidência - eis o que é a precipitação.” (TEIXEIRA, L., Op. cit., p. 21).

Em resumo, Descartes compara as ideias (imagens) entre si que serão afirmadas ou negadas pela vontade, isto é, o juízo será uma ação da vontade em conjunto com o intelecto passivo que as concebe. O intelecto apenas “vê” as ideias que serão afirmadas pelos atos da vontade. O erro é a escolha ou afirmação de uma ideia sobre a qual não há conhecimento claro e distinto. Por isso, o erro também está ligado à afirmação de ideias confusas que são adquiridas pela educação e pelos hábitos da infância. Porém, seja pela precipitação ou pela suspensão do juízo, a vontade pode deliberar sobre ideias claras e distintas ou sobre ideias confusas.

Em contraste com os argumentos de Descartes, Espinosa nega que a mente tenha o livre poder para suspender o juízo. Imediatamente após essa negação, ele afirma: “Pois quando dizemos que alguém suspende o juízo nada dizemos senão que vê não perceber a coisa adequadamente. Portanto, a suspensão do juízo é, na verdade, uma percepção e não uma livre vontade”¹⁷⁹. A suspensão do juízo (*epoché*), em sua acepção mais tradicional, foi caracterizada por Sexto Empírico: “A suspensão é um estado de repouso mental de acordo com o qual não afirmamos nem negamos nada”¹⁸⁰. Espinosa entende que esse estado de repouso mental do cético na verdade é a impossibilidade de formar ideias adequadas.¹⁸¹ No TIE, o filósofo compara os cétricos a autômatos desprovidos de mente, pois se a tivessem, nunca poderiam duvidar da primeira verdade, isto é, da nossa consciência:

Em suma, com tais pessoas não se pode falar de ciências; (quanto ao que tange ao uso da vida e da sociedade, a necessidade as obriga a admitir que existem, a procurar o que lhes é útil e a afirmar e negar, até com juramento, muita coisa). De fato, se a elas se faz a demonstração de alguma coisa, não sabem se a argumentação prova ou é deficiente. Se negam, concordam ou discordam, não sabem se negam, concordam ou discordam; é, pois, inevitável tê-las como autômatos, inteiramente desprovidos de pensamento. (SPINOZA, TIE, §48).

¹⁷⁹ SPINOZA, Op. cit., Ell, esc. P49.

¹⁸⁰ EMPÍRICO, S., HP I 10 apud Marcondes, D. “Juízo, suspensão do juízo e filosofia cética”. In: *Sképsis*, Ano 1, nº 1, ANPOF, 2007, p. 71.

¹⁸¹ “Em HP, 16, quando se discute se o cético tem uma regra doutrinária, diz Sexto Empírico, 'o cético não adere a dogmas se entendemos por 'dogma', a assentimento a uma proposição não-evidente'. O que parece então especialmente problemático para o cético são os juízos acerca daquilo que vai além de nossa experiência imediata e direta de algo, ou seja, a pretensão de fazer uma afirmação sobre o não-evidente ou oculto (*tò adelon*)”. Idem, Ibidem.

Espinosa não entende a dúvida ou suspensão do juízo como um ato incondicionado da faculdade da vontade, mas sim um estado no qual a mente necessariamente encontra-se quando entra numa certa situação de conflito entre duas ideias concorrentes, tal como afirma Gleizer: “Esse estado consiste numa flutuação entre essas ideias. Com efeito, diz Espinosa, assim como na flutuação da alma (*fluctuatio Animi*) a mente oscila entre afetos contrários, na dúvida ela oscila entre afirmações concorrentes.”¹⁸² Só para ilustrar, ele nos traz um exemplo: uma criança que imagina um cavalo alado e não percebe nenhuma outra coisa. Anteriormente vimos que Espinosa entende a imaginação como a operação em que a mente afirma a existência de um corpo ou afecção. Visto que a criança não percebe outra afecção que exclua a existência do cavalo, ela o contemplará como presente. De fato, mesmo que a criança não esteja certa sobre a existência do cavalo alado, não poderá duvidar e o contemplará como presente, já que não possui a ideia que suprime a sua existência, nem faculdade alguma para discordar daquilo que vê. Se essa criança possuísse a ideia que exclui a existência do cavalo alado, ou negaria necessariamente, ou duvidaria necessariamente. Para Espinosa, a verdadeira dúvida, a dúvida natural, aquela que faz parte de nossa experiência psicológica, “resulta da falta de clareza e distinção quanto ao nexo que une duas ideias”¹⁸³, ou surge “necessariamente quando a mente vê que ela não percebe algo adequadamente, isto é quando ela percebe que tem uma ideia inadequada”¹⁸⁴. O outro exemplo é o do sonho, pois quando sonhamos, não temos o livre poder para suspender o juízo sobre aquilo que sonhamos; porém, ocorre de suspendermos o juízo quando sonhamos que estamos sonhando. Tais exemplos ilustram de forma precisa que a suspensão do juízo é na verdade uma percepção, a qual contém aquela afirmação imaginativa:

¹⁸² Cf. GLEIZER, M. A., Op. cit., p. 209: “Posto que toda ideia envolve uma afirmação, a dúvida não consiste na supressão da afirmação da ideia, mas na instabilidade lógica ocasionada pela presença de uma outra afirmação que lhe é oposta. Essa instabilidade lógica significa que, na situação epistêmica da dúvida, a mente torna-se incapaz de chegar a uma conclusão determinada sobre o objeto da dúvida.”

¹⁸³ TEIXEIRA, L., *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, Op. cit., p. 55.

¹⁸⁴ GLEIZER, M. A., Op. cit., p. 209.

Concedo, ademais, ninguém enganar-se enquanto percebe, isto é, concedo que as imaginações da Mente, consideradas em si mesmas, não envolvem nenhum erro; mas nego que o homem nada afirma enquanto percebe. Pois, que é perceber um cavalo alado senão afirmar asas do cavalo? (SPINOZA, EII, esc. P49).

Podemos notar a nuance do pensamento de Espinosa em relação às afirmações imaginativas, pois a mente afirma a existência do cavalo alado. Mas, pelo fato de perceber imaginativamente o cavalo, não possui a ideia adequada dele, ou seja, não tem o poder de formular uma volição intelectiva ou ideia adequada da coisa. É importante observarmos que Espinosa não atribui o erro às imaginações; pelo contrário, afirma que a mente não erra enquanto imagina. Entretanto, ela erra quando não possui a ideia adequada que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si, visto que o erro não consiste em imaginarmos o sol a uma distância aproximada de 60 metros, mas em ignorarmos a sua verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Uma vez que conhecemos a sua verdadeira distância, $\cong$ mais de 150 milhões de km da Terra, não deixamos de imaginá-lo a $\cong$ 60 metros. Em outras palavras, “não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos sua verdadeira distância, mas porque uma afecção de nosso corpo envolve a essência do sol enquanto o próprio corpo é afetado por ele”¹⁸⁵. Para Espinosa, não há meio termo, a impossibilidade da livre suspensão do juízo ocorre porque a mente sempre afirmará ou negará ideias adequadas ou inadequadas. Logo, a vontade e o intelecto não podem ser concebidos separadamente.

A 3ª objeção refere-se justamente à qualidade das volições intelectivas em contraste com as imaginativas, que estamos tentando enfatizar neste trabalho:

Em terceiro, pode-se objetar que uma afirmação não parece conter mais realidade que uma outra, isto é, não parece que precisamos de mais potência para afirmar que é verdadeiro o que é verdadeiro do que para afirmar que é verdadeiro algo que é falso; em contrapartida, percebemos uma ideia ter mais realidade, ou seja, perfeição do que outra; com efeito, quanto mais excelentes do que outros são alguns objetos, tanto mais perfeitas devem ser suas ideias do que as dos outros; também a partir disso parece ficar estabelecida a diferença entre vontade e intelecto. (SPINOZA, EII, esc. P49).

¹⁸⁵ SPINOZA, Op. cit., EII, esc. P17 e P35.

Essa objeção visa a refutar, em consequência das objeções anteriores, ainda o mesmo argumento de Descartes na 4ª Meditação de que a vontade e o intelecto são faculdades distintas da mente. Vimos que, para o pensador francês, a vontade em seu aspecto formal possui apenas um caráter ativo e ilimitado, considerada como aquilo que há de mais extenso e perfeito nos homens. A perfeição da vontade, sublinhada por Descartes, como um poder absoluto tanto pelo sim quanto pelo não, o leva a compará-la com a vontade de Deus: “de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus”¹⁸⁶. Por conseguinte, em virtude de sua perfeição, o poder da vontade não é em si mesmo a causa dos erros. Como vimos, o erro está ligado à noção de precipitação da vontade, pois se estende às coisas que não entende, não se contendo nos limites do intelecto. De tal modo que, se retivermos a vontade nos limites do intelecto, todos os juízos formulados através das ideias claras e distintas não poderão conter nenhuma falsidade. Uma vez que Descartes não atribui nenhuma diferença qualitativa às afirmações realizadas pela faculdade da vontade, todas possuem a mesma potência. Mas, no que tange à análise das ideias, a diferença quantitativa é colocada em evidência: “Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes”¹⁸⁷. Tal distinção entre as ideias e aquela identificação entre as afirmações levam Descartes a afirmar a distinção entre as duas faculdades psicológicas. Porém, Espinosa nega essa tese: “Além disso, nego absolutamente precisarmos de tanta potência de pensar para afirmar ser verdadeiro o que é verdadeiro quanto para afirmar ser verdadeiro o que é falso”¹⁸⁸. Ele entende que as volições de intelecto exigem mais potência de pensar do que as volições de imaginação. É justamente para esse

¹⁸⁶ DESCARTES, Op. cit., 4ª Meditação, §9, p. 118.

¹⁸⁷ Idem, Ibidem, 3ª Meditação, § 15, p. 103.

¹⁸⁸ SPINOZA, B., Op. cit., Ell, esc. P49.

aspecto qualitativo das afirmações singulares que Espinosa nos chama a atenção ao definir a vontade como algo universal daquilo que é comum a todas as ideias, isto é, a afirmação. O equívoco, como demonstra na 3ª objeção, está justamente em considerarmos a vontade como uma faculdade livre e absoluta e não como a ideia universal daquilo que é comum a todas essas volições singulares, isto é, as afirmações ou negações envolvidas pelas ideias singulares:

Por isso sua essência adequada, enquanto concebida assim abstratamente, deve estar em cada ideia e apenas por essa razão ser a mesma em todas; mas não enquanto considerada constituindo a essência da ideia, pois, nesta medida, as afirmações singulares diferem entre si tanto quanto as próprias ideias. (SPINOZA, EII, esc. P49).

O enfoque de Espinosa concentra-se na essência das ideias, esforçando-se em nos mostrar que todas as ideias possuem uma volição, que as diferencia tanto quanto as próprias ideias. Espinosa traz um exemplo em que compara a afirmação que a ideia de círculo envolve e aquela que o triângulo envolve. O filósofo diz que tais afirmações diferem tanto quanto as próprias ideias de círculo e de triângulo.

Apesar de enfatizar a singularidade da essência de cada ideia, não podemos esquecer a principal distinção realizada na *Ética* por Espinosa: aquela entre as ideias adequadas e inadequadas. Ao universalizarmos todas as volições e ideias singulares, formamos os universais abstratos que designamos como vontade ou intelecto e imaginação. Porém, se concebermos adequadamente essas distinções, formaremos as noções comuns da razão, que não constituem a essência de nenhuma coisa singular. Mas, essas noções comuns constituem as propriedades comuns que existem entre: as volições de intelecção, constituindo a vontade ativa (intelecto) e as volições de imaginação, constituindo a vontade passiva (imaginação). Mencionado isto, podemos entender por que o filósofo afirma que “vontade e intelecto são um só e o mesmo”, estabelecendo um caráter positivo da vontade em sua doutrina.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Cf. Gueroult: “Dessa forma, quando ele estabelece, na proposição 49, a parte positiva de sua teoria, Espinosa devia ser naturalmente conduzido, para demonstrar que a essência de toda ideia enquanto ideia envolve uma volição, a considerar de preferência uma ideia do intelecto, ou seja, uma ideia clara e distinta e verdadeira.” (GUEROUULT, M. *Spinoza II: L'âme*, p. 504).

Sabemos que Espinosa define a essência do homem pelo *conatus*, isto é, o esforço de perseverar no seu ser, que não é senão a sua própria potência de existir. Essa potência exprime-se na ação que os indivíduos realizam sozinhos ou com outros. De acordo com a definição, não existe pura impotência na natureza, pois a impotência não exprime nada de real ou de positivo,”mas um puro ser de razão”¹⁹⁰. Porém, Espinosa utiliza esta noção relativa, que indica uma potência menor, para a volição de imaginação em relação à maior potência da volição de intelecção. Esta insuficiência de potência com que as afirmações sobre imagens são formuladas é nitidamente observada quando Espinosa faz uma comparação entre elas e as ideias adequadas, visto que ele nega que a mente possua a mesma potência de pensar, isto é, de afirmar o verdadeiro e o falso. “Pois, considerando-se a mente, essas duas afirmações estão uma para a outra como o ser e o não-ser, visto que nas ideias nada há de positivo que constitua a forma da falsidade.”¹⁹¹ Ao invés de referir-se ao intelecto que produz apenas ideias adequadas, Espinosa refere-se aqui à mente, pois a sua constituição engloba tanto ideias adequadas quanto inadequadas. Porém, a afirmação que se refere às ideias inadequadas, quando comparadas às adequadas, é como o não-ser em relação ao ser, uma vez que essas afirmações consistem numa privação de conhecimento. Se Espinosa afirma que “nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas”¹⁹², é porque elas, enquanto falsas, envolvem apenas privação. Com efeito, a falsidade não consiste na privação absoluta, nem na ignorância absoluta, mas apenas na privação de conhecimentos que essas ideias inadequadas ou confusas envolvem.¹⁹³ A privação que as ideias envolvem está ligada à noção de impotência característica da volição imaginativa. A potência da mente é justamente poder produzir as suas próprias volições sem estar determinada pelas coisas exteriores, tal como evidencia Chaui: “Existem apenas volições determinadas ou afirmações e negações de ideias que a

¹⁹⁰ MIGNINI, F. *Impuissance humaine et puissance de la raison*. Paris: PUF, 1999, p. 43.

¹⁹¹ Cf. SPINOZA, Op. cit., EII, esc. P49.

¹⁹² Idem, Ibidem, Op. cit., EII, P33.

¹⁹³ Idem, Ibidem, EII P35.

mente pode produzir tanto sob a determinação de coisas externas como sem ser determinada por elas, mas apenas por si mesma, livremente”¹⁹⁴.

A última objeção refere-se à possibilidade de um homem agir sem poder determinar-se pela liberdade da vontade. O exemplo é o famoso paradoxo do asno de Buridan:

Em quarto, pode-se objetar: se o homem não operar pela liberdade da vontade, que acontecerá, então, se estiver em perfeito equilíbrio como o asno de Buridan? Perecerá de fome e de sede? Se eu conceder, parecerá que concebo não um homem, mas um asno ou a estátua de um homem, e se eu o negar, então ele se determinará a si próprio e, por conseguinte, tem a faculdade de ir e fazer tudo o que quiser. (SPINOZA, EII, esc. P49).

A resposta de Espinosa é decisiva, já que afirma que, se fosse possível um homem estar em perfeito equilíbrio - morreria de sede e de fome. Com efeito, a definição do homem é ser um *conatus*, o esforço de perseverar em seu ser. Assim, enquanto estiver em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser, o que invalida a possibilidade de permanecer em equilíbrio. Seja pela imaginação, seja pelo intelecto, o homem encontrará forças para superar essa indecisão. Porém, a imaginação opera com outras leis, diversas daquelas que podem ser operadas pelo intelecto, então, pode ocorrer que as determinações externas superem as forças do homem¹⁹⁵ e o coloque em perfeito equilíbrio¹⁹⁶. Esse equilíbrio é justamente não perceber *nada além* das percepções de sede e de fome, de tal forma que a dúvida e a flutuação do ânimo o impeçam de agir/afirmar ou negar uma ou outra opção. Será que poderíamos considerá-lo ainda um homem? Entretanto, a impossibilidade de perceber uma ideia adequada ou mesmo inadequada que o faça superar essa indecisão é remota. Por tal motivo, a falta de estima de Espinosa por aqueles que não conseguem afirmar uma ideia que exprima a sua essência, ou seja, que negligenciem a sua própria essência que é a conservação de si: “E se me

¹⁹⁴ CHAUI, M. *A nervura do real*, Op. cit., p. 482.

¹⁹⁵ Conforme axioma da Parte IV da Ética: “Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída.” (SPINOZA, B., Op. cit., EIV, axioma).

¹⁹⁶ Esse equilíbrio é justamente não perceber *nada além* das percepções de sede e de fome, de tal forma que a dúvida e a flutuação do ânimo o impeçam de agir/afirmar ou negar uma ou outra opção. Será que poderíamos considerá-lo ainda um homem?

perguntarem se tal homem não há que ser estimado mais um asno do que um homem, digo que não sei, como também não sei como estimar aquele que se enforca e como estimar as crianças, os estultos, os insanos, etc”¹⁹⁷.

Após compreendermos essas objeções, podemos perceber o alcance daquela diferença qualitativa entre a volição de uma ideia adequada (intelectiva) e aquela a respeito das ideias inadequadas (imaginativa). A importância de se observar essa diferença qualitativa está presente desde a redação do TIE, como podemos verificar nessa citação:

Evitamos ainda uma outra grande causa de confusão, que impede o intelecto de refletir sobre si mesmo: com efeito, quando não distinguimos entre imaginação e inteligência, julgamos mais claras para nós as coisas que mais facilmente imaginamos e desse modo pensamos entender o que apenas imaginamos. Então, as coisas que devem vir depois nós as antepomos e assim se perverte a verdadeira ordem e progresso e nada se conclui legitimamente. (SPINOZA, TIE, §90).

Espinosa insiste que devemos distinguir as afirmações feitas por nós para que possamos entender o que é imaginativo e o que é intelectual. Certamente, a mente produz volições intelectivas as quais decorrem somente de sua potência interna; isto é, livremente, ela faz uso de uma faculdade da vontade ativa ou intelecto enquanto permanece na produção dessas volições. Porém, tal identidade entre vontade e intelecto, proposta por Espinosa, ainda precisa tornar-se mais clara. Visto que o filósofo esforça-se em criticar que pensemos a produção das ideias ou juízos através de faculdades, é fundamental que mantenhamos nossa atenção para a singularidade de cada ato. Entretanto, essa identidade entre ideia e volição já havia sido anunciada numa nota ao §34 na redação do TIE:

Note-se que aqui não indagamos como a primeira essência objetiva é inata em nós. Isto diz respeito a uma investigação sobre a natureza, na qual estas coisas são explicadas mais amplamente, e ao mesmo tempo fica claro que fora da ideia não existe nem afirmação, nem negação, nem vontade alguma. (SPINOZA, TIE, §34 nota).

Essa nota tem grande relevância para a nossa dissertação, porque Espinosa está afirmando que pensar uma vontade fora da ideia é pensar num ente fictício, um ente de razão

¹⁹⁷ Idem, *Ibidem*, EII, esc. P49, 4ª objeção. Podemos notar que os exemplos trazidos nessa objeção enfatizam a limitação da percepção e das afecções corporais desses indivíduos.

que não possui existência real. Mas, por que fora da ideia não existe afirmação, nem negação? Em virtude de sua natureza inteligível, a ideia possui uma essência formal que é a volição - afirmação ou negação (juízo) – e, simultaneamente, uma essência objetiva, que é a ideia como resultado dessa ação. A crítica de Espinosa é de que seria impossível uma ação exterior, tal como a faculdade da vontade, que afirmaria ou negaria este conteúdo pelo seu exterior. Vimos que Espinosa não concebe o juízo tal como Descartes, pois nega que o juízo seja algo além da percepção ou da ideia. Para aprofundarmos essa análise da ideia e volição, recorreremos ao TIE no próximo capítulo.

Com essa mesma nota, entendemos que o TIE não é apenas uma obra propedêutica, mas também um aporte para a Filosofia de Espinosa. Com efeito, na parte V o filósofo menciona o Tratado (Lógica)¹⁹⁸, afirmando que se ocuparia apenas com a via que conduz à liberdade. Então, o objetivo do TIE é justamente nos mostrar de que maneira e por qual via o intelecto ou vontade ativa deve perfazer-se (*perfici*), isto é, aperfeiçoar-se, o que nos ajuda a entendermos melhor o alcance da sua Filosofia. Veremos que esse aperfeiçoamento somente é possível no interior mesmo das ideias, na sua produção, uma vez que toda ideia, em razão dessa identidade, implica necessariamente a afirmação de seu objeto. Apesar do TIE ser uma obra inacabada e redigida antes da *Ética*, isto é, de sua Filosofia, veremos que a compreensão dos conceitos de volição e ideia somente ficam claros com a leitura deste opúsculo. Além de partirmos de um lugar privilegiado que é a redação na ordem analítica. Partimos do mesmo ponto que Descartes, isto é, do pensamento e da construção de sua epistemologia. Assim, munidos dos conceitos cristalizados na *Ética*, tentaremos identificar com mais clareza quais

¹⁹⁸ SPINOZA, EV, Prefácio: “Passo finalmente, à outra parte da *Ética*, que versa sobre a maneira, ou seja, a via que conduz à Liberdade. Nela me ocuparei, portanto, da potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos e, a seguir, o que é a Liberdade da Mente ou felicidade; e com isso veremos o quanto o sábio é mais potente do que o ignorante. Entretanto, aqui não cabe dizer *de que maneira e por qual via o intelecto deve perfazer-se*, nem, ademais, com que arte o Corpo deve ser cuidado para cumprir corretamente seu ofício, pois isto concerne à Medicina e aquilo à Lógica”. Um outro momento em que essa característica de aporte é evidenciada quando Espinosa evoca o opúsculo no esc. da P40 da parte II a respeito dos axiomas fundados sob as noções segundas: “Mas, pois que consagrei outro Tratado a elas, e também para não produzir fastio por causa da excessiva prolixidade do assunto, decidi aqui abster-me disso”.

são os distanciamentos conceituais que Espinosa realiza para a sua ruptura completa com o pensamento cartesiano. A análise do TIE nos permitirá distinguir as afirmações e negações efetuadas sem espírito crítico, ou ingenuamente, daquelas que realmente são conhecimento verdadeiro. Dessa maneira, ficará ainda mais nítido que Espinosa atribui um valor qualitativo à afirmação envolvida pelas ideias adequadas, isto é, nas volições de intelecção ou juízo racional. Além disso, entenderemos de forma mais clara por que a certeza é parte integrante da ideia verdadeira, já que estar certo é produzir uma volição intelectual que não é senão uma ideia que formamos a partir da ideia da ideia. Como resultado, considerando o conjunto do que há de particular nessas volições intelectivas e o universalizando, obteremos uma doutrina da vontade ativa, internamente determinada, isto é, o intelecto. Ao mesmo tempo, tentaremos esclarecer que as propriedades comuns que existem entre as volições de imaginação nos permitem pensar numa vontade passiva, inteiramente determinada pelas coisas exteriores, isto é, a imaginação.

IV - A produção das ideias no *Tratado da Emenda do Intelecto*

O TIE sempre foi considerado pelos editores da *Opera Posthuma* como uma introdução metodológica¹⁹⁹ à *Ética* de Espinosa. Mas, considerar que seja necessário estudar o TIE como um trabalho propedêutico à *Ética*, seria desvalorizar a completude da única obra acabada entre os escritos de Espinosa. No entanto, o TIE foi redigido por volta de 1661/2²⁰⁰ e é implicitamente evocado na *Ética*²⁰¹, provando que o filósofo tinha o desejo de publicá-lo, assim a sua leitura torna-se obrigatória para entender a criação conceitual do filósofo. Esse Tratado, cujos objetivos incluem explicar o método e a teoria do conhecimento, contém a “lógica” de Espinosa, e foi comparado com as *Regras para a direção do espírito*, as *Meditações* ou com o *Discurso do método* de Descartes.²⁰² De fato, conforme a carta 59 de 1675 a Tschirnhaus, este questiona o filósofo: “Quando teremos nós o teu método para dirigir corretamente a razão na aquisição das verdades desconhecidas?” Em posse das definições da *Ética*, o círculo de amigos solicita ao filósofo o método, isto é, a ordem que o levou a criar as definições que atingem a ordem eterna da Natureza. Indício de que o TIE não é apenas uma introdução metodológica, mas também um aporte ao próprio sistema espinosano. O século XVII ficou conhecido como a época da crença no método, o exercício dirigido da razão ou mesmo o fortalecimento do espírito através de regras tornara-se necessário. Com o intuito de apresentar aos leitores a via de demonstração geométrica analítica, tal como um prolegômeno,

¹⁹⁹ Cf. Koyré, A. Prefácio. In: SPINOZA, B. *Tratado da Reforma do Entendimento*, Lisboa: Edições 70, 1987, p. 11.

²⁰⁰ Para uma análise mais detalhada sobre a ordem cronológica e lógica entre os primeiros escritos de Espinosa ver “*Introduction au Tractatus de Intellectus emendatione et ses principales éditions*” de F. Mignini in *Spinoza, Premiers écrits*, PUF, Paris, 2009.

²⁰¹ Cf. *Ética*, II, escólio da P40 e V, prefácio. Desde a referência ao opúsculo na carta 6 de 1661-2 a Henry Oldenburg até a carta 60 de 1675 a Tschirnhaus de sua *Correspondência*, o filósofo ainda mantinha o interesse em publicá-lo.

²⁰² Cf. Koyré, A., Op. cit., p. 16.

Espinosa redige o TIE nos evidenciando os pressupostos epistemológicos que o levaram às definições da *Ética*.²⁰³

i - Os modos de conhecimento

Esse Tratado, tal como as primeiras obras de Descartes, tem a finalidade de dirigir a razão, isto é, de desenvolver um método para bem julgar.²⁰⁴ Espinosa afirma a necessidade de “sanar” (*medendi*) e “corrigir” (*expurgandi*) o intelecto (*intelectus*) para que ele possa inteligir as coisas “sem erro” e da melhor forma possível (*optime intelligat*). O filósofo pretende dirigir todas as ciências para um único fim, ou seja, para a “suprema perfeição humana” (*summam humanam perfectionem*). Após o estabelecimento de algumas regras de vida²⁰⁵, ainda que

²⁰³ Cf. introdução de Lívio Teixeira ao TIE: “Desse ponto de vista, cremos que será correto afirmar, desde já, que podemos considerar as definições do livro I da *Ética* não como princípios arbitrários ou dogmaticamente postos por um filósofo cuja formação ou cuja intuição filosófica fundamental aconteceu ser de inspiração monista, mas como criações da mente humana que se mostrarão válidas pela capacidade de explicar a realidade que tiveram as ideias que delas se deduzem. Trata-se, pois, de um processo analítico, segundo o qual, de certo modo, são as consequências que justificam os princípios ou definições iniciais da *Ética*”. (TEIXEIRA, L. Op. cit., p. 42).

²⁰⁴ O TIE é a lógica de Espinosa, e como a maior parte das lógicas de inspiração cartesiana compreende geralmente quatro partes, tal como segue a divisão da Lógica de Port-Royal, isto é, a “velha lógica”, apesar de ser uma ruptura com as anteriores: “A lógica é a arte de bem conduzir sua razão no conhecimento das coisas, tanto para se instruir a si mesmo, quanto para instruir os outros. Essa arte consiste nas reflexões que os homens fizeram sobre as quatro principais operações de seu espírito, **conceber**, **julgar**, **raciocinar** e **ordenar**. Chamamos **conceber** a simples visão que nós temos das coisas que se apresentam a nosso espírito, como quando nós nos representamos um sol, uma terra, uma árvore, uma roda, um quadrado, o pensamento, o ser, sem formar nenhum julgamento expresso. E a forma pela qual nós representamos essas coisas, chama-se ideia. Chamamos **julgar**, a ação de nosso espírito, pela qual junta um conjunto de diversas ideias, afirma de uma que ela é a outra, ou nega de uma que ela seja a outra; como quando tendo a ideia da terra, e a ideia de roda, eu afirmo da terra que ela é redonda, ou eu nego que ela seja redonda. Chamamos **raciocinar**, a ação de nosso espírito, pela qual ele forma um julgamento de vários outros; como quando, tendo julgado que a verdadeira virtude deve ser relacionada a Deus, e que a virtude dos pagãos não lhe foi relacionada, conclui-se que a virtude dos Pagãos não é uma verdadeira virtude. Chamamos aqui **ordenar**, a ação do espírito, pela qual tendo sobre um mesmo assunto, como sobre o corpo humano, diversas ideias, diversos julgamentos, e diversos raciocínios, ele os dispõe da maneira mais própria para fazer conhecer esse assunto. É o que chamamos ainda de **método**”. (ARNAULD, A. et NICOLE, P. *La logique ou l'art de penser*, p. 30, grifos nosso).

²⁰⁵ Tal como Descartes no *Discurso do Método*, Espinosa elenca algumas regras provisórias para compor a sua moral, porém não são as mesmas de Descartes e como veremos já possuem um caráter definitivo: “1ª Falar de acordo com a capacidade do comum das pessoas e fazer tudo o que em nada nos impeça de alcançar o nosso objetivo. São, com efeito, grandes as vantagens que podemos obter em condescendermos, na medida do possível, com o seu nível; além disso, se assim for, darão ouvidos benévolos para escutar a verdade. 2ª Gozar dos prazeres apenas tanto quanto baste à conservação da saúde. 3ª Finalmente, procurar o dinheiro ou qualquer outro bem, tanto quanto baste para sustentar a vida e a saúde, e em conformidade com os costumes da sociedade que não se oponham ao nosso fim”. (SPINOZA, TIE, §17).

provisórias, Espinosa anuncia a necessidade da reforma ou emenda (*emendandum*) do intelecto e reconduzi-lo ao caminho reto:

Estabelecidas estas regras, ater-me-ei ao que tem de ser feito antes de mais nada, a saber, reformar a inteligência, tornando-a apta a compreender as coisas do modo que é necessário para alcançar nosso fim. Para isso, a ordem que naturalmente temos exige que resuma aqui todos os modos de perceber de que até agora me servi ingenuamente para afirmar ou negar alguma coisa, a fim de escolher o melhor e começar a conhecer minhas forças e minha natureza, que desejo levar à perfeição. (SPINOZA, TIE, §18).

O objetivo está claro e muito bem delimitado, será necessário analisar e distinguir todos os modos de percepção que o filósofo (e qualquer homem) utilizou para julgar sem dúvidas, isto é, afirmar ou negar as coisas, e dentre esses escolher qual o melhor modo para atingir aquele fim. O termo ingenuamente nos remete à ausência de espírito crítico na formação de nossas ideias, tal como nos evidencia Lívio Teixeira:

Espinosa está se referindo aos juízos não críticos de que ele mesmo se tem servido *até o momento* para afirmar e negar. A expressão “até o momento” marca exatamente o fato de que para realizar a reforma do entendimento ele não pode fazer outra coisa senão começar a examinar as diversas espécies de afirmação e negação que até então usou sem perguntar qual é o seu valor de conhecimento. (TEIXEIRA, 2001, p. 23).

O juízo, numa definição geral, é o ato pelo qual a mente afirma ou nega alguma coisa de outra coisa.²⁰⁶ Então, Espinosa expõe o funcionamento geral dos modos de percepção, pois “a lógica precisa apresentar todas as possíveis funções de formação de ideias”²⁰⁷. O filósofo recorre à memória para avaliar qual é o valor de conhecimento de suas certezas. A ordem que mais naturalmente temos é a ordem do TIE, a via analítica, isto é, a ordem que se inicia pela

²⁰⁶ Definição lógica do juízo: “O juízo é o ato pelo qual o espírito afirma alguma coisa de outra: 'Deus é bom', o homem não é imortal' são juízos, enquanto um afirma de Deus a bondade, o outro nega do homem a imortalidade. O juízo comporta então necessariamente três elementos, a saber: um sujeito (que é o ser de que se afirma ou nega alguma coisa); um atributo ou predicado (é o que se afirma ou nega do sujeito); uma afirmação ou uma negação. O sujeito e o atributo compõem a matéria do juízo e a forma do juízo resulta da afirmação ou da negação. A proposição é a expressão verbal do juízo. Ela se compõe, como o juízo, de dois termos, sujeito e predicado, e de um verbo, chamado cópula (isto é, elo), pois liga ou desliga os dois termos. O verbo da proposição lógica é sempre o verbo ser, tomado no sentido copulativo ou relativo, como nesta proposição: 'Deus é bom', e não no sentido absoluto, em que ele significa existir, como nesta proposição: 'Deus é'. Muitas vezes o verbo gramatical compreende a um tempo o verbo lógico e o atributo. Assim, esta proposição: 'Eu falo' se decompõe, do ponto de vista lógico, nesta: 'Eu sou falante'. Da mesma forma, 'Deus existe' se decompõe assim: 'Deus é existente'”. (JOLIVET, R. *Curso de filosofia*, Rio de Janeiro: Agir, 1961, p. 30).

²⁰⁷ REZENDE, C. *Intellectus fabrica: Um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus de Intellectus Emendatione de Espinosa*. Tese apresentada ao dep. de Filosofia em 2009, p. 207.

história do que está dado empiricamente: “da posse natural de uma ordem - a qual, então, fica determinada apenas por essa sua forma de ser possuída por nós, de estar disponível para nós”²⁰⁸. Essa história da mente, ou seja, das percepções, nada mais é do que a memória de cada indivíduo, aquela que nos é dada naturalmente, ou nas palavras de Lívio Teixeira: “a ordem da experiência psicológica comum”. No TIE, esses modos de percepção, ou seja, a conexão entre as ideias se reduzirão a quatro categorias: “1º por ouvir dizer ou por signos, 2º pela experiência vaga, 3º por inferência causal ou conclusão genérica, e por último, 4º por conclusão causal, que pode ser essencial ou genética”²⁰⁹.

A respeito do 1º modo de percepção lemos: “há uma percepção que temos pelo ouvir ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente”²¹⁰. Nesse modo, afirmamos ou negamos a verdade daquilo que conhecemos apenas por palavras, porque não investigamos as causas daquilo que conhecemos. Esse modo de percepção ainda está muito ligado à crença ou à autoridade, ou seja, tudo aquilo que aprendemos pela linguagem, da tradição, do ensino, pois não duvidamos da verdade que nos é apresentada. Para esse modo Espinosa apresenta dois exemplos: “só pelo ouvir dizer sei o dia do meu nascimento e que tive tais progenitores e outras coisas como essas, das quais nunca duvidei”²¹¹. A falta de dúvidas nesse 1º modo de percepção ocorre porque confiamos nas fontes que fornecem a percepção.

No 2º modo de percepção lemos: “há uma percepção que se adquire da experiência vaga, isto é, de uma experiência que não é determinada pela inteligência (*intellectu*) e que assim é chamada porque um fato ocorre de certo modo e não temos nenhuma outra experiência que a ele se oponha e por isso ela permanece firme”²¹². Nesse modo, os juízos são formulados pela indução e generalização das percepções anteriores já contidas em nossa

²⁰⁸ REZENDE, C. *A ordem que naturalmente temos*. In: Cadernos espinosanos, São Paulo: FFLCH, XI, 2004, p. 98.

²⁰⁹ Cf. ROUSSET, B. *Traité de la réforme de l'entendement / Spinoza; établissement du texte, traduction, introduction et commentaire*, Paris: J. Vrin, 1992, p. 181.

²¹⁰ SPINOZA, TIE, §19.

²¹¹ Idem, Ibidem, §20.

²¹² Idem, Ibidem, §19.

memória. Esse modo de percepção ainda está muito ligado àquilo que vivenciamos e quase tudo aquilo que é necessário à utilidade prática da vida. Espinosa nos traz alguns exemplos: Afirmamos que somos mortais, porque vemos outros semelhantes morrerem; afirmamos que o óleo alimenta a chama e a água a extingue porque presenciamos esses fatos; afirmamos que o cão é um animal que ladra e o homem é racional porque vemos que eles têm tais propriedades e a experiência ainda não nos levou a duvidar ou a pensar que não seja dessa forma. A ausência de dúvidas presente nesse 2º modo de percepção ocorre porque confiamos na experiência prática.

Quanto ao 3º modo lemos: “há uma percepção em que a essência de uma coisa se conclui de outra, mas não adequadamente; o que se dá²¹³ quando de algum efeito deduzimos sua causa, ou quando se conclui a partir de algo universal, que vem sempre acompanhado de alguma outra propriedade”²¹⁴. A diferença deste modo de percepção em relação aos dois anteriores é que neste utilizamos a razão. “A terceira classe de percepções se distingue das outras pelo fato de ser *produto de um raciocínio* nosso sobre os dados que nos são fornecidos pelos dois modos de percepção anteriormente mencionados.²¹⁵” Há aqui um processo de dedução em que afirmamos a causa a partir do efeito, porém, ainda inadequadamente, já que não afirmamos a causa total do efeito. Espinosa apresenta o seguinte exemplo para este modo:

Eis como de uma coisa concluímos outra: quando percebemos claramente que sentimos um certo corpo e nenhum outro, disso, digo, claramente concluímos que a alma (*anima*) está unida²¹⁶ ao corpo, que essa união é a causa daquela sensação,

²¹³ Cf. nota de Espinosa: “Neste caso, nada entendemos da causa senão aquilo que consideramos no efeito, o que se torna evidente pelo fato de ser a causa explicada em termos muito gerais, como por exemplo: “Portanto, existe alguma coisa” ou “portanto, existe alguma força”, etc. Ou também por explicá-la negativamente: “Portanto, não é isto” ou “não é aquilo”, etc. No segundo caso, alguma coisa claramente concebida é atribuída à causa em virtude do efeito, como mostraremos em um exemplo; mas nada além de propriedades, nada que seja verdadeiramente a essência particular da coisa”. (SPINOZA, TIE, §20 nota)

²¹⁴ SPINOZA, TIE, §19.

²¹⁵ TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001, p. 27.

²¹⁶ Cf. nota de Espinosa: “Desse exemplo se vê com clareza aquilo que assinalai antes. De fato, entendemos que aquela união é a própria sensação, a saber, um efeito que exige uma causa; desta, contudo, nada conhecemos”. (SPINOZA, TIE, §21 nota).

mas²¹⁷ daí não podemos entender, de modo absoluto, o que seja essa sensação e essa união. Ou então, depois de conhecer a natureza da vista, e também que esta tem a propriedade de fazer que uma coisa vista a grande distância pareça menor do que se a víssemos de perto, concluímos que o Sol é maior do que parece; e outras coisas como essas. (SPINOZA, TIE, §21).

Neste 3º modo de percepção, a partir do efeito que é a sensação de que a alma está unida ao corpo, conclui-se dessa maneira que é esta união a causa da sensação. Percebemos que a conclusão não nos fornece nenhum conhecimento além daquela sensação (afecção) que já nos era conhecida. Nesse primeiro exemplo, a mente não tem uma ideia clara dessa união, não conhecemos nem a essência do corpo, nem a da alma. No segundo exemplo, pela propriedade geral da visão de que os objetos distantes são maiores do que a forma como são percebidos, concluímos que o Sol é maior do que parece. Por meio desse modo formamos uma ideia não adequada. Assim, de uma propriedade geral da visão concluímos uma propriedade do Sol, porém não conhecemos sua verdadeira distância nem a causa dessa percepção (abstração). A inexistência de dúvidas presente nesse 3º modo de percepção ocorre porque nos contentamos com o conhecimento das propriedades das coisas.

E enfim, o 4º modo de percepção: “por último, a percepção em que uma coisa é percebida apenas mediante a sua essência, ou mediante o conhecimento da sua causa próxima”²¹⁸. Nesse modo de percepção não apenas afirmamos ou negamos a conclusão, mas “este põe em esclarecimento uma certa interioridade, uma imanência”²¹⁹. A partir desse conhecimento percebemos a coisa adequadamente. Nas palavras de Espinosa:

Por último, uma coisa é percebida só pela sua essência quando, por isso mesmo que sei uma coisa, sei o que é conhecer qualquer coisa; ou quando pelo fato de conhecer a essência da alma (*anima*) sei que ela está unida ao corpo. Pelo mesmo conhecimento sei que dois e três são cinco e que duas linhas paralelas a uma terceira

²¹⁷ “Essa conclusão, ainda que certa, não é contudo, suficientemente segura, a não ser que se tome o maior cuidado: sem muita atenção, logo se incide em erros. De fato, quando as coisas se concluem assim abstratamente e não pela sua verdadeira essência, a imaginação entra logo a confundir as coisas. Assim, aquilo que em si é uno, os homens imaginam múltiplo. Com efeito, às coisas que são concebidas abstrata, separada e confusamente dão nomes que em seguida são empregados para significar coisas mais familiares; isso faz que estas sejam imaginadas do mesmo modo pelo qual é hábito imaginar aquelas a que inicialmente foram dados esses nomes.” (SPINOZA, TIE, §21 nota).

²¹⁸ SPINOZA, TIE, §19.

²¹⁹ ROUSSET, B., Op. cit., p. 185.

são paralelas entre si, etc. Contudo, as coisas que até aqui pude entender por meio desse conhecimento foram muito poucas. (SPINOZA, TIE, §22).

Podemos perceber que esse modo de conhecimento envolve a certeza absoluta porque conhecemos a essência do objeto. Entretanto, como Espinosa ainda está fazendo uma análise dos modos de percepção de que nos servimos “ingenuamente” para afirmar e negar, nesse quarto modo, pelo menos até este momento, apenas os exemplos matemáticos conseguem atingi-lo. Esse saber realizado, por enquanto apenas pela matemática, nos permite afirmar com certeza: “sendo certo que só um saber realizado permite a afirmação: quando sei algo, sei que sei, e que o exemplo do conhecimento da essência da alma ele ainda realmente não tem”²²⁰. Quer dizer, Espinosa já possuía esse conhecimento sobre essência da alma, porém ainda não o apresentara para o leitor. Mas, como adquirimos essa certeza absoluta sobre o nosso conhecimento e como diferenciar essas diversas certezas produzidas pelos modos de percepção? Espinosa lançara mão de um exemplo: descobrir o quarto elemento de uma proporção para entendermos quais os tipos de certeza que estão envolvidos nessas operações.

A quarta proporcional tem como objetivo descobrir o quarto número que esteja em proporção com os três anteriores, pois dados três números, devemos procurar um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Para resolver este problema, os homens afirmam o resultado, ou seja, concluem a partir do modo de percepção que têm disponível. No 1º modo, do ouvir dizer ou por signos, os comerciantes dizem que sabem o que se deve fazer para descobrir o quarto número pela operação que seus mestres lhes ensinaram. Porém, o seu conhecimento está relacionado à memória, porque aprenderam aquela operação pura e simples “sem demonstração” de seus professores. No 2º modo, pela experiência vaga, outros fazem uma generalização da experiência (memória) pelos casos simples e afirmam uma regra geral, Espinosa nos traz o exemplo:

²²⁰ TEIXEIRA, Op. cit., p. 30.

[...] quando o quarto número se encontra explícito, como nos seguintes 2,4,3,6, vê-se pela experiência que o segundo multiplicado pelo terceiro e dividido pelo primeiro dá o quociente 6. E como veem que se apresenta o próprio número que já antes da operação sabiam ser o proporcional, daí concluem que essa operação é sempre boa para descobrir o quarto número proporcional. (SPINOZA, TIE, §23).

A ausência de dúvidas envolvida nesse modo de percepção está ligada à própria experiência de casos já conhecidos. Não utilizam o intelecto para realizar a afirmação de uma verdade desconhecida pelos sentidos, não conhecem a essência da proporção. Já no 3º modo de percepção, por inferência causal ou conclusão genérica, que é a operação realizada pelos matemáticos, temos outro exemplo:

[...] por força da demonstração da 19ª Proposição do livro 7º de Euclides, sabem quais são proporcionais entre si, isto é, sabem-no pela natureza da proporção e por esta proporcionalidade sua, segundo a qual o produto do primeiro número pelo quarto é igual ao produto do segundo pelo terceiro. (SPINOZA, TIE, §24).

O saber envolvido nesse modo de percepção está ligada à regra: pela proposição de Euclides conhecemos a natureza da proporção em geral e deduzimos a propriedade que nos permite chegar ao número desconhecido. Porém, esse modo ainda é inadequado, mesmo sendo um produto da razão, mas por quê? O 4º modo de percepção, por conclusão causal, que pode ser tanto pela essência quanto pela causa próxima nos traz a resposta. A certeza absoluta somente poderá ser afirmada por este último, Espinosa afirma que apenas o raciocínio dos matemáticos não é suficiente: “entretanto não veem a adequada proporcionalidade dos números dados e, se a veem, não veem por força daquela Proposição, mas intuitivamente, sem fazer nenhuma operação”²²¹. Esse 4º modo é caracterizado por ser uma visão, isto é, uma intuição, sem a operação, porém “não significa um *insight* imediato, mas sim 'sem fazer um uso operatório da propriedade’”²²², tal como fez o anterior. Ora, todos os modos exemplificados aqui, apesar de operarem de maneira diversa, nos trazem a correta proporção

²²¹ SPINOZA, TIE, §24.

²²² REZENDE, C., Op. cit., p. 276.

do número, o que os diferencia é o “valor intrínseco do procedimento”²²³, porém enquanto o 3º nos dá uma propriedade da proporcionalidade em geral, apenas o 4º modo temos a ideia da proporção singular. A diferença entre eles é a operação realizada e o saber ou a certeza que envolve cada um deles. O último modo é caracterizado por Espinosa como o melhor porque não necessita de operação, o resultado já nos é conhecido, vejamos por quê.

Após o levantamento geral sobre os modos de percepção, Espinosa afirma a necessidade de escolher, dentre eles qual é o melhor. Mas antes disso, será necessário enumerar quais são os meios necessários para atingir a “suprema perfeição humana”:

I. Conhecer exatamente nossa natureza, que desejamos levar à perfeição e, igualmente, conhecer a natureza das coisas tanto quanto for necessário; II. para que corretamente se possa saber quais as diferenças, as concordâncias e as oposições das coisas; III. e compreender assim, de modo justo, o que podem e o que não podem admitir (*pati*); IV. a fim de confrontar isto com a natureza e a força do homem. Destas condições facilmente surgirá a suma perfeição à qual o homem pode chegar. (SPINOZA, TIE, §25).

É importante notarmos que não será necessário conhecermos a natureza inteira, mas apenas a nossa, e das coisas apenas aquilo que for necessário para atingirmos nosso fim. Apresentados os meios, percebemos que nada mais são do que o aperfeiçoamento dos 2º e 3º modos de percepção que poderão nos levar sistematicamente ao 4º modo. Isto é, o aperfeiçoamento do juízo, resultado da mudança da qualidade de nossas afirmações, que transformarão as volições de imaginação em volições de intelecção. Uma vez que afirmar as diferenças, as concordâncias ou as oposições das coisas é julgar da melhor maneira possível. Tal como Espinosa havia dito na P29 da parte II da *Ética*, quando a mente está internamente disposta, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a mente pode inteligir as conveniências, diferenças e oposições entre as coisas, tornando-se apta a produzir volições intelectivas. Vejamos como Espinosa faz a escolha de qual, dentre aqueles modos apresentados, será o mais apropriado para atingir e satisfazer essas condições estabelecidas.

²²³ Cf. Cristiano Rezende: “Mas o que importa no exemplo espinosano é o valor intrínseco do procedimento e não o resultado que se desprende ao final do processo, uma vez que as quatro maneiras tem condições de chegar ao mesmo resultado.” (REZENDE, C., Op. cit., p. 284).

Decerto, o 1º modo de percepção, por ouvir dizer ou por signos, deverá ser rejeitado, pois além de muito incerto, não percebemos a essência da coisa. De fato, somente podemos conhecer a existência singular de uma coisa pelo conhecimento de sua essência. O 2º modo de percepção, pela experiência vaga, também deverá ser rejeitado, visto que as coisas percebidas são “incertas” e “sem fim”, por esse modo conhecemos as coisas naturais apenas pelos seus acidentes. Para Espinosa, os acidentes ou qualidades das coisas naturais não podem ser entendidos claramente a não ser que se conheçam antes as essências. Em nota²²⁴, Espinosa contrapõe-se aos empiristas, os quais afirmam que a experiência é critério ou norma da verdade. Nesses dois primeiros modos o que vemos é uma ausência de dúvidas, ao invés de uma verdadeira norma da verdade.²²⁵ Porém, diferentemente dos anteriores, pelo 3º modo de percepção, por inferência causal ou conclusão genérica, adquirimos conhecimento verdadeiro sobre a natureza das coisas. O 3º modo de percepção exclui qualquer possibilidade de dúvida, visto que: “envolve a certeza (que não é uma ausência mais sim algo positivo, a saber, a presença do conhecimento da necessidade da verdade do conhecimento de seu objeto)”²²⁶. Espinosa afirma que podemos ter uma ideia da coisa e através dele podemos concluir sem “perigo de erro”, haja vista que nesse modo pensamos a aplicação de leis e regras, ou princípios gerais que possibilitam a construção da geometria, matemática, física etc. Porém, o filósofo afirma que só por si, não será um meio para adquirirmos nossa perfeição. Com efeito, esse modo é fundamental para que possamos atingir aquele último: “É de interesse notar que, já aqui, Espinosa coloca esse modo de percepção como algo que sendo inadequado pode, contudo, servir de degrau para o grau superior e portanto para a nossa perfeição.”²²⁷ Tal

²²⁴ “Aqui falarei um pouco mais longamente da experiência e examinarei o modo de proceder dos empiristas e dos filósofos recentes.” (SPINOZA, TIE, §27 nota).

²²⁵ Cf. Chauí: “Enquanto o primeiro e o segundo modos estão colados à existência singular das coisas conhecidas e somente a seguir passam à generalidade e universalidade abstratas, o terceiro modo tende a operar no nível de propriedades gerais e não alcança 'o que seja verdadeiramente a essência particular da coisa'.” (CHAUI, Op. cit., p. 649).

²²⁶ REZENDE, C. “Os perigos da razão segundo Espinosa”. In: *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas*, v. 14, nº 1, 2004, p. 67.

²²⁷ TEIXEIRA, Op. cit., p. 38.

perfeição somente poderá ser alcançada quando empregarmos ao máximo o 4º modo de percepção, por conclusão causal pela essência ou pela causa próxima. Somente este 4º modo poderá compreender e deduzir a “essência adequada da coisa, sem perigo de erro”²²⁸. Tal como Espinosa afirmou no §18, através desse modo de percepção, que é o melhor dentre os outros, poderemos começar a conhecer as nossas forças e nossa natureza. Veremos que o exercício do 4º modo corresponde a uma mente ativa, pois as ideias são produções que decorrem somente da necessidade de sua natureza, isto é, volições de intelecção. Portanto, após a descoberta do 4º modo de percepção como o melhor modo para atingirmos a “suma perfeição humana”, Espinosa nos indicará qual o caminho e método²²⁹ para utilizá-lo e conhecermos e julgarmos as coisas da melhor maneira possível.

Porém, o filósofo nos alerta que para encontrarmos o melhor método de descobrir a verdade, não será necessário um outro método de descoberta da verdade.²³⁰ Para evitar a circularidade ou uma regressão ao infinito, tal como recaiu Descartes, Espinosa afirma que a aquisição do método de conhecer a verdade não pode depender de um método prévio, e este de outro, ao infinito. Com efeito, “o método não precede a aquisição das ideias, como se ele fosse uma condição necessária”²³¹. Assim, tal como os homens puderam fabricar instrumentos, sem antes possuírem esses mesmos instrumentos, da mesma maneira o intelecto

²²⁸ SPINOZA, TIE, §29.

²²⁹ Cf. Rousset: “A via é o caminho a percorrer no conhecimento: o progresso mesmo da reflexão, na dedução, a partir de uma primeira ideia verdadeira; O Método seria o instrumento de que teríamos necessidade para percorrer o caminho.” (ROUSSET, Op. cit., p. 209).

²³⁰ Descartes havia anunciado que o método é necessário para a procura da verdade. Por meio das regras do método aprendemos a distinguir o verdadeiro do falso, pois ele é produtor de certeza. Porém, a dúvida metafísica abalou as estruturas do método, isto é, da direção do juízo, uma vez que o engano poderá ocorrer mesmo quando se concebem as ideias claras e distintas. O *cogito* surge como a primeira certeza que nos levará a formular as provas da existência de Deus obtidas a partir de nossas percepções claras e distintas. Entretanto, será necessário recorrer à bondade e ao poder de Deus para garantir a verdade das ideias que provam a própria existência de Deus, assim os argumentos cartesianos são acusados de circularidade.

²³¹ BRUNSCHVIG, L. *La logique de Spinoza*. Revue de Métaphysique et de Morale, Hachette, Paris, 1893, p. 455.

ou vontade ativa também poderá fabricar instrumentos intelectuais sem antes possuir esses instrumentos²³²:

Mas do mesmo modo que os homens, de início, conseguiram, ainda que dificultosa e imperfeitamente, fabricar, com instrumentos naturais, certas coisas muito fáceis e, feitas estas, fabricaram outras coisas mais difíceis já com menos trabalho e maior perfeição e assim, progressivamente, das obras mais simples aos instrumentos, e dos instrumentos a outras obras e outros instrumentos, chegaram a fabricar com pouco trabalho coisas tão difíceis; assim também a inteligência pela força natural fabrica para si instrumentos intelectuais com os quais ganha outras forças para outras obras intelectuais e com estas outros instrumentos ou capacidades de continuar investigando; e assim, progressivamente, avança até atingir o cume da sabedoria. (SPINOZA, TIE, §31).

Notemos que a força natural (*vis nativa*) do intelecto, isto é, “aquilo que em nós não é produzido por causas externas”, a volição intelectual, é a chave para entender e iniciar o método e progredir na ordem do conhecimento. O intelecto ou vontade ativa possui uma força inata que pode ser utilizada para ampliar seu próprio poder de conhecer.

ii - O dinamismo epistemológico da ideia

Nos furtando da ordem cronológica dos escritos de Espinosa, visto que o TIE é redigido anteriormente à *Ética*, estamos introduzindo o conceito de vontade no opúsculo. Essa licença poderia ser autorizada pelo próprio filósofo, já que na nota do §34 para a qual estamos nos encaminhando Espinosa afirma que fora da ideia não existe afirmação nem negação nem vontade alguma. Apesar de deixar implícito o conhecimento da vontade pelos atos de afirmação da ideia, a tese de que o intelecto e a vontade são um só e o mesmo ocorrerá somente na *Ética*. Vimos que na *Ética* a vontade foi definida como a faculdade pela qual a mente afirma ou nega algo ser verdadeiro ou falso. Porém, até esse momento da redação do TIE é o intelecto que está exercendo essa atividade. Entretanto, o que vamos tentar destacar é

²³² Espinosa faz neste mesmo parágrafo analogia com os instrumentos materiais: “Assim, para forjar o ferro, é preciso um martelo e para ter um martelo é preciso fabricá-lo: para isso, são necessários outro martelo e outros instrumentos, os quais, para se obterem requerem outros instrumentos, e assim até ao infinito; e aí está como seria vão tentar provar que os homens não têm poder de forjar o ferro”. Pensamos que esta analogia é uma crítica às ideias inatas cartesianas, apreendidas de forma clara e distinta. A conclusão cartesiana é a de que o intelecto não teria poder para formar ideias simples, mas apenas percebê-las passivamente.

que o TIE já possui elementos para entendermos o motivo pelo qual Espinosa afirmou a identidade entre a faculdade da vontade e o intelecto na *Ética*. Voltemos ao movimento e aos termos do Tratado.

Então, para compreendermos o que são a força natural e os instrumentos inatos, o filósofo afirma que precisaremos entender o que é uma ideia verdadeira (*idea vera*):

A ideia verdadeira (pois, temos uma ideia verdadeira) é algo diferente do seu ideado. De fato, uma coisa é o círculo, outra a ideia do círculo. Pois, a ideia do círculo não é algo que tem uma periferia e um centro, como o círculo; nem a ideia do corpo é o próprio corpo: e como a ideia de algo, diverso do seu ideado, será também algo por si mesmo inteligível. (SPINOZA, TIE, §33).

Nesse exemplo, Espinosa destaca não somente a heterogeneidade entre a ideia e o seu ideado (*ideatum*), mas também fala da homogeneidade entre a ideia e a possibilidade de formar uma ideia de sua própria ideia, isto é, de perceber a realidade ontológica do pensamento. Assim, qualquer coisa torna-se objeto quando é percebida, pois toda ideia é ideia de alguma coisa (seja uma coisa extensa, seja de outra ideia). A ênfase dada no parágrafo é para que não se confunda a ideia com aquilo de que ela é ideia, ou seja, com seu ideado. O ideado pode ser uma coisa existente na extensão ou mesmo uma outra ideia, “o que é percebido, conhecido, visado na ideia, no ato de perceber, de sentir, de imaginar ou de compreender”²³³. Toda ideia possui uma essência formal que é um ato de pensar e a consequência desse ato é uma essência objetiva que é o conteúdo representativo pensado através desse ato. Mas, o que é um ato de pensar? É a afirmação ou negação que a mente realiza para formar a ideia, isto é, o juízo que nada mais é do que a sua essência formal. O que é a ideia do círculo apreendida pelo senso comum, tal como Espinosa critica no exemplo? É a afirmação de que aquele determinado objeto tem a propriedade de possuir uma periferia equidistante do centro (essência formal), ao mesmo tempo em que se dá atenção ou se percebe o círculo (essência objetiva). O que é a ideia do corpo apreendida pelo senso comum? É a

²³³ ROUSSET, Op. cit., p. 218.

afirmação de que esse determinado objeto possui a propriedade de ser extenso (essência formal), ao mesmo tempo em que damos atenção ou percebemos o corpo (essência objetiva). Por que a ideia é algo inteligível? Porque a ideia é uma realidade, uma coisa, a afirmação ou o juízo (essência formal), que é conhecido, percebido pela própria ideia (essência objetiva). Com efeito, Espinosa diz que a ideia pode ser percebida por outra essência objetiva, e assim formar a ideia da ideia (*idea ideae*): “isto é, a ideia, quanto a sua essência formal, pode ser objeto de outra essência objetiva; por sua vez, esta outra essência objetiva é também, considerada em si, algo de real e inteligível. E assim indefinidamente”²³⁴. Com isso, esse mesmo ato de pensar (juízo) que é a essência formal pode (*potest*) tornar-se o conteúdo pensado de uma outra essência objetiva e assim indefinidamente. Porém, nunca há uma fusão entre a ideia e o seu ideado, ou seja, entre a essência objetiva e a essência formal. Espinosa pensa a ideia verdadeira em seu dinamismo interno, ela não possui apenas o caráter mudo, como uma pintura ou cópia de um original tal como concebia Descartes. Como vimos, para Descartes a realidade formal da ideia é apenas uma modificação determinada da substância pensante finita, isto é, o ato de representar; nesse aspecto não há qualquer diferença entre as ideias, pois todas são modos dessa substância. A realidade objetiva é a ideia considerada apenas “como imagem” das coisas que se diferenciam entre si, pois cada uma representa (ou concebe) um conteúdo determinado de representação distinto dos outros. Assim, a realidade objetiva é o ato de determinar algo possível (objeto externo) distinto da substância pensante, seja uma *res*, uma essência ou existência. Porém, apesar de Espinosa se referir a essência formal e essência objetiva, os termos são similares aos de Descartes.²³⁵ A diferença está no fato de que a essência formal pode ser objeto de outra essência objetiva, esta, por sua vez,

²³⁴ SPINOZA, TIE, §33.

²³⁵ É importante nos atentarmos para esta diferença: “Por enquanto, basta-me indicar que, em Espinosa, parece ainda mais claro que a essência objetiva não consiste numa realidade independente, um suplente, um intermediário ou atravessador entre a mente e o mundo (ela, aliás, é chamada essência objetiva da coisa, ao passo que Descartes a chama de realidade objetiva da ideia)”. (REZENDE, Op. cit., p. 156).

sendo algo real também é inteligível, e poderá ser objeto de outra, e assim ao infinito. Para Espinosa, apesar de estarem unidas, tanto a essência formal da ideia, quanto a essência objetiva possuem uma realidade (*quid reale*), elas não decorrem apenas de uma distinção de razão, tal como pensava Descartes. A essência formal espinosana pode afirmar, tanto algo distinto do pensamento quanto algo do próprio pensamento²³⁶. Assim, enquanto a essência formal afirma algo, a essência objetiva percebe este algo, e ao mesmo tempo pode perceber que percebe esta afirmação; esse é o dinamismo do próprio pensamento.²³⁷ Tal como Espinosa irá especificar de maneira mais clara na *Ética*, “a ideia da ideia nada outro é que a forma da ideia enquanto esta é considerada como modo de pensar sem relação com o objeto”²³⁸. Seguindo a interpretação de Cristiano Rezende, concordamos que duas essências objetivas parecem ser dadas em um só e mesmo ato (ideia ou juízo): “Ora, se é nessa consideração que se especifica a ideia da ideia, que não é uma essência formal numericamente distinta da ideia, então, esta última deve ser especificada como sendo este mesmo ato mental enquanto é considerado na sua relação com o objeto.”²³⁹,

A partir do momento que entendemos que o pensamento possui um dinamismo próprio, conhecemos sua primeira propriedade, isto é, a ideia da ideia. Esse é o nosso primeiro

²³⁶ Há uma dualidade fundamental na ideia, isto é, a ideia é um modo do pensamento que se caracteriza pela união de dois modos fundamentais do pensamento: a volição/essência formal e a essência objetiva/ideia. Essa distinção pode ser observada quando Espinosa define na parte I da *Ética* a vontade e o intelecto: P31 dem. “Por intelecto, com efeito não entendemos o pensamento absoluto, mas apenas um certo modo de pensar, modo que difere dos outros, a saber, o desejo, o amor, etc. [...] P32 dem. “A vontade é somente um certo modo de pensar, assim como o intelecto [...]”.

²³⁷ O erro fundamental de Descartes foi o de pensar que há apenas um modo do pensamento que não se pode afirmar como representacional. Este é o caso do *cogito*, esse conteúdo da representação funde-se com o ato do pensamento de representar, o que implica que a realidade formal está 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. Descartes, com essa maneira de pensar, atribui substancialidade à mente humana - a alma - tornando-a capaz de produzir o pensamento. Porém, Espinosa concebe o pensamento como um atributo de Deus, no qual a mente não é senão uma parte finita. Complementa Chaui: “Em outras palavras, por mais forte que seja a presença de Descartes no *De emendatione*, é certo que jamais será tão forte a ponto de levar ao *Cogito* ou à *mens in se sola considerata*, isto é, à mente considerada apenas nela mesma, separada da ordem da Natureza inteira”. (CHAUÍ, M. *A nervura do real*, Op. cit., p. 574).

²³⁸ SPINOZA, EII, esc. P21.

²³⁹ REZENDE, Op. cit., p. 154.

instrumento intelectual, nossa “condição epistêmica preliminar”²⁴⁰, uma ideia que é produto da força natural do intelecto, porque não é produzida por causas externas. A mente pode compreender e inteligir a ideia de sua ideia e não podemos duvidar dessa verdade: “Se algum cético se encontrasse em dúvida a respeito da *primeira verdade* é que ele 'falaria então contra a *própria consciência*, porque a primeira verdade é a própria consciência, o próprio pensamento.”²⁴¹ Porém, contrariamente ao que afirmou Descartes, essa primeira verdade ou princípio não nos autoriza a atribuir substancialidade ao pensamento.

Espinosa ilustra essa dinâmica da ideia no parágrafo seguinte:

Pedro, por exemplo, é algo real; a verdadeira ideia de Pedro é a essência objetiva de Pedro, em si algo de real e inteiramente diverso do mesmo Pedro. Assim, como a ideia de Pedro é algo real, que tem a sua essência peculiar, será também algo inteligível, isto é, objeto de outra ideia, a qual terá em si, objetivamente, tudo aquilo que a ideia de Pedro tem formalmente e, por sua vez, esta ideia que é ideia de Pedro tem, de novo, sua essência, a qual também pode ser objeto de outra ideia, e assim indefinidamente. Qualquer um pode experimentar isso, ao ver que sabe o que é Pedro e também sabe que sabe e, ainda uma vez, sabe que sabe que sabe, etc. (SPINOZA, TIE, §34).

Notemos que de maneira idêntica ao exemplo anterior o esforço de Espinosa é evidenciar a potência e dinamismo do pensamento, percebido graças à afirmação da ideia da ideia. “Há uma homogeneidade fundamental entre a ideia e a ideia da ideia, o que vai permitir essa confrontação interna, que serão ou bem a incerteza, ou bem a certeza.”²⁴² A certeza, para Descartes, era resultado do método, mas ao contrário, para Espinosa, o método será resultado da certeza, e será por esta certeza que o iniciaremos.²⁴³ É importante destacar a frase “*qualquer um pode experimentar isso*”, muito bem analisada por Rousset: “é a experiência, e o sentimento, não de uma coisa, uma coisa sabida ou uma verdade dada, mas de um ato, o fato de saber, numa forma reflexiva, ter a experiência de seu próprio ato; isso não é seguramente

²⁴⁰ REZENDE, Op. cit., p. 134.

²⁴¹ TEIXEIRA, Op. cit., p. 42.

²⁴² ROUSSET, Op. cit., p. 221.

²⁴³ Cf. Rousset: “Portanto, porque ideia de uma coisa e saber dessa coisa são coisas idênticas por definição somente pelo fato de que é ideia dessa coisa, aquele que tem (ou é) a ideia (essência objetiva), tem (ou é) o saber disso que ela é (essência formal) e, *ipso facto*, tem (ou é) o saber do saber disso que ela é.” Id. Ibid., p. 230.

algo que seja da ordem da experiência vaga que foi criticada”²⁴⁴. Porém, entendemos que esse ato é a essência formal que estamos identificando com o juízo e que é percebido pela essência objetiva (ideia) e agora, acrescido de um outro ato, uma outra essência objetiva que percebe aquela essência formal/objetiva (ideia da ideia). Esse processo descreve a ideia da ideia verdadeira de Pedro, isto é a ideia da ideia de Pedro. Então nos afastamos da interpretação de Rezende, pois ele entende que a ideia da ideia ocorre de uma só vez, num único ato:

Temos, portanto, um ato único, por assim dizer, 'biobjetivo' ou 'binocular': há, num único ato *d*, a essência objetiva que versa sobre Pedro (*p*) e a essência objetiva que versa sobre esse mesmo ato mental (*d*), ou seja, sobre a realidade formal da ideia, sem referência a Pedro: $d[(p)(d)]$; quer dizer: sei *p* e sei que sei *p* de uma vez. (REZENDE, 2009, p. 154).

Assim, segundo a sua interpretação, a essência formal comporta uma alteridade entre essências objetivas sem a necessidade de um ato adicional. Porém, a essência objetiva é algo real e diverso do seu objeto, então é algo percebido pela mente. Logo, “perceber a essência objetiva” é um ato, isto é, julgar que o que foi percebido é resultado da essência formal. Mas, como esse segundo ato é um juízo que versa sobre um juízo inicial (enquanto essência formal), não se dá na mente outra essência formal nesse ato. Por que não dizer somente, como disse Rezende, que num único ato temos duas essências objetivas? Recorremos a uma afirmação de Espinosa na *Ética* em que o filósofo afirma de maneira clara negando que “o homem nada afirma enquanto percebe”²⁴⁵. Com efeito, quando afirmo a ideia de Pedro, esse ato possui uma essência formal e objetiva, considerando a essência objetiva afirmo que percebo essa ideia que foi resultado daquele primeiro ato.²⁴⁶ Então, justamente a força natural

²⁴⁴ ROUSSET, Op. cit., p. 229.

²⁴⁵ Como vimos, esta afirmação é feita na *Ética*, no escólio da P49, justamente na objeção em que Espinosa nega possuímos o poder para suspender o juízo.

²⁴⁶ “Habemus ideam veram”, lemos no §33 do *De emendatione*. A *idea vera*, sempre clara e distinta, ultrapassa a clareza e distinção porque se define como ato intelectual que afirma a existência do seu ideado, visto que conhece a essência formal dele. Além de atividade de afirmação, a ideia verdadeira é uma causa que produz efeitos intelectuais, isto é, a definição genética de seu ideado, conhecendo a essência dele de tal maneira que não caiba perguntar se ele existe. Essa existência pode ser puramente intelectual, como é o caso das figuras geométricas, ou extra-intelectual, como é o caso das coisas.” (CHAUI, M. *A nervura do real*, Op. cit., p. 94 Notas).

do intelecto, a afirmação da ideia da ideia, nos dá acesso a nossa consciência e é chave para entendermos e iniciarmos o método.

Esse ato que é a ideia é sempre ideia de, isto é, um conhecimento, o saber de seu objeto. A ideia é um ato, ou seja, um juízo, uma afirmação, “*(que se faz em nós pelas outras coisas, ou pelas outras coisas conosco, ou por nós, segundo o modo de percepção)*”²⁴⁷. Porém, o saber que sei, o saber de quem sabe que sabe, a ideia da ideia “*traduz uma reflexividade imediata de um ato*”²⁴⁸. Esse segundo ato volta-se para o primeiro e o percebe como uma ação realizada e o percebe como verdadeiro ou falso, adequado ou inadequado. Essa reflexividade imediata do juízo, isto é, da ideia, nos fornece a certeza de nossas ideias, o saber do saber. É isso que vai diferenciar a ideia da ideia verdadeira dos outros modos de percepção, pois esses nos trazem apenas o conhecimento dos seus objetos, ausência de dúvidas, mas não a certeza. Com efeito, a ideia não é apenas uma cópia do original, visto que a ideia da ideia seria a cópia da cópia e assim “a ilimitação seria então ao mesmo tempo estéril e estúpida”²⁴⁹. Espinosa afirma nesse parágrafo que não é por causa da ideia da ideia que conheceremos a essência de Pedro. Com efeito, “conhecer a essência formal da ideia de Pedro, isto é, tomá-la '*in se spectata*', faz conhecer um modo do pensamento e não a essência de Pedro”²⁵⁰. Assim, se permanecemos no conhecimento da ideia da ideia, não conhecemos a essência de Pedro, mas apenas a ideia de Pedro (essência formal da ideia de Pedro):

É, pois, evidente que, para entender a essência de Pedro, não é necessário entender a ideia mesma de Pedro e muito menos a ideia da ideia de Pedro; o que é a mesma coisa que dizer que, para saber, não é necessário saber que sei; e ainda menos é necessário saber o saber que sei; do mesmo modo que para entender a essência do triângulo não é necessário entender a essência do círculo. É o contrário que se verifica nestas ideias, porque para saber que sei é necessário, primeiramente, saber. (SPINOZA, TIE, §34).

²⁴⁷ ROUSSET, Op. cit., 220.

²⁴⁸ Idem, Ibidem, p. 227.

²⁴⁹ Idem, Ibidem, p. 226.

²⁵⁰ REZENDE, Op. cit., p. 160.

Brilhantemente, Cristiano Rezende analisa a redução ao absurdo que Espinosa denuncia na comparação entre a essência do triângulo e do círculo: “seria tão (*non magis*) absurdo ou inútil aplicar-se a conhecer a essência formal de uma ideia a fim de conhecer a essência formal de seu ideado quando aplicar-se a conhecer a essência formal de um círculo para conhecer a essência formal de um triângulo”²⁵¹. Portanto, não é necessário conhecer a essência formal da ideia, nem de Pedro²⁵², nem do triângulo, nem do círculo, mas apenas pelo conhecimento da própria essência formal de seu ideado que instituiremos o saber.²⁵³ Uma vez que o conhecimento da essência de Pedro é dado pela ideia verdadeira de Pedro, não há acréscimo de conhecimento pela ideia da ideia verdadeira de Pedro. Porém, veremos que a busca da certeza está em outro nível, na segunda essência objetiva (ideia da ideia), pois a partir da ideia de Pedro podemos conhecer a forma desse pensamento, isto é, podemos entender que a ideia é verdadeira.

Talvez agora já possamos esclarecer ainda mais a identidade entre ideia e volição anunciada na nota do TIE e ao mesmo tempo a identidade entre vontade e intelecto na *Ética* de Espinosa. A afirmação que produz a essência formal é um ato que produz o juízo daquilo que é verdadeiro ou falso, enquanto a essência objetiva é o mesmo ato cognitivo que percebe a

²⁵¹ REZENDE, Op. cit., p. 161.

²⁵² Cf. Rezende: “Quer dizer: a ideia verdadeira de Pedro não é a realidade formal da ideia de Pedro, a ideia como um evento ou *res* - o que 'reificaria' a verdade - mas sim o que há de referencial, de cognitivo, de “[*cum relatione ad objectum*]” nesse evento mental. O conhecimento do ato cognitivo tomado *formaliter* não é uma pré-condição para o próprio ato cognitivo, pois é justamente o contrário que se passa com as ideias: conquanto simultaneamente reflexiva, a ideia, enquanto algo real, é uma condição lógica e ontologicamente anterior à ocorrência da ideia da ideia. Logicamente: o conceito de ideia da ideia depende do conceito de ideia. Ontologicamente: se não houver ideia, não apenas não haverá ideia sobre a qual uma segunda essência objetiva possa versar, mas simplesmente não haverá, como está dito, ato cognitivo algum para conhecer o que quer que seja, para sustentar ou conter qualquer essência objetiva, seja a de Pedro seja a de si própria. Há uma única ideia binocular, que é saber e reflexão; não há saber sem reflexão; mas não é *por obra* da reflexão que se institui o saber. E não é senão isso que a frase II significa: para que eu saiba que sei (*ut sciam me scire*) necessariamente devo (*necessario debeo*) primeiro saber (*prius scire*).” (REZENDE, Op. cit., p. 162).

²⁵³ Cf. Gleizer: “Entretanto, cabe ressaltar que essa anterioridade da ciência face ao método não o torna inútil. Se o método não pode preceder o saber, ele permanece essencial para o seu desenvolvimento. Com efeito, é graças à reflexão sobre nossos instrumentos de conhecimento que podemos formar novos instrumentos de conhecimento para fazer progredir o saber, e é graças à reflexão sobre a ideia verdadeira que essa pode servir de norma para dirigir a mente na busca de novas ideias verdadeiras segundo a ordem devida.” (GLEIZER, Op. cit., p. 176).

essência formal dessa ideia. Esse ato que produz tanto a essência formal quanto a essência objetiva é a ideia e não podem ser pensados separadamente. Porém, na *Ética* estes dois modos do pensamento recebem o nome de volição para a essência formal e ideia para a essência objetiva. Lembremos a P49: “Na Mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia.” Então temos por um lado a volição, que é a essência formal, e, por outro lado, a ideia, que é a essência objetiva. A identidade entre ideia e volição é a identidade entre essência formal e essência objetiva. Porém, como vimos a essência objetiva é algo real e diverso do seu objeto, então é algo que pode ser percebido pela mente, ou seja, a ideia da ideia.

Em suma, essa força ou instrumento inato (*vis nativa*), a ideia da ideia verdadeira, nos permitirá criar outros instrumentos para que possamos chegar ao nosso escopo.

Fica, pois, claro que a certeza não é senão a mesma essência objetiva, isto é, como sentimos a essência formal é a própria certeza. Mas daí segue-se, mais uma vez, que para a certeza da verdade nenhum outro sinal é necessário: basta ter a ideia verdadeira, pois que, como já mostramos, para saber não é necessário saber que sei. De tudo isso resulta, ainda uma vez, que ninguém pode saber o que é a suma certeza, a não ser que tenha a ideia adequada ou a essência objetiva de alguma coisa, pois que não há dúvida que certeza e essência objetiva são uma mesma coisa. (SPINOZA, TIE, §35).

A certeza não é ausência de dúvida, mas algo positivo, pois sentir a essência formal/volição intelectual “refere-se à relação imediata entre a essência da coisa conhecida e o ato de conhecê-la ou sua presença no ato de conhecimento”²⁵⁴. O resultado atingido até esse momento do tratado é esclarecer o leitor de que toda ideia verdadeira é uma afirmação que simultaneamente possui um conjunto de significações/afirmações com a mesma identidade formal/volitiva: afirmação do ideado (essência formal/volição), e, afirmação da essência objetiva (ideia da ideia) que nada mais é do que uma ideia adequada (todos esses elementos fazem parte de um mesmo ato do intelecto que produz a certeza). Não necessitamos de nenhum sinal externo para reconhecer essa verdade (*nullo alio signo*). Para iniciarmos o

²⁵⁴ CHAUI, *A nervura do real*, Op. cit., p. 495.

método e atingirmos a certeza absoluta, nada mais é necessário que este instrumento inato. Assim, “a certeza é a determinação completa, ligada à adequação interna, que nos permite pensar que isto é verdadeiro e não pode ser senão verdadeiro, porque não pode ser de outra forma”²⁵⁵. O único critério para a verdade é apenas possuímos uma ideia, seja das coisas, seja das ideias, isto é, possuímos a consciência dessa realidade inteligível. Espinosa afirma que “o verdadeiro método é o caminho pelo qual a própria verdade, ou a essência objetiva das coisas, ou as ideias (todas estas palavras significam a mesma coisa) são procuradas na devida ordem”²⁵⁶. Para o filósofo, o método não se refere a entender a causa das coisas, que será o objeto da *Ética*, mas somente a entender a ideia verdadeira que todos os homens possuem. A partir da ideia da ideia verdadeira, deveremos distingui-la das outras percepções, conhecendo a sua natureza. É por meio da ideia verdadeira que conheceremos o nosso poder de conhecer, isto é, nosso poder de julgar, ou raciocínio, ou intelecção, esse poder “nos reenvia evidentemente à Lógica, citada no Prefácio da Quinta parte da *Ética*”²⁵⁷. Todo nosso esforço será pensar a ideia verdadeira, de modo que “assim obriguemos nossa mente a conhecer, segundo aquela norma, as coisas que deve conhecer, dando, como auxílio, regras certas”²⁵⁸, e fazendo também que a mente evite fadigas inúteis”²⁵⁹.

iii - O verdadeiro Método para bem julgar

Mas, então, o que é o Método espinosano? “É o conhecimento reflexivo”²⁶⁰ ou ideia da ideia”. Com isso, qualquer homem pode conhecer o Método, desde que tenha primeiramente

²⁵⁵ ROUSSET, Op. cit., p. 233.

²⁵⁶ SPINOZA, TIE, §36, Em nota Espinosa diz: “O que significa procurar na alma é explicado em minha Filosofia”.

²⁵⁷ ROUSSET, Op. cit., p. 238.

²⁵⁸ Cf. Rousset: “O Método espinosista, ele também, tem portanto suas regras, mas elas não são concebidas como prévias, que seriam arbitrarias: elas serão, ao contrário, descobertas na análise do que é uma ideia, uma ideia verdadeira, uma ideia verdadeira qualquer.” (ROUSSET, Op. cit., p. 239).

²⁵⁹ Cf. SPINOZA, TIE, §38.

²⁶⁰ Cf. Rousset: “Devemos ver que esse conhecimento, que será dedução, é chamado aqui, quando ele é introduzido, conhecimento reflexivo, e isso em dois momentos, inicialmente para a ideia de Ser o mais perfeito, em seguida para as outras ideias: nós temos assim a confirmação de que o conhecimento reflexivo

uma ideia. Afirmar a essência objetiva da ideia resulta numa certeza interna que é formar a ideia da ideia, ou seja, a ideia da ideia verdadeira. A isso Espinosa acrescenta:

Será, pois, bom método o que mostra como a mente deve ser dirigida segundo a norma da ideia verdadeira dada. Ora, como a relação que há entre duas ideias é a mesma que a relação entre as essências formais dessas ideias, daí se segue que o conhecimento reflexivo que é a ideia do Ser Perfeitíssimo será superior ao conhecimento reflexivo das outras ideias; isto é, será perfeitíssimo o método²⁶¹ que mostra como a mente deve ser dirigida segundo a norma da ideia do Ser Perfeitíssimo. (SPINOZA, TIE, §38).

Então a primeira norma, qualquer ideia verdadeira dada, servirá de ponte para a segunda, a norma da ideia do Ser Perfeitíssimo, e dessa poderemos deduzir todas as ideias. Assim, o ponto de partida do Método será qualquer ideia verdadeira dada, o ponto de chegada a ideia do Ser Perfeitíssimo. E nesse processo, quanto mais a mente conhece, mais aumenta o seu esforço de entender. A ideia da ideia verdadeira permitirá entender qual é a relação ou razão entre a ordem das essências formais das coisas e aquela das essências objetivas ou ideias. Então, uma parte do método é entender a diferença que existe entre essa ideia de todas as outras ideias e seus respectivos ideados. “A progressão do conhecimento verdadeiro é acompanhada de uma explicitação progressiva do conhecimento do que é a verdade, de suas propriedades, natureza e fundamento.”²⁶² Decerto, o conhecimento reflexivo da ideia do Ser perfeitíssimo é superior às demais ideias porque deve ser a primeira na ordem do conhecimento. Quando adquirida essa norma, a via analítica seguida por Descartes, e até o momento por Espinosa, poderá ser abandonada, “graças à análise da essência objetiva da coisa, da ideia e da ideia da ideia, fundamento da dedução, que faz economia da veracidade divina”²⁶³. E quanto mais a mente se reflete no conhecimento do Ser Perfeitíssimo, tanto mais

não é, em seu princípio, um conhecimento de si mesmo, e estamos prevenidos da identidade espinosista entre reflexão e dedução.” (ROUSSET, Op. cit., p. 246).

²⁶¹ Cf. nota nº 25 de Lívio Teixeira: “O método mais perfeito, pois é o que parte da ideia de Deus, como Espinosa faz na *Ética*. O objetivo do Tratado da reforma da inteligência é mostrar o porquê disso. E compreender isso é compreender o que é a reforma da inteligência.” (TEIXEIRA, Op. cit. p. 24).

²⁶² GLEIZER, Op. cit., p. 178.

²⁶³ ROUSSET, Op. cit., p. 236.

perfeitíssima ela se torna.²⁶⁴ O método se completa quando a mente conhece a sua própria capacidade e a ordem da natureza, pois assim poderá “dirigir-se e estabelecer regras para si mesma”²⁶⁵. Essas regras que serão elaboradas na segunda parte do TIE são as definições, que determinarão, seguindo a maneira de demonstrar dos geômetras na *Ética*, o que deverá ser deduzido delas: proposições, lemas, postulados, além dos operadores lógicos: axiomas etc.:

Ajunte-se que a ideia se comporta objetivamente do mesmo modo que seu ideado se comporta realmente. Se, pois, existisse na Natureza uma coisa que não tivesse relação alguma com as outras, se dela também houvesse uma essência objetiva, concordando esta exatamente com sua essência formal, tal essência objetiva não teria, igualmente, nenhuma relação com outras ideias, isto é, dela nada poderíamos concluir; ao contrário, aquelas que têm relação com outras coisas, como são todas as que existem na Natureza, serão entendidas e suas essências objetivas terão entre si a mesma relação, isto é, outras ideias se deduzirão destas, que, por sua vez, terão relação com outras e assim crescem os instrumentos para realizar outros progressos. (SPINOZA, TIE, §41).

Todas as coisas na Natureza estão em relação de causalidade, tanto os corpos (essências formais extensas) quanto as ideias destas coisas (essências formais pensantes). Tudo o que existe na Natureza possui uma causa, nada é sem causa. Com efeito, na Natureza existe uma identidade de relação ou ordem que pode ser inteligida, tanto para as essências formais ou ideados, quanto para as essências objetivas ou ideias.²⁶⁶ Se não fosse dessa maneira, o conhecimento sobre a natureza seria apenas pelos efeitos (*a posteriori*), assim

²⁶⁴ Cf. Rousset: “Nós sabemos depois do §31 que cada conhecimento é também um instrumento para um outro, no progresso de afirmação de nossa força nativa; vemos agora em que ela consiste: o primeiro instrumento inato é a primeira ideia verdadeira dada, a ideia do ser o mais perfeito, do qual o desenvolvimento produz sempre novos conhecimentos, que são novos instrumentos, como o vemos na progressão mesma da *Ética*. E o primeiro conhecimento ou o primeiro instrumento produzido a partir do primeiro instrumento inato, não é nada outro que a inteligência da diferença entre uma percepção verdadeira e as outras, que permite a primeira ideia verdadeira tomada como norma: Isso será a Primeira parte do Método na Segunda metade da Reforma.” (ROUSSET, Op. cit., p. 246).

²⁶⁵ SPINOZA, TIE, §§39-40.

²⁶⁶ Indiretamente Espinosa está estabelecendo a identidade de ordem e conexão das coisas e das ideias que será exposta na *Ética*: Cf. Rezende: “Para Espinosa, a gramática do real são, na extensão, as leis do movimento e do repouso (o chamado *modo infinito imediato*), leis que determinam certa anatomia da natureza, a “face de todo o universo” (*modo infinito mediato*). E da mesma forma como se comportam as essências formais dos modos extensos, também se comportam as essências objetivas no pensamento, de sorte que, também neste último deve haver uma gramática (o intelecto infinito de Deus, *modo infinito imediato do pensamento*) a determinar a combinação entre ideias e totalizando a anatomia de um organismo lógico (o *modo infinito mediato do pensamento*) do qual toda mente singular (*modo finito*) é uma parte, um “órgão” ou “sintagma” (tanto mais potente e perfeito quanto mais sistematicamente estiver enraizado no todo que o contém, e menos potente e perfeito quanto menos apto estiver a fazer sistema com esse todo)”. (REZENDE, Op. cit., p. 55).

“nesse caso a dedução seria impossível”²⁶⁷, pois nada poderíamos concluir. Em nota desse §41 Espinosa afirma que são duas as possibilidades de relação que podemos ter com as essências objetivas: “Ter relação com outras coisas significa ser produzido por elas, ou então produzi-las”. Podemos identificar aqui mais uma crítica a Descartes, pois se a essência objetiva concordasse totalmente com a essência formal, como é o caso do *cogito*, sem se relacionar com outras essências objetivas, nada poderíamos concluir. Nesse caso, atribuiríamos substancialidade à alma (mente), pois ela não teria relação alguma com as coisas da Natureza. No caso das demais ideias, aquelas que têm relação com outras coisas, Descartes as pensa como realidades objetivas, as ideias consideradas apenas “como imagem” das coisas que se diferenciam entre si, pois cada uma representa um conteúdo determinado de representação distinto dos outros. Então a relação entre as ideias para Descartes é que as ideias da mente são produzidas pelas essências formais das coisas. Nesse caso a mente somente reproduz aquilo que ela percebe pelos sentidos, ela é apenas uma máquina de reprodução, um passivo autômato espiritual.²⁶⁸ Assim, teríamos que recorrer às ideias inatas, tal como fez Descartes, para tentarmos entender a ordem intelectual da Natureza, cujo fundamento é o *cogito* e o atributo pensamento seu atributo essencial. Porém, através do método de Espinosa, da ideia da ideia, a mente poderá refletir sobre as suas ideias e criar instrumentos para entender a ordem intelectual da Natureza. A outra possibilidade de relação que podemos ter com as essências formais/objetivas, ao invés de serem produzidas, será produzi-las, formando volições intelectivas. Entretanto, para que a mente possa produzir as suas ideias, deverá, antes

²⁶⁷ ROUSSET, Op. cit., p. 250.

²⁶⁸ Cf. Chauí: “ Se, em Descartes, a ordem é necessária e natural do ponto de vista do entendimento, mas arbitrária do ponto de vista das coisas - uma vez que estas podem ser ordenadas de diferentes maneiras, segundo a série proposta pelo entendimento a partir de uma natureza simples intuída -, com Espinosa, a ordem e conexão das ideias sendo a mesma que a ordem e conexão das coisas, a mesma ordem é necessária e natural nos dois casos. Isto significa que a noção de mesma ordem inclui duas ordens simultâneas, cujo princípio de ordenamento é o mesmo sem que ideias e coisas sejam idênticas, pois idênticas são a ordem e a conexão delas.” (CHAUI, *A nervura do real*, p. 566).

de mais nada, conhecer a verdadeira ordem da Natureza, isto é, a mente irá reproduzir a ordem e a conexão das ideias e das coisas:

Daquilo que acabamos de dizer, isto é, que a ideia deve concordar exatamente com sua essência formal, resulta por sua vez evidente que, para que nossa mente reproduza exatamente o modelo da Natureza, deve apresentar todas as suas ideias a partir daquela que se refere à origem e fonte de toda a Natureza, a fim de que seja também (*etiam*) fonte das demais ideias. (SPINOZA, TIE, §42).

Uma vez que a essência objetiva concorda com a sua essência formal, a única maneira da mente conhecer a ordem da Natureza, e a si mesma, será refletir sobre a ideia do Ser Perfeitíssimo. “Trata-se, para ele, de explicar o valor objetivo das ideias mediante seu encadeamento causal segundo a ordem genética, partindo da ideia da origem de todas as coisas.”²⁶⁹ A partir dessa reflexão, que se inicia a partir da dedução que fazemos pela ideia da ideia, a mente poderá ser produtora de suas próprias ideias, ou seja, de suas essências formais.²⁷⁰ Apesar de termos acompanhado até esse momento a ordem analítica, aqui percebemos que o conhecimento e a produção das ideias somente poderá ocorrer pela ordem sintética, aquela da *Ética*, que nos apresenta o modelo da Natureza: a substância, seus atributos e seus modos. No entanto, para iniciarmos a emenda do intelecto nenhum outro instrumento será necessário, nem a dúvida, nem um método prévio, apenas a “própria verdade e o raciocínio correto”²⁷¹. Com efeito, é valendo-se desse instrumento que produziremos todos os outros: “E o primeiro conhecimento ou o primeiro instrumento produzido a partir do primeiro instrumento inato, não é nada outro que a intelecção da diferença entre uma percepção verdadeira e as outras, que permite a primeira ideia verdadeira tomada como

²⁶⁹ GLEIZER, Op. cit., p. 59.

²⁷⁰ Cf. Rousset: “Percebemos então imediatamente que há necessariamente uma correspondência, uma analogia entre o grau de perfeição de uma coisa e o grau de perfeição da ideia dessa coisa, entre, por exemplo, toda potência produtora dos efeitos em Deus e, *a fortiori*, da substância, e toda a potência explicativa em conclusões da ideia de Deus e, *a fortiori*, da substância: essa analogia será uma chave na doutrina espinosista da verdade e da adequação; ela vai imediatamente servir, na Reforma mesma, para nos indicar qual é o melhor ponto de partida para nossa construção filosófica.” (ROUSSET, Op. cit., p. 220).

²⁷¹ SPINOZA, TIE, §44.

norma.²⁷²” A intelecção da ideia verdadeira, produzida por um modo intelectual (essência formal/volição) de afirmar e negar é o juízo que ao mesmo tempo sabe-se afirmando ou negando.

Para atingir os objetivos propostos e conhecermos as leis certas da Natureza, o método exige o seguinte: 1º distinguir a ideia verdadeira das demais percepções e preservar (*cohibere*) a mente das demais; 2º estabelecer regras para a percepção, conforme essa norma, das coisas desconhecidas; 3º estabelecer a ordem, para que não nos cansemos com coisas inúteis; e, 4º será mais perfeito o método que atingir a ideia do Ser mais perfeito²⁷³. Então, na 1ª parte do método, que percorre os §§50-90, Espinosa ira distinguir e separar a ideia verdadeira das demais percepções, isto é, aquelas que são produzidas pelas causas externas: as ideias fictícias, as falsas e as duvidosas.²⁷⁴ No entanto, a ressalva de Espinosa quanto a essa distinção deve ser observada:

Contudo, advirto que não explicarei aqui a essência de cada percepção, nem explicarei essa essência pela sua causa próxima, porque isso cabe à Filosofia, mas tratarei só daquilo que o Método exige, isto é, daquilo em que consiste a percepção fictícia, assim como a falsa e a duvidosa, e do como podemos livrar-nos de cada uma delas. (SPINOZA, TIE, §51).

A análise será realizada pelo 3º modo de percepção, pois esse distingue-se dos dois primeiros pelo fato de ser produto do intelecto/vontade ativa, a ideia da ideia, ou seja, um raciocínio sobre os dados que nos são fornecidos pelos dois primeiros. Esse modo realiza um processo de dedução em que afirmamos a causa a partir do efeito, porém, ainda inadequadamente, já que não afirmamos a causa total do efeito. O objetivo da 1ª parte é

²⁷² ROUSSET, Op. cit., p. 246.

²⁷³ Cf. SPINOZA, TIE, §49.

²⁷⁴ Cf. Lívio Teixeira: “Espinosa, sem lançar mão do processo da dúvida metódica, antes condenando-o, parte contudo do mesmo ponto: qualquer que seja o conteúdo da consciência, ela é uma realidade; melhor diríamos, revela-se parte ou aspecto da realidade na medida em que o consideramos de acordo com o método, a ideia da ideia, a reflexão sobre a ideia *dada* que nos fará descobrir, em primeiro lugar, qual o modo de percepção que essa ideia dada representa; e em segundo lugar, de acordo com o 'melhor modo de percepção' nos levará pela análise regressiva até a ideia do Todo, do Ser Perfeito que tudo explica.” (TEIXEIRA, Op. cit., p. 42).

justamente efetuar uma análise de como o erro é possível.²⁷⁵ Isto é, Espinosa não explicará as percepções pelo 4º modo de percepção, pois é a ele que queremos chegar: manteremos, portanto, a ordem analítica.

iv - A produção das ideias fictícias

Espinosa inicia sua análise pelas ideias fictícias (*ideae fictae*), aquelas que são fingidas ou forjadas, fabricadas pela mente. No que tange às ficções de existência, afirmamos que a coisa que em tal ato fingimos é conhecida ou supomos que é conhecida. Espinosa nos traz um exemplo: “finjo que Pedro, a quem conheço, vai para sua casa, vem visitar-me e outras coisas semelhantes. Agora pergunto, sobre o que versa tal ideia? Vejo que versa somente sobre coisas possíveis, de modo nenhum sobre coisas necessárias ou impossíveis”²⁷⁶. Qual é a certeza envolvida nesse tipo de ideia? Podemos perceber que nenhuma. Porém, não é o caso das ideias sobre coisas impossíveis: “chamo impossível a coisa cuja natureza implica contradição na afirmação de que ela existe”. Neste juízo sim, podemos ter certeza, como é o caso da ideia sobre coisas necessárias: “aquela cuja natureza implica contradição na afirmação de que não existe”. Assim, logicamente, a ideia de existência possível é válida, “por sua própria natureza, não implica que haja contradição na afirmação de que existe ou de que não existe”²⁷⁷. Contudo, a certeza não pode existir nesse tipo de ideia, pois desconhecemos as causas da existência da sua necessidade ou impossibilidade da existência da coisa. O conhecimento das causas externas que definem a sua necessidade ou impossibilidade, se fossem por nós conhecidos, nenhuma ficção poderia ser afirmada. Tal é o que ocorre quando tentamos afirmar a existência ou atualidade de um ser através da “existência em geral”. Essa

²⁷⁵ Cf. Rezende: “É a explicação do modo de produção do erro que ganha o primeiro plano quando se parte do reconhecimento — fundado, em última instância, na ontologia espinosana — de que possuímos força suficiente para a verdade.” (REZENDE, Op. cit., p. 135).

²⁷⁶ SPINOZA, TIE, §52.

²⁷⁷ Cf. SPINOZA, TIE, §53.

ideia abstrata, formada a partir da universalização dos particulares, pode ser aplicada à ideia do ser ou da existência. Para pensar a existência de Adão, concebemos a sua essência através daquela ideia abstrata e afirmamos: “Adão é um ser”. Nesse sentido, quanto mais abstrata é a ideia da existência, tanto mais facilmente atribuímos aos seres. Pelo contrário, quanto mais particularmente concebemos a existência, tanto menos formamos ficções ou abstrações:

Para Espinosa, os termos gerais, ou as ideias gerais, como a ideia do ser, são abstrações, não só no sentido psicológico, quer dizer, não só como resultado do processo que consiste em construir imagens gerais das coisas com os elementos comuns tirados das imagens particulares que nossa experiência pessoal ou coletiva oferece, mas também no sentido ontológico, que consiste exatamente em atribuírmos realidade ao que, por estar separado do grande Todo, não pode ter realidade alguma. A ficção que Espinosa aqui estuda resulta de pensarmos qualquer coisa fora da ordem universal das causas e efeitos, o que precisamente define o processo de abstração. (TEIXEIRA, 2001, p. 46).

A abstração surge quando não apreendemos a ordem da Natureza, pois não diferenciamos aquilo que é geral e abstrato daquilo que é singular, assim ignoramos a existência particular de cada coisa. Esse juízo que versa sobre a abstração gera ficção, que nada mais é do que uma suposição: “Graças a esse raciocínio, não nos contentamos em ver, mas compreendemos também por que o pensamento abstrato da existência em geral é o lugar do juízo de existência arbitrariamente suposto ou fictício, o campo aberto para toda ficção”²⁷⁸. O processo de abstração é fundamental para entendermos as críticas de Espinosa em relação a Descartes: substâncias, faculdades, livre-arbítrio. Retomaremos essas críticas e a abstração no próximo capítulo.

De fato, somente o conhecimento claro e distinto, a afirmação ou negação de intelecção, tem a potência de colocar freio às ideias fictícias. A intervenção nas ideias fictícias é possível graças à atenção dada a essas ideias: “a mente, quando presta atenção (*attendit*) a uma coisa fictícia e falsa de sua natureza para ponderá-la e inteli-la e para deduzi-la segundo a boa ordem das coisas que devem ser deduzidas, tornará facilmente manifesta a falsidade”²⁷⁹.

²⁷⁸ ROUSSET, Op. cit., P. 282.

²⁷⁹ SPINOZA, TIE, §61.

A mente opera, no interior mesmo dessas ideias, graças à atenção dada a elas e ao mesmo tempo à ideia verdadeira: “basta, portanto, método, tal como ele foi explicado e definido, como conhecimento reflexivo, que pondera e quer entender, enquanto essa reflexão é a dedução mesma, conduzida segundo a boa ordem”²⁸⁰. Porém, esse método vale também para a ideia fictícia verdadeira ou hipótese, pois nada exclui essa possibilidade, já que ficção não quer dizer falsidade, “mas ausência de verdade assegurada”²⁸¹. E assim, enfatiza Espinosa: “se a coisa fictícia é verdadeira de sua natureza, quando a mente presta atenção para inteligi-la e começa a deduzir segundo a boa ordem as coisas que seguem, continuará felizmente sem nenhuma interrupção”²⁸². Conforme observa Rousset, a marca intrínseca de uma ideia verdadeira é a possibilidade de uma reflexão ou dedução sem nenhuma interrupção. Rousset se questiona: a partir da ficção falsa (em oposição à ficção verdadeira) o intelecto “se oferece também” para mostrar sua absurdidade? Ele mesmo responde: “não é mesmo necessário esperar a realização do verdadeiro conhecimento: somente sua presença é suficiente”. Porém, o que significa, na filosofia de Espinosa, que o intelecto “se oferece também”?

A resposta já foi dada duas vezes: “quando o espírito presta atenção (*attendit*)”. A forma primeira e espontânea da reflexão intrínseca, desenvolvimento da força nativa do intelecto no nascimento e progressão ininterrupta do conhecimento dedutivo, não é nada outro que a atenção, dito de outro modo, a ideia da ideia mesma. Nisto, Espinosa não faz senão retomar o ensinamento de Descartes, com a mesma recusa de uma lógica ou de um saber exterior à evidência, mas com uma insistência que lhe é própria sobre sua imanência, pois não se trata da mente atenta à ideia, da qual a verdade se revela finalmente transcendente, mas da ideia atenta a ela mesma, na ideia da ideia, precisamente, no interior de uma ideia qualquer, compreendida na ficção que está, que vai se revelar ser falsa. (ROUSSET, 1992, p. 300).

A atenção ocorre no momento em que a mente afirma a ideia da ideia, ou seja, produz uma volição de intelecção, pois a consciência expande-se, dando início ao processo de dedução. Assim, percebemos que nesse momento, a mente tem o conhecimento daquilo que é verdadeiro e daquilo que é falso. Isto é, “da relação entre a ideia e o ser do qual ela é ideia”²⁸³.

²⁸⁰ ROUSSET, Op. cit., p. 299.

²⁸¹ Idem, Ibidem.

²⁸² SPINOZA, TIE, §61.

²⁸³ ROUSSET, Op. cit., p. 301.

O método pressupõe que a mente já tenha realizado o percurso dedutivo da Natureza (aquele da *Ética*) ou pelo menos da ideia do Ser Perfeitíssimo (*causa sui*). Pelo menos na formação dessa ordem, que ocorre pelo 3º modo de percepção, a atenção torna-se uma propriedade fundamental: “se a verdade (*index sui et falsi*) deve manifestar-se ela mesma, ela o faz imediatamente nas suas provas, e não de uma só vez, mas em toda a cadeia única de todas as suas provas, que é a Filosofia”²⁸⁴. Aqui a memória terá um papel importante que será retomada nos parágrafos posteriores.

A atenção dada às ideias claras e distintas segue fielmente aquelas regras exposta por Descartes em suas principais obras. Com efeito, tem clareza a ideia que apresenta-se manifesta a um espírito atento e a distinção é a apreensão precisa e diferente de todas as outras para aquele que as concebe de modo adequado.²⁸⁵ Para Espinosa não há o que temer quando está presente a atenção, nossa consciência, a ideia da ideia adequada, na formulação do juízo sobre as coisas:

Não será, pois de temer qualquer ficção, contanto que percebamos as coisas clara e distintamente; se falamos, por acaso, de homens que repentinamente são transformados em animais, isso é dito de modo muito geral, de maneira que não se apresenta em nossa mente nenhum conceito, isto é, nenhuma ideia ou ligação (*cohaerentia*) entre o sujeito e o predicado; se isso se desse, ao mesmo tempo veríamos o termo médio assim como as causas que explicam como e por que esse fato acontece. Também não se toma em consideração (*attenditur*) a natureza nem do sujeito e nem do predicado. (SPINOZA, TIE, §62).

Com efeito, a existência particular das coisas não deve ser inferida pelas ideias gerais e abstratas, mas sim pelo conhecimento das causas. A distinção, sendo a diferenciação entre as ideias, refere-se ao conhecimento das causas, resultado da dedução causal. Porém, não somente isso, mas também a atenção que damos à natureza do sujeito e do predicado²⁸⁶, conforme observa Rousset:

²⁸⁴ Idem, *Ibidem*, p. 302.

²⁸⁵ Cf. DESCARTES, *Princípios*, Op. cit., I art. 45.

²⁸⁶ Cf. nota lexical de Rousset: “*SUBJECTUM* e *PRAEDICATUM* pertencem à lógica predicativa tradicional, familiar ao leitor: Espinosa não a coloca aqui em questão, pois, para ele, *toda implicação é uma predicação*, a dedução não fazendo senão explicar analiticamente o conteúdo de uma definição que, para ser boa, deve ser causal ou genética, e, nesse sentido, nós o veremos, sintética.” (ROUSSET, Op. cit., p. 302).

Ele nos lembra assim que a coerência causal não exclui, mas inclui a coerência lógica, repousando sobre a natureza ou a essência das coisas na sua singularidade, e que a distinção revela portanto igualmente o conhecimento das essências segundo a relação de predicação: consequência significa ao mesmo tempo predicado e efeito, em todo pensamento que quer ser uma filosofia da demonstração, que seja também uma filosofia da explicação, da racionalidade lógica e física. (ROUSSET, 1992, p. 303).

Rousset ainda observa que é justamente aqui que nasce conceito de adequação como coerência interna, ligada à natureza dos termos pertencentes. A adequação é a ligação que a mente realiza entre as ideias, ligação que é dedutiva na mente, e causal nas coisas, produzindo conhecimento das essências e existências singulares:

No curso dessas análises sucessivas, a adequação se define cada vez mais claramente como a coerência interna da essência própria de uma coisa singular, que faz que tal sujeito tenha necessariamente tal predicado ou que tal causa tenha necessariamente tal efeito, cada coisa na sua especificidade, cada sujeito com os predicados que lhe pertencem na ordem das ideias, cada causa com seus efeitos que lhe são próprios na ordem das coisas, cada modo de ser no Ser tornando-se então totalmente determinados e perfeitamente distinguidos: é percebendo assim que isso é necessariamente isso e não aquilo, que um conhecimento claro torna-se também um conhecimento distinto. (ROUSSET, 1992, p. 304).

Como resultado, não há que temer a ficção quando formulamos o juízo a respeito das coisas, pois a atenção e a coerência de uma percepção, produzidas pela volição de intelecção, garantem a clareza e distinção na formação dos conceitos. A coerência interna da primeira ideia clara e distinta mantêm a coerência de toda ordem dedutiva das ideias e na ordem causal das coisas. “Não há mais então que temer que a mente se 'precipite' na ficção, por que a dedução ininterrupta a retém cada vez mais, deixando-lhe cada vez menos ocasiões: Espinosa integra assim na sua análise a preocupação cartesiana da precipitação.”²⁸⁷

Essa precipitação (*praecipitantia*) em formar ideias fictícias, evocada no §63 por Espinosa, aos poucos vai desaparecendo, desde que a primeira ideia não seja uma ficção. Para Descartes a precipitação é o julgar antes de se atingir a evidência da ligação entre duas ideias. Porém, para Espinosa não há por quê temê-la desde que essas ideias estejam em relação causal. Espinosa afirma que as ideias fictícias, tanto de essências quanto de existências, são

²⁸⁷ ROUSSET, Op. cit., p. 305.

fáceis de serem percebidas quando identificamos alguns elementos que devem ou não compô-las. Nenhuma ideia fictícia é clara e distinta, mas todas elas são ideias confusas. A falta de clareza deve-se à falta de distinção pela qual a mente concebe tais ideias, pois de uma coisa inteira, ou composta de muitas partes, percebemos apenas uma parte. Além do mais, a falta de distinção nos obriga a considerar essas ideias perdendo de vista a multiplicidade dos seus elementos. Espinosa enumera três elementos para não confundirmos as ideias claras e distintas com as fictícias. 1º Se a ideia for “muito simples”, ela é clara e distinta, consequentemente verdadeira, “visto que tal coisa não poderá ser conhecida só em parte, mas ou tem de ser conhecida no todo ou não o será em nada”²⁸⁸; 2º Se dividirmos a coisa composta pelo pensamento em todas as suas partes mais simples e as considerarmos separadamente, elas se tornarão claras e distintas; e, em 3º A ficção não é uma ideia simples, pelo contrário, ela é composta de diversas ideias confusas, “que se referem a diversas coisas e ações existentes na natureza, ou melhor, vem da atenção, dada ao mesmo tempo, mas sem assentimento, a essas diversas ideias”²⁸⁹. Isto é, não assentimos à ficção, mas também não damos atenção a essa composição de ideias confusas. Porém, as ideias claras e distintas podem ser compostas desde que a composição seja clara e distinta, e consequentemente serão verdadeiras. Então, desde que a primeira ideia formada seja verdadeira, ou seja, clara e distinta, o impulso para que nos precipitemos na ficção desaparece: “Logo que conheçamos a natureza do círculo e a natureza do quadrado, já não podemos combinar as duas e pensar um círculo quadrado, ou uma alma quadrada, ou coisas semelhantes.”²⁹⁰ Feitas as devidas considerações, facilmente identificamos as ideias fictícias, distinguindo daquelas que são verdadeiras. Se a ideia é fictícia, ela não poderá ser considerada uma verdade eterna²⁹¹ e se sua existência for clara e

²⁸⁸ SPINOZA, TIE, §63.

²⁸⁹ Idem, Ibidem, §64.

²⁹⁰ Idem, Ibidem.

²⁹¹ Em nota do §54 Espinosa define verdade eterna: “Por verdade eterna entendo aquela que, se é afirmativa, nunca pode ser negativa. Assim, a primeira verdade é “Deus existe”; não é, porém, uma verdade eterna dizer:

distinta não formaremos ideias fictícias. Porém, se a existência não é uma verdade eterna, devemos relacionar a sua existência com a sua essência, considerando sempre a ordem da Natureza.

v - A produção das ideias falsas

A ideia falsa (*idea falsa*) difere da ideia fictícia apenas pelo fato de que a ideia falsa supõe o assentimento, ou seja, ela se identifica com a volição de imaginação (afirmação de que o imaginado é verdadeiro)²⁹². Vimos que as ideias fictícias originam-se da composição de ideias confusas e da atenção dada ao mesmo tempo a essas ideias, porém a mente atenta percebe a sua inconsistência, isto é, não dá seu assentimento. A ideia falsa apresenta-se à mente pela representação de coisas que não existem na natureza, porém a mente não percebe a sua falsidade. A ideia não seria falsa se a mente não desse o seu assentimento, seria apenas uma ficção. Apesar da semelhança entre o fictício e o falso, há uma diferença modal entre essas ideias e que não se refere ao conteúdo da ideia. Espinosa classifica a ideia falsa como um “sonhar de olhos abertos, ou seja, em estado de vigília”²⁹³. De fato, quanto àquelas que se referem a existências, corrigem-se da mesma maneira que as fictícias: “se a natureza da coisa conhecida supõe necessária a sua existência, é impossível que erremos a respeito de sua existência”²⁹⁴. Porém, se a existência não for uma verdade eterna, devemos relacionar a sua existência com a sua essência, considerando sempre a ordem da Natureza. A reflexão nos leva a pensar qual é a possibilidade de existência dessa realidade: necessária ou impossível? Como vimos, a possibilidade ocupa lugar apenas em nossa ignorância, que nos impede de afirmar

“Adão pensa”. “A quimera não existe” é uma verdade eterna; não, porém, “Adão não pensa.” Cf. Rousset: “Evidentemente toda a argumentação, com o privilégio acordado às proposições analíticas, diretas e afirmativas, repousa sobre a lógica da contradição, segundo o princípio do terceiro excluído.” (ROUSSET, Op. cit., p. 276).

²⁹² Veremos que, na verdade, a ideia fictícia é a ideia da ideia inadequada, pois quando temos uma ideia adequada não podemos formar ficções. Nós temos consciência da formação de ideias fictícias: “As ideias falsas se distinguem das ficções pelo fato de não serem acompanhadas, como aquelas, da consciência de que são criações de nossa mente, possibilitando isso o assentimento que aquela consciência elimina das ficções.” (TEIXEIRA, Op. cit., p. 48).

²⁹³ SPINOZA, TIE, §66.

²⁹⁴ Idem, Ibidem, §67.

que a coisa é necessária ou impossível. Quanto àquelas que se referem a essências ou ainda a ações, Espinosa entende que são necessariamente sempre confusas, já que essas ideias sempre são compostas de ideias confusas. Ele nos traz alguns exemplos: “que existem divindades nas florestas, nos ídolos, nos animais e noutras coisas; que há corpos cuja combinação é suficiente para fazer surgir a inteligência; que há cadáveres que raciocinam, caminham e falam, que Deus se engana e outras coisas que tais”²⁹⁵. Enfim, da mesma maneira que ocorre com a ideia fictícia, desde que formemos uma ideia simples ou composta de ideias simples, isto é, claras e distintas, evitamos formar aquelas que são falsas. Portanto, desde que tenhamos uma ideia verdadeira, isto é, saibamos o que é o intelecto/vontade ativa, facilmente distinguimos aquilo que é falso.

Nesse sentido, precisamos entender o que Espinosa entende por intelecto e como é possível distingui-lo do pensamento falso. Será esse o objetivo de Espinosa até o final do tratado:

Pois que, quanto ao que constitui a forma do verdadeiro, é certo que o pensamento distingue a ideia verdadeira da que é falsa não tanto por caracteres extrínsecos, mas, sobretudo, por caracteres intrínsecos. Efetivamente, se um construtor concebe, segundo certa ordem, uma construção qualquer, ainda que tal construção nunca tenha existido, nem nunca venha a existir, o seu pensamento nem por isso é menos verdadeiro, e o pensamento permanece o mesmo, quer a construção exista, quer não; se, ao contrário, por exemplo, alguém diz que Pedro existe sem que, entretanto, saiba se Pedro existe, esse pensamento a respeito dele é falso, ou, se se prefere, esse pensamento não é verdadeiro ainda que Pedro de fato exista. Nem esta afirmação: “Pedro existe” é verdadeira, a não ser para aquele que sabe com certeza que Pedro existe. (SPINOZA, TIE, §69).

O filósofo, nesse parágrafo, aborda o pensamento a partir da concatenação de ideias verdadeiras produzidas pelo intelecto. As ideias verdadeiras retidas pela memória, tornam-se instrumentos intelectuais que nos auxiliam na formação da essência formal da ideia, isto é, na aplicação do juízo: “esse algo de verdadeiro é a estrutura da essência formal da ideia”²⁹⁶. Esses caracteres (*denominationes*) tanto extrínsecos quanto intrínsecos são as atribuições de

²⁹⁵ SPINOZA, TIE, §68.

²⁹⁶ REZENDE, Op. cit., p. 165.

valores lógicos dados às ideias.²⁹⁷ Então, dizemos denominação extrínseca quando atribuímos verdade ou falsidade devido à conformidade entre uma ideia e uma coisa (definição nominal da verdade), isto é, a sua correspondência. Já a denominação intrínseca quando atribuímos verdade ou falsidade devido à relação entre a ideia e outra ideia, formando uma cadeia de pensamentos verdadeiros ou falsos, isto é, seus “aspectos formais ou sintéticos”²⁹⁸. Segundo Gleizer, a denominação intrínseca é a *adaequatio* propriamente dita, “a clareza e distinção e a certeza”²⁹⁹. Mas, como bem observa Rousset: “O que é portanto essa denominação intrínseca? O que é, em si, senão a Verdade?”³⁰⁰ Espinosa entende que há nas ideias “uma certa realidade” pela qual podemos distinguir as ideias verdadeiras daquelas que são falsas. Essa “certa realidade” que há nas ideias verdadeiras ou o que constitui a forma do verdadeiro nada mais é do que a certeza, isto é, “a presença de um conteúdo da ideia, ao mesmo tempo que é neutralizada a referência à existência de seu objeto”³⁰¹, ou seja, “consistindo na posse efetiva de um saber referente ao que afirmamos”³⁰². Os nossos pensamentos deverão ser determinados pela consciência da ideia verdadeira, já que o método é o conhecimento reflexivo. Porém, Espinosa acrescenta que há uma “melhor norma” da verdade que deverá ser estudada e compreendida, pois a forma do pensamento verdadeiro nada mais é do que conhecer as coisas por suas causas primeiras: “porque também se diz pensamento verdadeiro o que envolve objetivamente a essência de algum princípio que não tem causa e que se conhece por si mesmo e em si mesmo”³⁰³. O pensamento verdadeiro reconhece, pela sua própria produção,

²⁹⁷ Cf. Rezende: “A ideia verdadeira *dada* não é dada como um conteúdo inato mas sim por ser justamente fabricada, construída, formada ativamente pela força nativa do intelecto, não recebida de fora. Ademais, essas maneiras de fabricar ou formar ideias são, para Espinosa, assim como as categorias para Aristóteles, modos de uso das noções de “é” e “não-é”, ou seja, são *maneiras de afirmar e negar*.” (REZENDE, Op. cit., p. 136).

²⁹⁸ REZENDE, Op. cit., p. 78.

²⁹⁹ GLEIZER, Op. cit., p. 77.

³⁰⁰ ROUSSET, Op. cit., p. 320.

³⁰¹ Idem, Ibidem, p. 323.

³⁰² GLEIZER, Op. cit., p. 81.

³⁰³ SPINOZA, TIE, §70.

além da essência objetiva do ideado, também a essência objetiva da ideia de substância, isto é, da sua essência: a *causa sui*. É o que entendemos pelo que se segue:

Pelo que a forma do pensamento verdadeiro deve ser posta no próprio pensamento, sem relação com outros, nem ele reconhece como causa um objeto, mas deve depender da própria força (*potentia*) da inteligência e de sua natureza. Suponhamos, com efeito, que o intelecto percebesse algum ente novo, que nunca tivesse existido, assim como concebem, alguns, o intelecto de Deus, antes de ter criado as coisas (percepção esta que, obviamente, não podia provir de qualquer objeto) e que de tal percepção outras legitimamente se deduzissem: todos esses pensamentos seriam verdadeiros e de nenhum modo determinados por objeto externo, mas dependeriam só da força e da natureza da inteligência. Pelo que aquilo que constitui a forma do verdadeiro pensamento deve ser procurado no próprio pensamento e deduzido da natureza da inteligência. (SPINOZA, TIE, §71).

Com efeito, vemos que a forma do pensamento verdadeiro depende apenas da força do intelecto/vontade ativa que deduz legitimamente uma ideia verdadeira de outras ideias verdadeiras. Essas ideias não são determinadas por nenhum objeto externo, mas, como seria o intelecto de Deus tal como citado³⁰⁴, apenas pela dedução legítima formada pelas volições intelectivas. A forma do pensamento verdadeiro não é o conteúdo nem as determinações do pensamento, mas “é a forma do verdadeiro na sua suficiência, na autonomia de sua dedução legítima”³⁰⁵. O que não elimina a utilização de ideias verdadeiras construídas e impressas na memória.

Mas qual é o poder do intelecto/vontade ativa em criar novos conceitos? Subitamente, Espinosa solicita ao leitor que ponha sob os seus olhos uma ideia verdadeira, isto é, que concebamos³⁰⁶ a ideia da ideia de algum objeto que saibamos “com a máxima certeza que depende só de nossa capacidade de pensar”, visto que este objeto não corresponde a nada que exista na natureza. Ele traz um exemplo matemático que nos permite perceber o nosso poder

³⁰⁴ É importante notarmos que Espinosa recusa completamente a hipótese de um intelecto criador de Deus. Esta recusa é referida na Ética II P6 corolário: “Donde segue que o ser formal das coisas que não são modos de pensar não segue da natureza divina por esta ter conhecido antes as coisas; ao contrário, as coisas ideadas seguem e se concluem de seus atributos da mesma maneira e com a mesma necessidade com que mostramos que as ideias seguem do atributo pensamento”.

³⁰⁵ ROUSSET, Op. cit., 326.

³⁰⁶ É importante observarmos esse momento em que Espinosa inicia as fases da lógica: “conceber”, “julgar”, “raciocinar” resultantes do “método”. Tal como apontamos no início do capítulo, seguindo as divisões de uma “lógica”, porém anunciando a sua ruptura com as precedentes.

de formar um conceito, poder que nasce da nossa própria natureza de pensar, isto é, de nossa força nativa:

Por exemplo, para formar o conceito de esfera, crio arbitrariamente uma causa, a saber, um semicírculo que gira sobre o seu centro e dessa rotação como que nasce a esfera. Claro que esta é uma ideia verdadeira; ainda que saibamos que na Natureza jamais uma esfera se formou desse modo, este é, entretanto, um pensamento verdadeiro e o modo mais fácil de formar o conceito de esfera. É de notar, desde já, que esta percepção afirma que o semicírculo gira, afirmação que seria falsa, se não estivesse ligada ao conceito de esfera ou da causa que determina esse movimento; isto é, seria falsa em absoluto se essa afirmação fosse nua; pois que nesse caso a mente tenderia a afirmar apenas um movimento do semicírculo, que não está contido no conceito de semicírculo, nem surge do conceito da causa que determina o movimento. (SPINOZA, TIE, §72).

A causa proposta para formar o conceito é arbitrária, porém, é uma ideia verdadeira porque a intenção era formar o conceito, a ideia de esfera que também é composta da ideia simples³⁰⁷ de semicírculo concatenada com as ideias simples de movimento e quantidade. “Aqui se explicitam a *força* e a *natureza* da mente na criação de um conceito racional pelo qual, de duas ideias que não têm nada de comum entre si, se faz uma ideia única em que ambas se ligam inteligivelmente.³⁰⁸” Podemos perceber que a mente torna-se ativa na intelecção que se conecta, que põe a ideia. “Quem diz conceito, diz ação”³⁰⁹. Porém, se a afirmação fosse isolada (“sem nada que a elucide e a justifique, a torne verdadeira”³¹⁰), sem o pensamento da causa do movimento ou do conceito de esfera, a ideia seria falsa, já que o movimento não está contido no conceito de semicírculo:

A falsidade, pois, só nisso consiste - que de uma coisa se afirme algo que não está contido no conceito que dela formamos, como o movimento ou o repouso ditos do semicírculo. Donde se segue que as ideias não podem deixar de ser verdadeiras, como a ideia simples de semicírculo, de movimento, de quantidade. O que quer que estas ideias contenham de afirmação é adequado ao conceito delas e não vai além; pelo que podemos formar ideias simples à vontade (*ad libitum*), e sem medo de errar. (SPINOZA, TIE, §72).

Nesse exemplo da criação do conceito, a obra é realizada pela volição intelectual pelo 4º modo de percepção, pois a afirmação ocorre pelo conhecimento da causa que

³⁰⁷ “É assim que a ideia simples torna-se a base do método, sua definição é o ponto de partida necessário para organizar as ideias, podemos então dizer que ela é o princípio da dedução.” (BRUNSCHVIG, art. cit., p. 400).

³⁰⁸ TEIXEIRA, Op. cit., p. 51.

³⁰⁹ BRUNSCHVIG, art. cit., p. 464.

³¹⁰ ROUSSET, Op. cit., 328.

imediatamente a produz, a sua causa próxima, ou seja, conhecemos adequadamente. Como vimos, através do 3º modo, Espinosa afirma que podemos ter uma ideia da coisa e por meio dele podemos concluir sem “perigo de erro”, ao nosso arbítrio, “entretanto, só por si, não será um meio para adquirirmos nossa perfeição”³¹¹. Entretanto, aquelas afirmações isoladas, que não estão contidas nos conceitos daquilo que formamos, indicam um defeito de nossa percepção. Espinosa afirma que são “pensamentos ou ideias como que mutiladas e truncadas”, isto é, tornam-se ideias inadequadas³¹². “Não é, pois, gratuitamente que Espinosa com frequência emprega o díptico *mutilatio* et *truncatio*: a ignorância das causas acarreta a má compreensão da real *forma* do nexa”³¹³. Com efeito, entendemos a importância da adequação entre o que é afirmado e o que é concebido, isto é, a coerência entre o sujeito e o predicado de uma proposição, construindo a essência formal da ideia, ou seja, a volição de intelecção.

O filósofo nos alerta para concebermos somente o que é claro e distinto, isto é, aquilo que é produzido pelo intelecto, a ideia verdadeira e a ideia da ideia verdadeira, a certeza, distinguindo daquilo que nos é apresentado pela imaginação. Visto que essas ideias imaginativas, isto é, confusas ou fictícias podem ligar-se ou misturar-se com as ideias verdadeiras, causando “a maior fonte de erros”. É por esse motivo que o método é o exame, segundo a norma da ideia verdadeira, que distingue as ideias do 1º, 2º e 3º modos de percepção³¹⁴. Apesar de Espinosa utilizar o 3º modo de percepção para construir as regras do

³¹¹ Cf. Chauí: “A diferença entre ele (o terceiro) e o quarto modo de percepção encontra-se no 'não adequadamente' e 'adequadamente' com os quais Espinosa os distingue. De fato, vimos que a *adaequatio* é a marca de um conhecimento que é o saber integral de seu objeto próprio porque desse são apresentados todas as suas razões ou sua causa total. Uma vez que a aquisição de nossa perfeição exige o conhecimento de nossa essência singular no interior da ordem inteira da Natureza, compreende-se que o terceiro modo de percepção seja ainda 'não adequado', pois conhece propriedades e a partir de propriedades. Donde se conclui que somente o quarto modo alcança a singularidade da essência, sendo por isso conhecimento adequado.” (CHAUI, *A nervura do real*, p. 654).

³¹² SPINOZA, TIE, §73.

³¹³ REZENDE, Op. cit., p. 77.

³¹⁴ Cf. Gleizer: “Torna-se claro, então, que não se pode avaliar a certeza de uma ideia segundo a mera força de adesão a ela concedida. Não é a força de adesão por si só que constitui a certeza, mas sim a razão que determina essa força. Com efeito, a força de adesão pode ser a simples contrapartida da fraqueza do contexto epistêmico no qual a ideia é dada, o efeito ilusório da ausência de uma ideia concorrente. Apenas a força de adesão animada pela potência dedutiva intrínseca de uma ideia adequada pode ser qualificada de 'certeza'. Em

método, ele não poderá ser utilizado demasiadamente, pois podemos confundir a Natureza com abstrações. Visto que o 3º modo lida com os universais abstratos, poderia concluir a verdade de um objeto utilizando-se da verdade de outro que nada possui de semelhança com o primeiro. Nesse modo, a abstração está presente e torna-se, apesar das ideias verdadeiras, fonte de erro:

Deriva esse erro, finalmente, disto também - que não entendem os primeiros elementos de toda a Natureza; e por isso, procedendo sem ordem e confundindo a Natureza com abstrações, ainda que estas sejam axiomas verdadeiros, confundem-se a si mesmos e pervertem a ordem da Natureza. Quanto a nós, esse erro não será de temer, de modo algum, se procedermos o menos abstratamente possível, e se começamos, o mais depressa que se possa, pelos primeiros elementos, isto é, pela fonte e origem da Natureza. (SPINOZA, TIE, §75).

Todo esforço de Espinosa, até este momento do TIE, é enfatizar para o leitor que a ideia verdadeira facilmente pode misturar-se com a falsa se não atentar-se para a norma da verdade. Conforme Rousset, um axioma é “uma proposição geral abstrata tomada por premissa concedida”³¹⁵. Por conseguinte, um axioma formado pela ideia verdadeira pode ser utilizado conjuntamente com outra premissa falsa ou fictícia, formando uma conclusão inadequada. Então, “a coisa é percebida inadequadamente, em razão de sua abstração, que negligencia ou antes ignora o seu ser próprio, a essência e a existência próprias de cada ser”³¹⁶. O 3º modo de percepção necessita de correção pelos primeiros princípios, que, como veremos, não são concebidos abstratamente, caso contrário perverte-se a ordem da Natureza, mesmo fazendo uso de axiomas verdadeiros.³¹⁷

vi - A produção das ideias duvidosas

O último gênero de ideias analisado por Espinosa são aquelas que podem levar-nos à dúvida, as ideias duvidosas (*idea dubia*). Sabemos que, para Descartes, a dúvida ou suspensão

suma, só há certeza quando a razão dessa força nada mais é do que a própria força da Razão.” (GLEIZER, Op. cit., p. 199).

³¹⁵ ROUSSET, Op. cit., p. 334.

³¹⁶ Idem, Ibidem, p. 336.

³¹⁷ Cf. SPINOZA, TIE, §75.

do juízo torna-se um instrumento de pesquisa, apenas um meio para se apreender o que é verdadeiro. Para o pensador francês a dúvida propicia encontrar o fundamento do conhecimento, a primeira certeza indubitável: o *cogito*. Porém, Espinosa entende que a verdadeira dúvida resulta da falta de clareza das ideias, porque é uma ideia confusa que nos lança na dúvida. Não há dúvida senão quando há duas ideias que se opõem, pois se houvesse apenas uma ideia (verdadeira ou falsa), não haveria estado de dúvida. A dúvida ocorre sempre por uma outra ideia que não é clara e distinta. A crítica recai sobre a dúvida hiperbólica de Descartes: uma vez que tenhamos a ideia clara e distinta de Deus, jamais podemos pensá-Lo como enganador. Com efeito, da mesma maneira que temos a ideia clara e distinta do triângulo, com seus três ângulos iguais a dois retos, assim também, podemos formar a mesma certeza a respeito de Deus:

Assim, pois, se procedemos de modo correto, investigando as coisas que devem ser investigas em primeiro lugar, sem nenhuma interrupção na concatenação das coisas, e se sabemos como as questões devem ser determinadas, antes de procurar conhecê-las, nunca teremos senão ideias certíssimas, isto é, claras e distintas. Porque a dúvida nada mais é que a indecisão e espírito a respeito de alguma afirmação ou negação: afirmar-se-ia ou negar-se-ia se não ocorresse algo que, sendo ignorado, faz que tenha de ser imperfeito o conhecimento da coisa. Donde se conclui que a dúvida vem de que não se faz na devida ordem a investigação. (SPINOZA, TIE, §80).

Vimos que a certeza ocorre pela afirmação do que é necessário, já que possui um fundamento ontológico, porém a dúvida está ligada às afirmações do possível e do contingente: tal como a ficção, a dúvida nasce da ignorância do que é necessário ou impossível. Essas ideias imaginativas se formarão sempre a partir dos momentos em que a intelecção está ausente, pois não pode torná-las claras e distintas. “Cabe sublinhar que a supressão da dúvida é a supressão da ideia inadequada que engendra a dúvida, mas que essa supressão não acarreta a supressão da ideia do objeto da dúvida.”³¹⁸ Tal como o Sol depois que sabemos a sua verdadeira distância, não deixamos de imaginá-lo da mesma maneira, pois

³¹⁸ GLEIZER, Op. cit., p. 220.

a supressão do erro não elimina a imaginação. A ideia verdadeira, manifestando-se ela mesma, manifesta o falso como tal, e assim elimina a dúvida.

Antes de finalizar a primeira parte do método, Espinosa examina a memória, com o intuito de nada omitir sobre o que possa nos conduzir ao conhecimento da inteligência e de suas forças. O filósofo nos diz que a memória é fortalecida tanto pela inteligência quanto pela imaginação, uma vez que “quanto mais uma coisa é inteligível, tanto mais facilmente ela é guardada”³¹⁹. Por sua vez, na imaginação a memória também se fortalece, ou seja, pela força com que o corpo é afetado pelas coisas singulares corpóreas e a mente o percebe. Assim, por um lado, quanto mais singular é uma coisa, mais facilmente é retida pela memória, por outro lado, quanto mais a coisa é inteligível, tanto mais facilmente é retida. A memória, apesar de depender de algo corpóreo, pois nada mais é do que “a sensação das impressões do cérebro”, tem um papel fundamental no fortalecimento da inteligência. O pensamento verdadeiro poderá ser gradativamente recuperado pela memória: “donde se segue que não podemos deixar de reter uma coisa que é absolutamente singular, por pouco que seja inteligível”³²⁰. Espinosa refere-se à ideia de *causa sui*, a primeira definição da *Ética*, que será responsável por todas as deduções da Filosofia.

Mas afinal, o que é a imaginação? o que é a inteligência para Espinosa?

Assim, pois, fizemos a distinção entre a ideia verdadeira e as outras percepções, e mostramos que as ideias fictícias, falsas e outras têm sua origem na imaginação, isto é, vêm de certas sensações fortuitas e, por assim dizer, soltas, que não nascem da própria força da mente, mas de causas externas, conforme o corpo, quer no sono quer em vigília, é afetado por diversos movimentos. Se vier a calhar, que se entenda por imaginação o que quer que se queira, contanto que seja algo diferente da inteligência, algo em que a alma faça o papel de paciente; pois é indiferente, o que quer que se pense, uma vez que sabemos que a imaginação é uma coisa vaga, em que a alma é passiva, e que ao mesmo tempo sabemos como libertar-nos dela pela atividade de nossa inteligência. (SPINOZA, TIE, §84).

Ambas as ideias produzidas, tanto pela imaginação quanto pela inteligência são afirmações, juízos produzidos pela mente. A diferença entre as afirmações, volições

³¹⁹ SPINOZA, TIE, §83.

³²⁰ Idem, Ibidem.

imaginativas ou intelectivas, está na potência que as produzem, visto que as de imaginação estão ligadas à percepção sensível, ao passo que as de inteligência estão ligadas à ideia verdadeira. A oposição entre imaginação e inteligência é o núcleo pelo qual podemos diferenciar a produção de ideias possíveis para a mente humana. Para Espinosa, o juízo é fortemente influenciado por essa dicotomia: “quando não distinguimos entre imaginação e inteligência, *julgamos* mais claras para nós as coisas que mais facilmente imaginamos e desse modo pensamos entender o que apenas imaginamos”³²¹. Como resultado, pervertemos a ordem da Natureza e nada podemos concluir legitimamente.

Ora, mostramos que é simples ou composta de ideias simples a ideia verdadeira, que é a que mostra como e por que uma coisa existe ou é feita. Também mostramos que os efeitos objetivos da ideia na alma procedem segundo a razão da formalidade de seu objeto, tudo de acordo com o que os antigos já haviam dito, a saber, que a verdadeira ciência procede da causa para o efeito; com esta diferença que, ao que eu saiba, nunca, como nós aqui, conceberam a alma a agir sob determinadas leis e, por assim dizer, como um autômato espiritual. Com o que adquirimos, o quanto se pode fazer de início, um conhecimento de nosso intelecto e uma norma da ideia verdadeira tal que já não tememos confundi-la com as falsas ou com as fictícias; nem ainda nos admiraremos de que entendamos certas coisas que de nenhum modo caem sob a imaginação, enquanto na imaginação existem umas que se opõem inteiramente à inteligência, ao passo que outras, enfim, concordam com ela, visto que sabemos que as operações pelas quais se produzem as imagens se fazem segundo outras leis, em que a alma tem um papel de paciente, e que são inteiramente contrárias às leis da inteligência. (SPINOZA, TIE, §§85-86).

A dinâmica das ideias imaginativas operam independentemente do intelecto, pois possuem as suas próprias leis, enquanto as ideias intelectivas operam em face da determinação intelectual. Conforme observa Rousset: “caracterizada por esse encadeamento de seus efeitos objetivos, a ideia verdadeira é aquela que encontra seu lugar de afirmação, de realização, portanto de verdade, na dedução, que não pode ser senão a dedução causal”³²². As operações, as leis, tanto da imaginação quanto do intelecto nos remetem àquela analogia do autômato desprovido de mente e deste autômato espiritual: “que exprime com força a oposição entre uma mecânica estúpida e uma mecânica intelectual”³²³.

³²¹ SPINOZA, TIE, §90.

³²² ROUSSET, Op. cit., 362.

³²³ Idem, Ibidem, p. 364.

Após esse longo processo, atingimos a segunda parte do método³²⁴, Espinosa indicará qual é o seu escopo e os meios para alcançá-lo:

Quanto ao escopo, é o de ter ideias claras e distintas, isto é, ideias que venham do puro pensamento e que não sejam produzidas por movimentos fortuitos do corpo. Depois, para que todas as ideias sejam reduzidas a uma, tentaremos concatená-las e ordená-las de tal modo que nossa mente, tanto quanto pode ser, reproduza objetivamente o que existe formalmente na natureza, seja no todo, seja em parte. (SPINOZA, TIE, §91).

Então, devemos identificar quais as ideias claras e distintas que possuímos em nossa mente e separá-las das fictícias, falsas e duvidosas. Essa concatenação e ordenação que será realizada pelo intelecto/vontade ativa permitirá que sejam retidas na memória, possibilitando que sejam reproduzidas em nossa mente a partir da ideia verdadeira numa dedução (da causa para os efeitos) conduzida a partir de uma boa definição. Nessa reprodução objetiva da formalidade da Natureza formaremos a ideia de Deus: “é aí, nesta ordem ao mesmo tempo dedutiva e causal, que encontra-se a verdade das ideias, consequência da característica intrínseca da ideia verdadeira, de sua adequação”³²⁵. Esse conhecimento da totalidade da natureza ou das suas partes não significa o conhecimento de todas as coisas, mas do “Ser ou substância, sinteticamente”³²⁶.

vii - A formação do conceito

Para que o projeto da reforma ou emenda do intelecto seja levado a cabo, o 4º modo de percepção será indispensável. Apenas o 4º modo de percepção poderá satisfazer os meios necessários para atingirmos o nosso fim, que é “o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira”. Esse é o modo que nos trará aquela perfeição desejada e apenas este

³²⁴ Cf. Chauí: “Nessa primeira parte, basta que o intelecto saiba o que é um saber verdadeiro, ou seja, o que é ter *uma* ideia verdadeira (da proporção entre números ou do círculo, por exemplo) e o que é ser dirigido por ela. Passa-se à segunda parte quando se retira a primeira consequência da ideia da ideia verdadeira, qual seja, que a relação entre essência objetiva e essência formal determina que o conteúdo da ideia é tanto mais completo ou acabado (*perfectus*) quanto mais completa e acabada (*perfecta*) a essência formal, e, por conseguinte, a primeira ideia verdadeira que preenche o critério da completude ou do acabamento é a do Ser Perfeitíssimo.” (CHAUI, *A nervura do real*, p. 574).

³²⁵ ROUSSET, Op. cit., p. 376.

³²⁶ Idem, *Ibidem*, p. 377.

compreende a essência adequada da coisa. Então para atingirmos o nosso escopo, cada coisa deverá ser concebida ou só pela sua essência ou pela sua causa próxima:

Se uma coisa existe em si ou, como se diz comumente, é causa de si mesma, ela deverá ser entendida só pela sua essência; se porém ela não existe em si, mas requer uma causa para existir, então deve ser compreendida pela sua causa próxima. Pois na verdade o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa. (SPINOZA, TIE, §92).

A nota acrescentada a este parágrafo é significativa: “Note-se que desde agora fica claro que não poderemos entender nada da Natureza, sem que ao mesmo tempo tornemos mais amplo o conhecimento da Causa primeira, isto é, Deus.”³²⁷

Espinosa já havia nos alertado para que não tirássemos conclusões tomando por base abstrações, isto é, alertou para a necessidade de separarmos aquilo que pertence à imaginação e aquilo que foi produzido pelo intelecto. Em outras palavras, separarmos as volições imaginativas das volições intelectivas. Com efeito: “a melhor conclusão deverá ser tirada de alguma essência particular afirmativa ou de uma verdadeira e legítima definição”³²⁸. O objetivo de todo o TIE está posto, a via ou o caminho reto para iniciarmos a pesquisa, e com isso Espinosa evidencia o valor da atividade do intelecto, que é formar pensamentos a partir de uma definição dada. O filósofo nos indicará então, em que consiste e quais as condições para elaborar uma “boa definição”, e em seguida, o modo de descobri-las. Rousset observa que a expressão “*Ex data aliqua*”, utilizada por Espinosa no §94, realça a importância da definição como premissa em relação ao Método: “reencontramos a expressão designando a ideia verdadeira que deve servir de norma; aqui, trata-se da definição que deve ser a premissa”³²⁹. Ponto crucial para uma filosofia sintética que tem como objetivo emendar o

³²⁷ SPINOZA, TIE, §91 nota.

³²⁸ SPINOZA, TIE, §93. Cf. Rousset: “ela terá por consequência que toda dedução, na sua conformidade com a causalidade, deverá partir de uma premissa que será a essência particular afirmativa de uma coisa sem causa ou, se queremos, causa de si, coisa incriada, essência íntima ou causa próxima de todas as coisas criadas, e que será nesse sentido, um universal, mas, em verdade, um universal concreto ou singular; tal será a Substância, ou Deus, ou Natureza de todo espinosismo: a compreensão pode parecer difícil, mas ela é necessária e suficiente para ler a *Ética*.” (ROUSSET, Op. cit., p. 382).

³²⁹ ROUSSET, Op. cit., p. 382.

intelecto, já que a definição será o ponto de partida do processo dedutivo, enquanto a ideia verdadeira, o ponto de chegada. Ambos os pontos são fundidos e interligados pelo 4º modo de percepção.

Nosso filósofo afirma que a definição perfeita deve explicar a essência íntima da coisa a ser definida, porque, deste modo, evitamos que sejam afirmadas apenas propriedades ao invés da essência.³³⁰ Espinosa apresenta o exemplo do círculo: “porque se este se define como uma certa figura em que as linhas tiradas do centro à periferia são iguais, ninguém deixará de ver que essa definição não explica, de modo algum, a essência do círculo, mas somente uma propriedade dele”³³¹. Nesse exemplo, torna-se clara aquela afirmação de que não podemos entender as propriedades das coisas enquanto ignoramos as suas essências. Nesse caso, ainda estamos operando pelo 3º modo de percepção, visto que nossa conclusão não ultrapassa o conhecimento das propriedades (ou dos efeitos)³³². Com efeito, é necessário ultrapassarmos o 3º modo de percepção e atingirmos o 4º, caso contrário, desconhecendo as essências, perverteremos a ordem da Natureza.

Espinosa lista então as regras que devem ser observadas na elaboração das definições, tanto para uma coisa criada (modos) quanto para uma coisa incriada (substância):

I. Se se trata de coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima. Por exemplo, de acordo com essa regra, o círculo deve ser definido como a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel, definição esta que claramente compreende a causa próxima. II. Requer-se que o conceito da coisa, isto é, a definição, seja tal que considerada só, não em conjunto com outras, todas as propriedades possam ser deduzidas da mesma, como se vê nessa definição do círculo. (SPINOZA, TIE, §96).

³³⁰ Cf. Brunschvicg “A definição é bem, como diz Espinosa, o eixo do método, a definição é a prova do conceito, ela funda a verdade, porque ela faz ver o origem e porque ela limita a sua extensão, ela o garante do erro.” (BRUNSCHVICG, art. cit., p. 466).

³³¹ SPINOZA, TIE, §95.

³³² Cf. a sutil análise de Cristiano Rezende: “O terceiro modo de percepção vai além da mera cadeia associativa sensorial que caracteriza o primeiro modo de perceber, realiza inferências e tende a produzir definições, mas, nesse ponto, seu limite é o das definições nominais, eficazes se empregadas como marcadores ou índices mas, por isso mesmo, ainda restritas às funções do signo, sem condições de atingir, por si só, o nível da verdadeira ideia.” e “A situação epistêmica produzida pelo terceiro modo de percepção, tipificada pelas personagens conceituais chamadas de “os matemáticos”, não possui todas as denominações *intrínsecas* da ideia verdadeira, pois não mostra como e por que algo é ou é feito. Ela é marcada, ao contrário, sobretudo pela denominação *extrínseca*, isto é, pela correspondência - ou *convenientia* com o ideado.” (REZENDE, art. cit., pp. 87 e 109).

Percebemos que a causa próxima do círculo é a afirmação intelectual de como o círculo é produzido e dessa afirmação que produz o conceito de círculo deduzimos aquela propriedade considerada na definição do exemplo anterior. Segundo Rousset, contrariamente ao que diz Koyré, a verdadeira diferença entre os dois exemplos não é porque o primeiro é estático e o segundo dinâmico, mas sim porque “esse aqui contém a causa daquele e portanto, o inclui”³³³. A definição perfeita³³⁴ é aquela que “narra a coisa de forma causal, isso significando, no exemplo paradigmático do círculo, empregar o movimento, ou seja, a causa eficiente”³³⁵.

Por outro lado, quando definimos uma coisa incriada, outras regras são necessárias:

I. Que exclua toda causa, isto é, que o objeto, para sua explicação, não necessite de nada além do seu próprio ser. II. Que, uma vez dada a definição da coisa, não haja lugar para perguntar se ela existe. III. Que em relação à mente, não contenha substantivos que possam ser adjetivados, isto é, a definição não deve explicar-se por meio de abstrações. IV. E por último (quase não é preciso dizê-lo) requer-se que da definição de uma coisa possam ser deduzidas todas as suas propriedades. Tudo isso é manifesto a quem reflete com cuidado. (SPINOZA, TIE, §97).

Elaboradas as regras, facilmente percebemos que se refere à primeira definição da *Ética*, aquela de *causa sui*, que inaugura a primeira parte: *De Deo*. A partir dessa definição poderemos deduzir todas as essências e existências, ordenar e unir as nossas percepções e juízos, pois a sua essência objetiva será a causa de todas as nossas ideias. Então, apenas quando possuímos a essência objetiva do Ser Perfeitíssimo a mente “reproduzirá ao máximo a Natureza, pois possuirá objetivamente a essência, a ordem e a união da mesma”³³⁶. Entretanto, como vimos, para que possamos reproduzir a Natureza será necessário que deduzamos nossas ideias a partir das coisas físicas, isto é, dos seres reais. Essa é a ordem eterna que permitirá que nossas percepções sejam deduzidas e que deverá ser realizada, segundo a série das causas, de um ser real para outro ser real, pois somente dessa maneira

³³³ ROUSSET, Op. cit., 387.

³³⁴ Cf. Chauí: “ Numa palavra, a verdadeira lógica há de substituir a antiga imagem da ordem pela ideia de ordem. [...] A verdadeira lógica é, assim, uma teoria da definição perfeita, cuja realização acabada é trazida pela matemática.” (CHAUÍ, *A nervura do real*, p. 565).

³³⁵ REZENDE, Op. cit., 264.

³³⁶ SPINOZA, TIE, §99.

podemos evitar as ideias abstratas e universais.³³⁷ Espinosa nos esclarece quanto a estes conceitos: “Mas é de notar aqui, que por série das causas e dos seres reais não entendo a série das coisas singulares mutáveis, mas somente a série das coisas fixas e eternas.³³⁸” Essa série deve ser pensada, visto que a mente humana não pode alcançar a série das coisas singulares mutáveis, dada a sua amplitude e vastidão. Além do mais, as essências das coisas singulares não se deduzem dessa série das coisas mutáveis. A ordem das coisas mutáveis, isto é, dos modos finitos é “a ordem regulada das mudanças³³⁹”, e apenas nos fornece denominações extrínsecas, relações, ou no máximo circunstâncias, ela não nos fornece a essência íntima das coisas:

Esta, em verdade, deve ser procurada somente nas coisas fixas e eternas e também nas leis inscritas nessas coisas, como em seus verdadeiros códigos, leis segundo as quais todas as coisas singulares se fazem e se ordenam; ao contrário, estas coisas singulares mutáveis a tal ponto intimamente e essencialmente (por assim dizer) dependem das coisas fixas, que sem estas não podem existir nem ser concebidas. Pelo que estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares, entretanto em vista de sua presença em toda a parte e de sua larguíssima potência serão para nós como que universais, isto é, como que gêneros das definições das coisas singulares mutáveis e causas próximas de todas as coisas. (SPINOZA, TIE, §101).

A série das coisas mutáveis apenas nos fornece denominações extrínsecas, isto é, “suas características, suas determinações 'extrínsecas das relações'”³⁴⁰. Nessa série podemos identificar leis, porém devem ser explicadas pela série das coisas fixas e eternas em que identificamos outras leis das quais aquelas dependem. Podemos resumir com Brunshvicg que “a síntese espinosista é uma síntese concreta”³⁴¹. Para o nosso filósofo, apenas a série das

³³⁷ Cf. Rousset: “[...] todo argumento, que põe a identidade da ordem das ideias e da ordem das coisas, repousa, de fato, sobre o fato de que a DEDUÇÃO é então causal, colocando a identidade da ordem das ideias e da ordem das causas, e não abstrato ou genérico, como nós vimos então pela descrição do último modo de percepção, e que ele é porque ele toma por premissa uma definição que é, ela também, causal [...]” (ROUSSET, Op. cit., p. 394).

³³⁸ SPINOZA, TIE, §100.

³³⁹ CHAUI, *A nervura do real*, Op. cit., p. 581.

³⁴⁰ ROUSSET, Op. cit., p. 398.

³⁴¹ BRUNSCHVICG, art. cit., 462.

causas e dos seres reais³⁴² pode nos fornecer a essência das coisas singulares mutáveis. Conforme observa Rousset, Espinosa fala em essência íntima no singular em oposição às denominações extrínsecas que estão no plural: “isto se compreende já logicamente, porque é a essência das coisas, de todas as coisas, e cada coisa, que é visada nesta oposição, mas isso se compreenderá também filosoficamente, quando nós percebermos que essa essência íntima é ela mesma em toda coisa”³⁴³. Aqui Espinosa está delineando a teoria das noções comuns que será desenvolvida na *Ética*, e que deverá ser ultrapassada pelo conhecimento do 4º modo de percepção.³⁴⁴

Retomando o ponto que tentamos destacar no TIE sobre a produção das ideias, Espinosa nos indica o ponto focal que deve ser principalmente considerado:

Para tanto, recorde-se o que dissemos acima: onde a mente se aplica (*attendit*) a algum pensamento, para o ponderar (*perpendat*) e dele deduzir, na ordem correta, o que legitimamente há a deduzir, se tal pensamento for falso, descobrirá a falsidade; se porém for verdadeiro, prosseguirá com êxito (*sine ulla interruptione*) deduzindo a questão que nos ocupa. Com efeito, os nossos pensamentos não podem ser determinados por nenhum outro fundamento. (SPINOZA, TIE, §104)³⁴⁵.

Novamente Espinosa enfatiza o verbo *attendit* que significa prestar atenção e o verbo *perpendat* que significa avaliar. A ideia da ideia é sempre o nosso ponto de partida, ou seja, a volição de intelecção, “pois a atenção é um ato do espírito que faz nascer o intelecto, e não o

³⁴² Esta série será apresentada na primeira parte da *Ética*: Sabemos agora o que o *De emendatione* quer dizer com “investigar na ordem devida” e por que esta exige alcançar as “séries das coisas fixas e eternas”, isto é, a atividade causal dos atributos.” (CHAUI, *A nervura do real*, p. 597).

³⁴³ ROUSSET, Op. cit., 399.

³⁴⁴ Cf. Rousset: “Mas, nesse quadro dessa oposição, intuímos, 'essa essência' íntima 'deve ser perguntado às 'coisas fixas e eternas': não há de fato, terceira possibilidade; não teria senão duas possibilidades para uma definição, uma concernente à coisa que tem uma causa externa, a outra àquela que não tem causa externa: a essência íntima das coisas singulares mutáveis, se ela não pode ser encontrada na série de denominações extrínsecas, não pode ser procurada senão do lado das coisas 'fixas e eternas' na medida em que ela se situa fora da mutabilidade e, nós temos visto, de sua contingência. Nós sabemos, tendo lido a *Ética*, que é a Substância, em seus Atributos, com seus Modos infinitos imediatos, pois é aí o ser do Ser constitutivo da essência de todos os seres finitos enquanto seres; devemos também saber que a *série* ou ordem infinita, no singular, que resulta dessas coisas fixas e eternas nos modos finitos, constituirá o Modo infinito mediato, igualmente no singular.” (ROUSSET, Op. cit., p. 399).

³⁴⁵ Para todas as citações do TIE utilizamos a tradução de Lívio Teixeira, apenas nesta do §104 utilizamos a tradução de Abílio Queiroz porque nos pareceu mais adequada para enfatizar o ponto de intercessão.

intelecto mesmo”³⁴⁶. Sem esta devida atenção nasceria a abstração, ou seja, a volição de imaginação, pois a mente nunca deixa de afirmar, de negar, isto é, de julgar. A expressão *com êxito*, tal como traduzida em francês (*sans interruption*) significa sem nenhuma interrupção, como deve ser a dedução da ideia verdadeira a partir da ordem dada, tal como nos propõe Rousset: “porque em matéria de conhecimento de coisas eternas, nós não temos outras armas que a boa definição e a dedução conduzida felizmente segundo a ordem dada”³⁴⁷.

Visto que o objetivo é conhecer a causa de todas as coisas, então devemos buscar entender esse fundamento que dirigirá todos os nossos pensamentos. “E visto que o Método é o conhecimento reflexivo, este fundamento que deve dirigir todos os nossos pensamentos não pode ser outro senão o conhecimento daquilo que constitui a forma da verdade e o conhecimento do intelecto, de suas propriedades e de suas forças.”³⁴⁸ Então, devemos sempre ter em vista as forças do intelecto, ou seja, volições de intelecção, já que teremos o fundamento pelo qual deduziremos todos os nossos pensamentos para o conhecimento das coisas eternas. Então, produzir as ideias segundo a ordem devida, a partir da ideia de Deus, é utilizarmos o 4º modo de percepção. Enfim, atingimos o objetivo proposto, emendar o intelecto: “*Emendatio* é o acesso à ordem das existências pela conhecimento de suas essências ordenadamente produzidas”³⁴⁹. Portanto, a mente vai julgar o mundo sob um outro ponto de vista, tal como sintetiza Gleizer: “A partir deste ponto a descrição das coisas transforma-se, passando do ponto de vista exterior, referente às suas propriedades, para o ponto de vista interior, que coincide com a descrição da gênese mesma da coisa e de suas propriedades. A reflexão torna-se construção.”³⁵⁰ O aperfeiçoamento do intelecto não é outra coisa que o seu próprio exercício: “mas aperfeiçoar o intelecto nada outro é que inteligir Deus, os atributos de

³⁴⁶ ROUSSET, Op. cit., p. 407.

³⁴⁷ Idem, Ibidem.

³⁴⁸ SPINOZA, TIE, §105.

³⁴⁹ CHAUI, A nervura do real, Op. cit., p. 578.

³⁵⁰ GLEIZER, Op. cit., p. 178 nota.

Deus e as ações que seguem da necessidade de sua natureza”³⁵¹. E, por que não dizer, tal como Espinosa identificou na *Ética*, aperfeiçoamento da vontade ativa?

A definição de intelecto, que deveria fazer-se conhecer por ela mesma, é enumerada no §108 ao final do TIE por meio de suas propriedades que são nossos instrumentos inatos, tais como: envolve a certeza³⁵², estabelece a ordem³⁵³, conhece a infinitude³⁵⁴, forma ideias positivas³⁵⁵, percebe sob um ponto de vista da eternidade³⁵⁶, julga pela sua própria potência³⁵⁷, forma determinadas ideias de outras ideias³⁵⁸ e percebe a perfeição e realidade das ideias³⁵⁹. Vimos que estes instrumentos nada mais são do que a potência do intelecto num progresso que é a simples afirmação imanente de sua força nativa. Porém, Espinosa não define a essência do intelecto tal como havia prometido, afirmando que não é uma definição clara por

³⁵¹ SPINOZA, EIV, Apêndice, cap. 4.

³⁵² Propriedade nº 1: “Que ela envolve a certeza, isto é, que as coisas são, formalmente, como estão objetivamente contidas na inteligência”.

³⁵³ Propriedade nº 2: “Que ela percebe certas coisas, quer dizer, há ideias que a inteligência forma absolutamente e há ideias que forma de outras ideias. Assim a ideia de quantidade, forma-a absolutamente, sem necessidade de outras ideias; a ideia de movimento, ao invés, não pode formá-la senão considerando a ideia de quantidade”.

³⁵⁴ Propriedade nº 3: “As ideias que forma absolutamente exprimem o infinito; as que são determinadas, forma-as de outras ideias. Assim, a ideia de quantidade, se o intelecto a percebe como causa, então ele a determina como quantidade; assim percebe, por exemplo, que um corpo nasce do movimento de um plano; o plano, do movimento de uma linha; e finalmente a linha, do movimento de um ponto; percepções estas que na verdade não servem para entender, mas somente para determinar a quantidade. O que se vê pelo fato de as concebermos como tendo origem no movimento, conquanto o movimento não seja percebido a não ser mediante a percepção da quantidade e também porque podemos continuar até o infinito o movimento para formar uma linha, o que de modo algum poderíamos fazer se não tivéssemos ideia de uma quantidade infinita”.

³⁵⁵ Propriedade nº 4: “A inteligência forma ideias positivas antes de formar as negativas”.

³⁵⁶ Propriedade nº 5: “A inteligência percebe as coisas não tanto como sujeitas à duração mas sob o ponto de vista da eternidade e em número infinito; ou melhor, ao perceber as coisas não considera nem seu número nem sua duração; quando as coisas se imaginam é que elas se percebem segundo um número certo, uma duração e uma quantidade determinadas”.

³⁵⁷ Propriedade nº 6: “As ideias claras e distintas que formamos apresentam-se como resultantes da só necessidade de nossa natureza, de tal modo que parecem depender absolutamente só de nossa capacidade; para as ideias confusas é o contrário: muitas vezes se formam contra nossa vontade”.

³⁵⁸ Propriedade nº 7: “As ideias das coisas que a inteligência forma de outras, a mente pode determiná-las de muitos modos; por exemplo, para determinar o plano da elipse, supõe um estilete aderente a um cordão, que se move em torno de pontos que conservam sempre uma mesma relação a uma linha reta dada, ou com cone cortado por um plano oblíquo, de tal modo que o ângulo da inclinação seja maior que o ângulo do vértice do cone, ou ainda de infinitos outros modos”.

³⁵⁹ Propriedade nº 8: “As ideias são tanto mais perfeitas quanto mais exprimem da perfeição de algum objeto. Não admiramos tanto o construtor que traçou o plano de uma igreja qualquer como aquele que planejou um grande templo”.

si mesma. Será por esse motivo que o Tratado permaneceu inacabado? Percebemos que a vontade concebida como uma faculdade não é mencionada no TIE, apenas a identidade entre ideia e volição na nota do §34. Então, percebemos que Espinosa somente pode afirmar uma faculdade do intelecto porque ele está concebendo todas as afirmações como afirmações de intelecção. Por esse motivo ele irá identificar intelecto e vontade na *Ética*, estabelecendo um caráter positivo para a vontade. Entretanto, dada a sua crítica à existência real de faculdades da mente, nem mesmo o intelecto possui uma existência real. Portanto, o que de fato é real é a mente humana, ideia que afirma e produz ideias, sendo a classificação das afirmações da mente humana que podem ser denominadas de volitivas, intelectuais, imaginativas, duvidosas, fictícias, falsas ou verdadeiras. Entendida a diferença entre imaginação e intelecto, agora podemos entender melhor a crítica realizada por Espinosa em relação à ideia de livre-arbítrio.

V - A imagem ou ilusão do livre-arbítrio

i - Imanência e liberdade

A partir do que foi estabelecido nos capítulos anteriores, já possuímos um aparato conceitual para entendermos a crítica de Espinosa em relação ao conceito de liberdade como livre-arbítrio, em oposição ao seu conceito de liberdade como livre necessidade. Em virtude de sua ontologia, vimos que as definições iniciais da *Ética* são concebidas como conceitos que podem ser inteligidos por todos. Essas definições nos apresentam a essência de Deus, constituindo uma definição real.³⁶⁰ Assim, as oito definições do *De Deo* fornecem-nos a ideia adequada de Deus porque inteligimos a essência, a causa e as Suas propriedades necessárias. Além disso, conforme o TIE, devemos dirigir nossos pensamentos de acordo com a ideia dessa ideia verdadeira. Tal como evidencia Chauí, a necessidade absoluta percorre a ideia do Ser:

Se, como demonstrará Espinosa, “nada há de contingente na Natureza”, é porque a necessidade absoluta da causa de si é a causa eficiente imanente que produz a essência e a existência de todas as coisas exatamente no mesmo sentido em que se auto-produz: sua ação produtora, sua espontaneidade afirmadora e sua inteligibilidade a constituem e se irradiam para toda a realidade. (CHAUI, 1999, p.788).

A imanência do Ser, presente em todas as coisas, nada mais é do que a necessidade de Sua essência que é a potência que envolve todos os seres existentes. A ideia de contingência é formada quando os homens ignoram ou julgam confusamente as coisas, pois não as conhecem por suas causas primeiras. Deus não é um super-homem, não possui a forma do homem, nem mesmo a Sua natureza sequer poderia ser semelhante à natureza do homem, visto que essa

³⁶⁰ A posição de Gueroult diante das definições é que: “A realidade somente aparecerá se as definições nominais transformarem-se em definições de coisas (reais) apoiando-se nas proposições EI P9, P10 e P11”. (GUEROUT, Spinoza, L’âme, Op. cit., p. 21). Contrariamente a essa interpretação, ao término da leitura das definições, como demonstra claramente em seu livro, *A Nervura do real*, Marilena Chauí nos evidencia que: “A referência das definições à da *causa sui* como seu *fundamentum* tem um poder ostensivo imediato: as oito definições da Parte I constroem a definição real de Deus”. (CHAUI, *A nervura do real*, Op. cit., p. 748).

ideia antropomórfica de Deus transforma a Sua natureza em impotência. Inegavelmente, como nos aponta Espinosa, essa ideia atribui a Deus apenas o que segue da natureza do homem: “Assim, também, os que confundem a natureza divina com a humana facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo enquanto ignoram também como os afetos são produzidos na mente”³⁶¹. Como veremos a seguir, as paixões são ideias confusas e inadequadas que não poderiam ser atribuídas a Deus, uma vez que em Deus somente são produzidas ideias adequadas. Deus age, é, ou existe apenas pelas leis e perfeição de sua natureza necessária, e não pode ser coagido - nem extrínseca (por fins), nem intrinsecamente (intelecto/vontade) - por ninguém a agir; por esse motivo somente Ele pode ser dito causa livre.³⁶² Como resultado dessa natureza livre, porém necessária, todas as coisas existentes na Natureza devem ser entendidas também como necessárias: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa”³⁶³. Portanto, estabelecidos esses princípios, Espinosa afirma que tanto o intelecto quanto a vontade devem ser referidos à Natureza naturada e não à naturante³⁶⁴. Isto é, tanto o intelecto quanto a vontade são modos infinitos que seguem da natureza absoluta do atributo pensamento, isto é, nem o intelecto nem a vontade pertencem à essência de Deus. Assim, o intelecto e a vontade, tanto infinitos quanto finitos, não podem ser chamados de causa livre, mas somente necessária, pois devem ser determinados a operar por uma causa, e essa por outra, e assim ao infinito.³⁶⁵

³⁶¹ Cf. SPINOZA, Op. cit., EI, esc. 2 da P8.

³⁶² Idem, Ibidem, EI, P17 cor. 1 e 2.

³⁶³ Idem, Ibidem, EI, P29.

³⁶⁴ O escólio da P29 da parte I nos esclarece os conceitos: “Com efeito, pelo exposto, estimo estar estabelecido que por Natureza naturante nos cumpre entender isso que é em si e é concebido por si, ou seja, os atributos da substância, que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corol. 1 da prop. 14 e corol. 2 da prop. 17), Deus enquanto considerado como causa livre. Por Natureza naturada entretanto entendo tudo isso que segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que são em Deus, e que sem Deus não podem ser nem ser concebidas”.

³⁶⁵ Idem, Ibidem, EI, P22, P23, P31 e P32.

Ainda na primeira parte da *Ética, De Deo*, Espinosa afirma que o conceito de contingência somente pode ser entendido quando esclarecemos o que é necessário e o que é impossível. Considerando a sua existência, uma coisa somente pode ser dita necessária quando existe pelo que segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, tal como Deus, ou de uma dada causa eficiente, como é o caso dos modos. Por outro lado, uma coisa somente pode ser dita impossível quando sua essência ou definição envolve contradição ou quando não é dada nenhuma causa a produzir tal coisa, tal como a vontade como princípio absoluto. A contingência, tal como Espinosa afirmara no TIE, somente pode ser pensada com relação a um defeito de conhecimento, isto é, da ignorância das causas das coisas:

Como efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por isso chamamo-la ou contingente ou possível. (SPINOZA, EI, esc. 1 da P33).

Tanto o contingente como o possível existem apenas na ordem comum da Natureza, a qual podemos ultrapassar atingindo a sua ordem necessária, pois “não é da natureza da Razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias”³⁶⁶. Como vimos, a natureza da razão³⁶⁷ é a de perceber as coisas verdadeiramente, pois “a ideia verdadeira deve convir com seu ideado”³⁶⁸. Em consequência, as coisas devem ser representadas e inteligidas, não como contingentes, mas sim como necessárias. E Espinosa ainda acrescenta que “devem ser percebidas sem alguma relação com o tempo, ou seja, sob algum aspecto de eternidade”³⁶⁹, já que a necessidade das coisas é a necessidade da natureza eterna de Deus. A ordem necessária da Natureza é a ordem das conexões causais necessárias que constituem a essência das coisas.

³⁶⁶ Cf. SPINOZA, Op. cit., EII, P44.

³⁶⁷ Cf. Luís C. G. Oliva: “Sendo assim, poderíamos interpretar o enunciado da prop. 44 como afirmando que não é da Razão (seja enquanto segundo ou terceiro gênero) contemplar as coisas como contingentes, dado que seu conhecimento é verdadeiro e não há coisas contingentes; é, no entanto, da natureza da Razão (enquanto terceiro gênero, visto que o segundo não conhece coisas singulares) contemplar as coisas como necessárias”. (OLIVA, L. C. G. A noção de contemplação no livro II da *Ética* de Espinosa. In: *Cadernos espinosanos*, vol. XIX, São Paulo, 2008, p. 59).

³⁶⁸ Cf. SPINOZA, Op. cit., EI, axioma 6.

³⁶⁹ Cf. SPINOZA, Op. cit., EII, cor. 2 da P44.

Ou, como acrescenta Gueroult: “Mantém-se em qualquer caso que o conhecimento da necessidade das coisas é o prelúdio ao conhecimento adequado da natureza de Deus”³⁷⁰. Porém, essa ordem eterna da Natureza não é inteligida por todos, e Espinosa nos indica o principal empecilho, isto é, a fonte das ideias inadequadas ou da produção da ideia de livre-arbítrio: “Daí segue depender da só imaginação que contemplemos as coisas, tanto a respeito do passado quanto do futuro, como contingentes”³⁷¹. Na ordem comum da natureza o mundo torna-se imaginativo, composto de imagens e, nessa ordem, o homem inventa explicações - particularmente a finalidade. Espinosa nunca negou que as ações dos homens sejam dirigidas pela ideia de finalidade³⁷². Com efeito, o filósofo afirma que todos os preconceitos existentes originam-se de um único: “Os homens comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim”³⁷³. Espinosa apresenta o fundamento desse preconceito que surge pela própria forma como a natureza humana é constituída. Visto que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, todos seguem o seu apetite de buscar apenas o que lhes é útil para se conservarem. Porém, os homens são conscientes desse apetite, consciência que nada mais é do que o próprio desejo. É justamente porque os homens possuem o desejo, isto é, a consciência de suas volições e apetites, sem o conhecimento de suas causas, que eles se imaginam dotados de livre-arbítrio. Porém, confundem o desejo com a vontade e formam ideias imaginativas ou representativas do bem e do mal, desconhecendo que o desejo já está determinado pelos afetos. Para Espinosa, essa ilusão se dá porque os homens não pensam sobre as causas que os levam a apetecer e querer, já que as ignoram.

³⁷⁰ GUEROULT, 1974, p. 414.

³⁷¹ Cf. SPINOZA, Op. cit., EI, cor. 1 da P44.

³⁷² Cf. Cristofolini: o estudo científico do homem é diferente do estudo das demais ciências: “A ciência do homem é uma ciência do 'nós': seu caráter é reflexivo, e ela traz nela a pulsão de nosso próprio aperfeiçoamento. Do ponto de vista da teoria geral, a diferença reside no fato de que o homem é o só objeto da ciência que nós podemos abordar ao mesmo tempo sob o atributo do pensamento e da extensão. De um ponto de vista mais prático, aquele de uma ética em via de ser elaborada, a ciência do homem não pode ignorar, mas ao contrário deve envolver o fato de que nós tendemos - nós humanos - entre fins a realizar.” (CRISTOFOLINI, P. *Spinoza: Chemins dans l'Étique*, Paris: PUF, 1998, p. 20).

³⁷³ Cf. SPINOZA, Op. cit., EI, Apêndice.

Entretanto, a ideia de finalidade, que todos os homens forjam e perseguem, é justamente a ideia de útil que lhes apetece, a qual se extingue apenas quando se dá por realizada ou quando os homens refletem e julgam novamente sobre os fins e renovam as suas intenções. Os homens julgam os fins de todas as coisas, porém, julgam pelo seu próprio juízo e desconsideram que os juízos dos homens mais destoam, do que convêm uns com os outros. Desse preconceito, que as coisas naturais agem em vista de um fim, surge a superstição: o próprio Deus age em vista de fins. Porém, como vimos, seria impossível atribuir algo que constranja Deus a agir, seja intrínseca ou extrinsecamente: “A ordem da Natureza é necessária porque segue da necessidade da essência e potência de Deus e só imaginativamente pode ser considerada resultado de uma suposta vontade divina.”³⁷⁴ Com efeito, dotar Deus de uma suposta liberdade humana é dar margem para a ideia de livre-arbítrio, já que a vontade humana deve concordar com a divina. Daí surge o elogio de Espinosa à ciência matemática, pois trouxe aos homens uma outra norma da verdade, a qual não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras. Graças à matemática, podemos afastar os preconceitos comuns dos homens e perceber que as causas finais são apenas construções imaginativas derivadas da discrepância dos juízos dos homens.

Podemos entender a filosofia de Espinosa como um contraponto à célebre frase de Jean-Paul Sartre, o qual afirmara que “o homem está condenado a ser livre”. O nosso filósofo, ao contrário, diria que “o homem está condenado a ser determinado”. Porém, a necessidade não é inteligida como um fardo, mas como a verdadeira ideia da liberdade. Não há para Espinosa uma oposição entre necessidade e liberdade, pois essa oposição pressupõe outra que ocorre entre necessidade e contingência ou possibilidade. Tal distinção clássica afirma que não temos o poder sobre o que ocorre pela necessidade, mas teríamos poder absoluto sobre o possível. Todos os filósofos ou teólogos, que concebem a existência do livre-arbítrio (e

³⁷⁴ CHAUI, *A nervura do real*, Op. cit., p. 591.

mesmo do servo-arbítrio), para fundamentar as suas teses, afirmaram que há uma separação entre o homem e a Natureza. Para Espinosa, em razão de sua ontologia, não há possibilidade dessa separação; isto é, a existência de um Deus transcendente. Mesmo em Descartes, a ideia de um Deus transcendente implica que a natureza humana é incapaz de conhecer os Seus desígnios, já que esse Deus permite o erro e o mal apenas para julgar e culpar os homens pelas suas escolhas ou desobediência. A ideia de livre-arbítrio tem como fundamento a separação entre o homem e Deus, pois essa suposta faculdade da vontade livre, causa de nossas ações, abre a possibilidade de escolha entre o bem e o mal ou o pecado. É verdade que há aqueles filósofos que afirmam a ideia de contingência ou possível e negam que haja um Deus, porém eles mantêm o mesmo fundamento, já que separam o homem e suas ações de um encadeamento necessário da Natureza. Afinal, para eles, mesmo que haja determinações externas, sempre haverá possibilidade de escolha indeterminada para o homem. Para essa tese, apresentamos outra célebre frase de Sartre: “O importante não é aquilo que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos do que os outros fizeram de nós”. Isto é, podemos ter consciência de nossa situação atual e a partir disso afirmar a nossa liberdade de escolha e nos responsabilizarmos por elas. Já Espinosa também negaria a possibilidade do homem de determinar-se apenas por si próprio, uma vez que ele não é causa livre.

Retomemos a análise iniciada no capítulo 3, em relação à separação entre a vontade e o desejo. A essência do homem revela positividade e indestrutibilidade interna porque exprime de maneira certa e determinada a potência de Deus. O *conatus*, ou seja, a essência atual do homem e de todos os outros modos é o esforço de perseverar na existência. O filósofo entende que, enquanto puder e estiver em suas forças, somente por causas externas, esse esforço poderá ser coibido ou mesmo extinto. Uma vez que nada na Natureza procura a sua própria ruína ou diminuição de potência, por certo todas as coisas procuram aumentar o seu esforço ou permanecer em seu esforço. O homem é cômico desse esforço porque forma ideias

simultaneamente às afecções do seu corpo. Não importa a forma como o homem concebe tais ideias, pois esse esforço é percebido tanto pelas adequadas quanto pelas inadequadas. As dimensões possíveis expressas pelo *conatus*, isto é, pelo esforço da natureza humana, desdobram-se em: vontade, apetite, desejo e ímpeto.

Espinosa define, em primeiro lugar, a vontade: “O esforço quando referido à só mente”. A vontade é o primeiro esforço porque ela é sempre responsável pela formação de nossas ideias, das quais seguirão os afetos. Vimos que a vontade concebida como uma faculdade é uma ficção ou ente de razão, então devemos entender, por vontade, as volições particulares. A volição é o ato da mente de afirmar ou negar, isto é, a sua essência formal que produz a ideia (essência objetiva). “Referido à só mente” quer dizer que a vontade é somente a mente na medida em que produz a ideia daquilo que é verdadeiro ou falso, pois não está referido aos próprios objetos. A volição é a afirmação pela qual percebemos a conexão do sujeito e do predicado expressa em qualquer modo de conhecimento. Porém, quando o esforço é referido simultaneamente à mente e ao corpo, Espinosa o chama de apetite, que não é senão a própria essência do homem. A natureza do apetite é seguir aquilo que conserve a natureza do homem; por esse motivo, Espinosa afirma que o homem necessariamente será determinado a realizá-lo. Então, percebemos que apetite humano é uma realidade psicofísica que implica uma relação ao mesmo tempo à mente e ao corpo e não pode explicar-se sem essa dupla referência.³⁷⁵ Entretanto, o homem é finito e deve padecer necessariamente as mudanças que ocorrem na Natureza³⁷⁶. Por consequência, o homem está submetido a alterações de potência, das quais apenas Deus está isento: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não

³⁷⁵ “Na Ética, o apetite pode ser racional ou passional, segundo ele seja determinado por uma causa adequada ou inadequada. Ele envolve então todos os esforços, qualquer que seja sua natureza.” (JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 93).

³⁷⁶ Cf. SPINOZA, EIV, axioma 1: “Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída.”

tornam sua potência de agir nem maior nem menor”³⁷⁷. Apesar de não se seguir um afeto de toda ideia produzida pela mente humana³⁷⁸, a afetividade lhe é constitutiva, já que estamos em constante relação com as coisas na Natureza. Por esse motivo, o filósofo abrange uma outra dimensão do *conatus*: o desejo, que nada mais é do que o apetite com consciência: “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer (agir) algo por uma dada afecção sua qualquer”³⁷⁹. O desejo, junto com a alegria e a tristeza, são classificados como afetos primitivos, os quais comporão todos os demais afetos: “Assim, por Alegria, entenderei na sequência a paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição. Por Tristeza, a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição”³⁸⁰. Portanto, da combinação desses afetos primitivos, Espinosa irá deduzir toda a afetividade humana, sempre tendo em vista a nossa perfeição. A importância de entendermos o apetite humano é sublinhada por Chantal Jaquet: “Assim, essa natureza desejante que constitui o substrato de todo afeto não se define em primeiro lugar pela consciência, pois ela é uma determinação segunda, e até secundária”³⁸¹. A dificuldade em concebermos a afetividade humana é dada pela forma como o homem é constituído, já que sua essência é psicofísica: “O afeto é uma realidade psicofísica, sendo objeto de um discurso misto exprimindo a mente e o corpo em paridade”³⁸². E por último, temos o ímpeto, ou seja, as ações determinadas tendo em vista apenas o corpo. Vejamos como Espinosa constrói o seu discurso dos afetos, visando superar o discurso cartesiano.

Vimos que as ideias adequadas formam-se exclusivamente pela afirmação interna da força nativa, pela volição de intelecção: em duas ideias que se conectam e que se fazem uma - ambas se ligam inteligivelmente. A formação do conceito implica uma mente ativa, e

³⁷⁷ SPINOZA, Op. cit., EIII, Postulado 1.

³⁷⁸ Cf. SPINOZA, Idem, Idem, EII, Axioma 3: “Modos de pensar como amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão se no mesmo indivíduo não se der a ideia da coisa amada, desejada, etc. Mas a ideia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar.”

³⁷⁹ SPINOZA, Op. cit., EIII, Def. 1 dos afetos.

³⁸⁰ Idem, Ibidem, EIII, P11 escol.

³⁸¹ JAQUET, Op. cit., p. 159.

³⁸² Idem, ibidem, p. 168.

Espinosa afirma que a mente *age* enquanto forma ideias adequadas, porém a mente *padece* enquanto forma ideias inadequadas. Ele não nega que a mente afirma quando imagina, porém, essa afirmação não tem o mesmo valor ontológico. Já que a ideia inadequada é a ideia imaginativa, isto é, aquela que representa psiquicamente as afecções corporais em sua imediatez vivida; tais ideias são parciais, mutiladas e confusas, porque não podem explicar a causa da produção de seus efeitos. Como resultado da produção dessas ideias, quando formamos ideias adequadas, somos *causa adequada*, porque percebemos o efeito clara e distintamente, ao passo que somos *causa inadequada* ou parcial quando o efeito não pode ser inteligido apenas por nossa natureza.³⁸³ Logo, esses efeitos podem ser inteligidos ou imaginados, já que todas as alterações que ocorrem são percebidas, tanto pela mente quanto pelo corpo simultaneamente:

Por afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções. Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão. (SPINOZA, EIII, def. 3).

Tudo o que é experimentado pelo corpo são as afecções (*affectiones*) corporais e tudo o que é percebido pela mente, já que ela é ideia do corpo, são os afetos (*affectibus*). A inovação e originalidade de Espinosa, como assinala Chantal Jaquet, é o uso que faz do termo afeto (*affectus*). Já que a mente é coisa pensante, pode formar um conceito das afecções do seu corpo, portanto a nova significação do conceito envolve ao mesmo tempo uma dimensão física e mental³⁸⁴. O filósofo insere, a partir do livro III da *Ética* (*Da origem e natureza dos afetos*), uma subversão em relação aos conceitos de ação e paixão, tanto da tradição quanto de Descartes. Espinosa empreende uma nova abordagem para entendermos as paixões: “Explicar

³⁸³ Cf. SPINOZA, Op. cit., EIII, def. 1 e 2.

³⁸⁴ JAQUET, Op. cit., p. 107.

as paixões não é compreender a ação do corpo, mas compreender a formação de ideias inadequadas”³⁸⁵.

Em sua obra, *As paixões da alma*, o pensador francês nos apresenta ação e paixão como termos reversíveis: “A paixão como lugar de recepção de uma ação, seu *terminus ad quem*; a ação como lugar de onde parte uma operação, seu *terminus a quo*, posições que podem inverter-se, de sorte que uma paixão será ação e uma ação, paixão”³⁸⁶. Assim, tanto a ação quanto a paixão ou afecção são a mesma coisa, dependendo da perspectiva com que as abordamos, ou pelo corpo ou pela alma. Essa terminologia corrobora a tese de que tanto a alma como o corpo são substâncias realmente distintas que se comunicam por meio da glândula pineal. Os movimentos para Descartes, sempre possuem como causa o corpo, ou melhor, ocorrem pelos movimentos dos espíritos animais. Porém, ele afirma que os pensamentos, sempre atribuídos à alma, podem ser divididos em dois gêneros: as ações da alma e as paixões da alma. As ações são todas as vontades, pois afirma que sentimos que dependem apenas da alma:

Nossas vontades são, novamente, de duas espécies; pois umas são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar nosso pensamento a qualquer objeto que não é material; as outras são ações que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos. (DESCARTES, *As paixões da alma*, art. 18).

As paixões são todas as percepções ou conhecimentos que recebemos das coisas que percebemos por meio da representação. Essas percepções também podem ser de duas espécies: as que têm a alma ou, o corpo como causa:

As que têm a alma como causa são as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações ou outros pensamentos que dela dependem; pois é certo que não poderíamos querer qualquer coisa que não percebêssemos pelo meio que a

³⁸⁵ Idem, *ibidem*, p. 60.

³⁸⁶ CHAUI, M. “Imperium ou moderatio?”. *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3*, v. 12, n. 1-2, 2002, p. 9. Em seu primeiro artigo, Descartes já estabelece a distinção: “[...] e, para começar, considero que tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça; de sorte que, embora o agente e o paciente sejam amiúde muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-la”. (DESCARTES, *Op. cit.*, p. 217).

queremos; e embora com respeito à nossa alma seja uma ação o querer alguma coisa, pode-se dizer que é também nela uma paixão o perceber que ela quer; todavia, dado que essa percepção e essa vontade são efetivamente uma mesma coisa, a sua denominação faz-se sempre pelo que é mais nobre, e por isso não se costuma chamá-la paixão, mas apenas ação. (DESCARTES, *As paixões da alma*, art. 19).

Percebemos uma recusa de Descartes em afirmar qualquer passividade que seja em relação ao conceito de vontade, já que ele faz uma identificação entre a percepção da vontade e a própria vontade. Espinosa, por sua vez, jamais admitiria que as paixões da alma são causadas pelo corpo.

Vimos que Espinosa nega qualquer relação da mente ou vontade com o corpo, e vice versa, já que em sua ontologia não há interação entre modos de atributos diversos. O homem é explicado pelas modificações tanto do atributo pensamento quanto da extensão. Os dois modos, apesar de não interagirem causalmente, constituem a mesma expressão da natureza, ou seja, o corpo e a mente são expressões de uma só coisa. Como resultado, a reversibilidade cartesiana é abandonada, já que “a ordem das ações e paixões de nosso Corpo é, por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da Mente”³⁸⁷. Com efeito, na elaboração de sua ciência dos afetos, esses termos deixam de ser inversamente proporcionais. Para Espinosa, o afeto exprime a simultaneidade e contemporaneidade do que se passa na mente e no corpo. Não há uma afecção para, posteriormente, a mente formar uma ideia, pois a mente não produz afecções e o corpo não forma afetos. Assim, aquela concepção de interação ou causalidade recíproca é afastada imediatamente. Porém: “Um afeto pode ter uma incidência diferente e efeitos que variam segundo o ângulo de análise preferencialmente físico, mental ou psicofísico sob o qual ele é concebido”³⁸⁸. Indubitavelmente, a maior indignação de Espinosa em relação a Descartes foi a afirmação de que a vontade poderia mover os espíritos animais, os quais moveriam a glândula pineal.

³⁸⁷ Cf. SPINOZA, Op. cit., EIII, P2 escólio.

³⁸⁸ JAQUET, C., Op. cit., p. 180.

ii - A unidade do corpo e da mente

Em virtude de sua ontologia, Espinosa afirma: “Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)”³⁸⁹. Essa tese pode ser afirmada porque decorre da incomunicabilidade causal entre os atributos.³⁹⁰ Decorrem do atributo pensamento todos os modos de pensar, enquanto do atributo extensão decorrem todos os modos da extensão.³⁹¹ Apesar do filósofo estar ciente de que suas razões são deduzidas de princípios indubitáveis, o preconceito enraizado do senso comum o obriga a combater a ideia de livre-arbítrio supostamente baseada na experiência da liberdade. Ora, ao questionarmos o senso comum, quem duvidaria que as ações do corpo originam-se “só” da potência da mente e das ações da vontade? O artigo 39 dos *Princípios* de Descartes reflete tal concepção: “A liberdade da nossa vontade conhece-se sem provas, apenas pela experiência que temos dela”. Segundo Espinosa, esse preconceito está enraizado nas mentes dos homens porque ninguém ainda determinou o que pode fazer um corpo, considerando apenas as leis da natureza corpórea. Ele nos traz dois exemplos para percebermos que não é necessário apelar para a faculdade da vontade para determinar o corpo a agir. O primeiro é dos animais, já que neles observamos ações que, além de nos deixarem admirados, superam em muito a sagacidade humana. O segundo é dos sonâmbulos que, enquanto sonham, fazem coisas que jamais fariam em vigília. Poderíamos dotá-los de livre-

³⁸⁹ Cf. SPINOZA, Op. cit., EIII, P2.

³⁹⁰ A incomunicabilidade causal entre os atributos é ponto pacífico entre os interpretes de Espinosa, porém se divide entre as teses do “paralelismo” e da “unidade” ou “igualdade” entre corpo e a mente. Apesar das interpretações não interferirem diretamente nas questões que estamos tratando, acreditamos que a tese da unidade seja mais coerente. Para uma leitura sobre esse debate indicamos: JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*, Op. cit.

³⁹¹ Pela ordem dedutiva, a simultaneidade é explicada pela P7 da parte II: “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. A demonstração decorre do axioma 4 da parte I: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”. O corolário complementa: “Donde segue que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir. Isto é, o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão”. Pela ordem analítica segue daquela passagem analisada cap. 3 no TIE: “Quanto ao escopo, é o de ter ideias claras e distintas, isto é, ideias que venham do puro pensamento e que não sejam produzidas por movimentos fortuitos do corpo. Depois, para que todas as ideias sejam reduzidas a uma, tentaremos concatená-las e ordená-las de tal modo que nossa mente, tanto quanto pode ser, reproduza objetivamente o que existe formalmente na natureza, seja no todo, seja em parte”. (SPINOZA, TIE, §91).

arbítrio? O filósofo afirma decididamente que ninguém sabe de que maneira e por quais meios a mente move o corpo e, quanto àqueles que afirmam que as ações se originam da mente, critica-os afirmando que não sabem o que dizem. De toda forma, os adeptos da hipótese da comunicação interatributiva possuem dois argumentos gerais. Quanto ao primeiro, muitos homens afirmam que experimentam que o corpo seria inerte caso a mente não fosse apta a excogitar. Quanto ao segundo, da mesma forma, experimentam estar no poder da mente tanto o calar quanto o falar, além de muitas outras coisas que dependem apenas da decisão (*decretum*) da mente. Porém, será por essa mesma experiência inegável ou consciência do livre-arbítrio que o filósofo irá inverter esses dois argumentos.

A fim de refutar o primeiro, ele questiona: “Se o corpo fosse inerte, então a mente não seria apta para pensar?” Porém, experimentamos que no sono, apesar do corpo estar inerte, a mente não é menos apta a pensar do que na vigília. Com o intuito de reforçar a sua argumentação, Espinosa recorre à memória para enfatizar o equívoco entre o que é produzido pela mente e aquilo que é produzido pela estrutura do corpo: “Em seguida, creio terem todos experimentado que a Mente não é sempre igualmente apta a pensar sobre o mesmo objeto; porém, conforme o Corpo é mais apto para que nele se excite a imagem deste ou daquele objeto, assim a Mente será mais apta a contemplar um ou outro”³⁹². O filósofo está sugerindo que as ideias são suscitadas ou causadas pela forma como o corpo é afetado pelos objetos (coisas, signos, ideias) ou esses mesmos impressos na memória. Todavia, ainda podem argumentar que somente pela natureza das coisas corpóreas não poderíamos explicar a causa dos edifícios e pinturas e todas as artes humanas, visto que todas são conduzidas e determinadas pela natureza da mente. Para Espinosa essas afirmações somente indicam a ignorância dos homens quanto à natureza e estrutura do corpo humano, que segue as leis certas do atributo extensão.

³⁹² SPINOZA, Op. cit., EIII, esc. da PII.

Com a finalidade de refutar o segundo argumento, Espinosa afirma que a experiência nos ensina que o poder de calar e falar é aquilo que os homens têm menos em seu poder e nada podem menos do que moderar os seus apetites. É importante lembrarmos que nosso interlocutor vive num século em que a comunicação entre os homens é fortemente influenciada pelo ouvir dizer. Sendo assim, os apetites da fala são fortemente influenciados e estimulados, acarretando injúrias e retratações. Em virtude dessa constituição, o senso comum chega mesmo a formular uma teoria geral da vontade, a qual, grosso modo, tem similaridades com a de Descartes: os homens fazem livremente o que apetece de leve, pois facilmente podem diminuir esse apetite pela memória de outra coisa que se oponha a este apetite. Assim, a liberdade somente é coagida quando aquele apetite é tão forte que não pode ser coagido por uma outra lembrança qualquer. Espinosa denuncia que, se os homens não possuísem o afeto de arrependimento³⁹³, o preconceito seria ainda maior: “A bem da verdade, se não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, e que frequentemente, ao nos defrontarmos com afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior, nada os impediria de crer que tudo fazemos livremente”³⁹⁴. Porém, mesmo essa experiência da *acrasia* não impede os homens de imaginarem-se livres. Para Espinosa essa certeza, conforme anunciamos no cap. 3, surge pelo fato de serem cômnicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; fundamento que gera todos os outros preconceitos comuns. Para nosso filósofo, os decretos ou decisões da mente são os próprios apetites, estes são tão variáveis conforme for a variável constituição do corpo de cada indivíduo. A consciência do livre-arbítrio, na verdade, é apenas a ignorância da necessidade que subjaz a toda a estrutura da Natureza.

³⁹³ “Arrependimento é a tristeza conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente.” (SPINOZA, Op. cit., EIII, Def. dos afetos nº 27).

³⁹⁴ SPINOZA, Op. cit., EIII, esc. da PII.

Com efeito, enquanto imaginam que a faculdade da vontade está decidindo sobre este ou aquele afeto, na verdade, são os próprios afetos que se impõem a eles. Já que quando os homens se deparam com afetos contrários, não sabem o que querem e, quando as ideias não suscitam afetos contrários, são impelidos pelo menor impulso. De tal forma que, se entendemos a unidade do corpo e da mente, também entendemos o funcionamento da decisão:

Sem dúvida, tudo isso mostra com clareza que tanto o decreto da Mente quanto o apetite e a determinação do corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e a mesma coisa que, quando considerada sob o atributo Pensamento e por ele explicada, denominamos decreto e, quando considerada sob o atributo Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, chamamos determinação. (SPINOZA, EIII, PII esc.).

A decisão ou decreto da mente é simultânea à determinação do corpo porque são as imagens, ou seja, as ideias inadequadas, que incitam à ação que, na verdade, nada mais é do que paixão. Espinosa entende que nada podemos fazer por decisão ou decreto da mente se não o recordamos, nem mesmo dizer uma palavra, pois depende da memória. E mesmo a memória ou o esquecimento não estão no livre poder do homem, pois dependem da concatenação e da forma como as ideias ou afetos serão suscitados. Porém, alguém ainda poderia objetar: mas podemos, pelo decreto da mente, falar ou calar sobre o que recordamos. O filósofo também o nega, e afirma que o mesmo argumento daquele que objeta em vigília pode ser inteligido como ilusório, da mesma maneira como é ilusório aquele que objeta enquanto dorme, pois imagina que fala ou cala, mas na verdade, não o faz:

Entretanto, quando sonhamos falar, cremos fazê-lo por livre decreto da Mente, e contudo não falamos, ou, se falamos, é pelo movimento espontâneo do Corpo. Também sonhamos ocultar algo aos homens, e isso pelo mesmo decreto da Mente pelo qual, na vigília, calamos sobre o que sabemos. Enfim, sonhamos fazer por decreto da Mente algumas coisas que não ousamos na vigília, e por isso eu bem gostaria de saber se na Mente dão-se dois gêneros de decretos, os Fantásticos e os Livres. (SPINOZA, EIII, P2 esc.).

Para ilustrar a força com que os afetos governam a vida dos homens, o filósofo recorre ao exemplo do sonho, para refutar o argumento da experiência da decisão ou decreto. Podemos perceber que as mesmas ilusões de liberdade que ocorrem em nossos sonhos

(decretos fantásticos) podem ser transpostas para a vigília (decretos livres). Tal é a força dos afetos que arrastam os homens e definem a sua servidão em relação às coisas exteriores. A razão não pode contradizer-se e tornar-se paradoxal; assim, junto com Espinosa, temos que afirmar, devido aos pressupostos de sua filosofia, que aqueles que se julgam livres e fazem tudo por decreto da mente sonham de olhos abertos (deliram):

Porque se não queremos enlouquecer a este ponto, cumpre necessariamente conceder que este decreto da Mente tido por livre não se distingue da memória, e não é nada além daquela afirmação que a ideia, enquanto é ideia, necessariamente envolve (ver prop. 49 da parte II). E por conseguinte estes decretos da Mente se originam nela com a mesma necessidade que as ideias das coisas existentes em ato. (SPINOZA, EIII, P2 esc.).

Para fundamentar a sua tese de que não há na mente livre decisão, Espinosa recorre à proposição 49 da parte II, dedicada à identidade entre ideia e volição. Vimos que a volição é a afirmação que toda ideia envolve, isto é, um juízo sobre aquilo que é verdadeiro ou falso. Tentamos enfatizar no TIE como as ideias adequadas são formadas a partir da necessidade da verdade interna, tal como as definições matemáticas. Com a finalidade de denunciarmos a ilusão do livre-arbítrio, tentaremos mostrar que a mesma necessidade percorre a formação das ideias inadequadas. Seja na inadequação ou na adequação, veremos que a recusa da ideia de uma vontade livre não quer dizer que não exista o esforço de perseverar na existência. Embora a maioria dos homens experimente o exercício do livre-arbítrio, em contrapartida, a sua impotência também é experimentada por todos. Espinosa recorre aos versos do poeta Ovídio para sublinhá-la: *“Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior”*. Apesar de estabelecer o bem e o mal e persegui-los, os homens comumente cedem a outros fins que àqueles inicialmente propostos. Assim, mesmo os homens sábios que se dedicam ao estudo da mente humana, reconhecem a impotência quanto às determinações da vontade. Mas, se tudo é determinado, e Espinosa tiver razão, qual a diferença entre o sábio e o ignorante? O filósofo insiste que o conhecimento, tanto da potência quanto da impotência da natureza humana, distinguirá o sábio do ignorante, na moderação de seus afetos. Assim, da mesma maneira que as ideias

adequadas, os afetos também seguem leis comuns da natureza. Para Espinosa, os afetos e ações que seguem da natureza do homem podem ser inteligidos, pois seguem as mesmas leis e regras da natureza e, tal como a Geometria, podem ser entendidos tal como uma ciência. Analogamente, para entendermos o processo de decisão, a ilusão do livre-arbítrio como poder dos contrários, precisamos ainda entender como Espinosa define os afetos que seguem das ideias inadequadas.

Como bem observa Chantal Jaquet³⁹⁵, Espinosa propõe duas definições dos afetos, aquela anteriormente citada no início da parte III e outra na definição geral dos afetos: “O afeto, que é dito uma paixão da alma, *é uma ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes* e cuja presença determina a Mente a pensar uma coisa de preferência a outra”³⁹⁶. Essa definição geral nos apresenta o afeto apenas como uma paixão da alma e o restringe apenas ao seu aspecto mental, além de englobar todos os afetos primitivos.³⁹⁷ Porém, Espinosa não exclui toda referência física, pois ele declara que a mente afirma uma força de existir de seu corpo, ou de suas partes, maior ou menor do que antes. Assim, o aspecto mental do afeto é realçado e prevalece sobre o aspecto corporal, diferentemente da definição III, que definiu o afeto em paridade com a mente, o que possibilita a formação de afetos ativos:

Insistindo sobre o caráter afirmativo da ideia, Espinosa introduz implicitamente uma referência à vontade, visto que a volição não é nada outro que a afirmação ou a negação envolvida pela ideia (EII, prop.49). Portanto, ele define o afeto situando-se unicamente no quadro do atributo pensamento, já que a vontade designa o esforço enquanto é referido apenas à mente (EIII, prop. 9, esc.). (JAQUET, 2011, p.108).

³⁹⁵ Idem, ibidem, p. 107-120.

³⁹⁶ SPINOZA, Op. cit., EIII, def. geral dos afetos (grifo nosso).

³⁹⁷ Segundo Chantal Jaquet, basta que a definição geral dos afetos exprima a natureza da alegria, da tristeza e do desejo para que todas as paixões estejam compreendidas nela e possam ser deduzidas: “*Primo*, ela se funda sobre o conhecimento da natureza da mente, porque ela é apresentada aqui como uma ideia que afirma uma força de existir do corpo, e de sua causalidade inadequada, porque a paixão é uma ideia confusa. *Secundo*, ela inclui a natureza da alegria e da tristeza, porque esclarece que a mente ‘afirma de seu corpo ou de uma de uma parte dele uma força de existir maior ou menor que antes’, assim como a do desejo, porque ela acrescenta que a presença dessa ideia confusa ‘determina a própria mente a pensar uma coisa de preferência a outra’”. (JAQUET, Op. cit., p. 119).

A definição geral tem como escopo nos remeter a um gênero específico de afetos: as paixões ou ideias confusas³⁹⁸. Os afetos são ideias, produtos de um modo de conhecimento, e nesse caso, sendo paixões, sua produção ocorre pelos 1º e 2º modos do TIE ou pelo 1º gênero de conhecimento da *Ética*. Sabemos que a mente envolve a existência atual do próprio corpo, assim, “as imaginações da mente indicam mais os afetos do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos”³⁹⁹. Sabemos também que as imagens das coisas são as afecções do corpo humano, cujas ideias representam os corpos externos como que presentes a nós. Essas ideias envolvem a natureza de nosso corpo e simultaneamente a natureza presente de um corpo externo.⁴⁰⁰ Portanto, as afirmações ou ideias ou juízos produzidos nesse contexto são volições de imaginação porque a mente é apenas causa parcial ou inadequada. Essas volições são formadas conforme o próprio corpo é afetado pelas coisas externas ou suscita pela memória os juízos passados da mente. Com efeito, as ideias são produzidas porque a mente é determinada a afirmar algo que aumenta ou diminui a sua potência de existir. Porém, a formação de suas ideias é totalmente passiva, já que a passividade define-se pela presença de uma causa externa (a ideia da afecção corpórea) que leva a mente a formar e concatenar ideias inadequadas. A formação dessas ideias através do encontro fortuito com suas afecções deixam implícitas as volições ou afirmações imaginativas já dadas de antemão sem espírito crítico. A formação imaginativa de ideias na mente ocorre por intermédio de nossa percepção sensível externamente determinada; assim, essas ideias representam o que acontece no nosso corpo como efeito de outro corpo sobre o nosso. De tal forma, que a mente *afirmará* a presença do

³⁹⁸ A importância de entendermos essa definição no contexto da *Ética* é sublinhada por Chantal Jaquet: “A definição geral se inscreve, portanto, no contexto de uma busca da potência da mente para moderar e contrariar os afetos. É a razão pela qual o acento é posto não somente sobre o aspecto mental, mas sobre o aspecto passivo do afeto. Trata-se de compreender a natureza das paixões para mesurar suas forças e poder opor-lhe a potência do entendimento. As definições dos afetos em seu conjunto têm também uma função pedagógica e propedêutica. Elas atraem a atenção sobre o que é necessário observar a respeito das paixões para poder determinar em seguida as causas da servidão humana - em outras palavras, as forças dos afetos, segundo o título da parte IV, seu caráter bom ou mau, assim como a via que leva à liberdade na parte V, graças à potência do entendimento”. (Idem, *ibidem*, p. 113-4).

³⁹⁹ SPINOZA, Op. cit., EII, P16 corol. 2).

⁴⁰⁰ Cf. SPINOZA, Op. cit., EII, P16 e P17.

corpo externo até o nosso corpo ser afetado por uma afecção que exclua a presença daquele corpo. Como vimos no TIE, a dinâmica das ideias imaginativas opera independentemente do intelecto, pois elas possuem as suas próprias leis.

Dada a simultaneidade entre mente e corpo, Espinosa afirma: “O que quer que diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa mente”⁴⁰¹. Além disso, por desconhecer a lógica imaginativa, as volições de imaginação acompanham a dinâmica das afecções corporais: “A Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo”⁴⁰². Esse processo imaginativo também será válido para a formação de ideias adequadas, na medida em que, a partir da volição de intelecção, nos tornamos causa adequada de nossas ações, produzindo afetos ativos. Porém, enquanto paixão, nossa mente apenas explica em parte ou inadequadamente, isto é, confusamente, a formação de nossas ideias. A passividade constrange-nos a formar ideias apenas pelo conhecimento obscuro que temos do encontro fortuito das afecções corporais e das ideias gerais que formamos a partir delas. As volições de imaginação impedem que conheçamos o real, pois não conhecemos a essência ou causa próxima das coisas. Com efeito, nessa dinâmica imaginativa, visto o esforço da mente ser simultâneo ao do corpo ao operar, a ilusão do livre-arbítrio mascara o fato de que as ideias, ou as ideias das ideias das afecções, isto é, o nosso apetite/desejo, já está determinado pelas ideias das afecções corporais⁴⁰³, mesmo que desconheçamos a causa destas últimas. De tal sorte que podemos afirmar junto com Espinosa que os homens são conscientes de suas ações, porém ignorantes das causas pelas quais são determinados. Essas causas nada mais são do que as volições imaginativas que são formadas a

⁴⁰¹ SPINOZA, EIII, P11.

⁴⁰² Idem, Ibidem, P12.

⁴⁰³ Cf. Macherey: “Imaginar, ato mental inseparável de uma experiência corporal, é se representar as coisas exteriores pelo intermédio de ideias que tem por objetos, não coisas, mas as imagens das coisas, ou seja, certas afecções corporais resultantes do fato de que o corpo, ou seja, o objeto da qual a alma é a ideia, foi impressionada de tal ou tal maneira pela ocasião de seus encontros com as coisas exteriores.” (MACHEREY, P. *Introdução à l'Étique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*. Paris : PUF, 1995).

partir das afecções corporais gravadas na memória ou simultaneamente com elas, porém, mutiladas e truncadas porque não conhecem ou explicam a causa total do efeito, impedindo-nos de formar ideias adequadas.

No *Breve Tratado*, Espinosa utiliza um exemplo hipotético de uma situação originária dos afetos de um bebê que acaba de perceber algo pela primeira vez. O escopo também é ilustrar o que ocorre no processo de decisão, quer dizer, na ilusão da livre decisão:

Por exemplo, mostro-lhe uma campainha que produz em seu ouvido um som agradável, pelo qual ela adquire o apetite desse objeto. Vê agora se ela poderia se abster de adquirir esse apetite ou desejo? Se responderes afirmativamente, pergunto: como e por que causa? Certamente não através de algo que conheça melhor, pois isso é tudo que ela conhece. Tampouco porque lhe pareça mau, pois não conhece nada outro e o prazer que encontra nele é o maior que já experimentou. Mas talvez tenha a liberdade de afastar de si mesma o apetite que tem. Daí seguiria que esse apetite bem poderia começar em nós sem nossa liberdade, porém teríamos em nós a liberdade de afastá-lo de nós. Contudo essa liberdade não resiste à prova. Pois o que é que poderia destruir esse apetite? O próprio apetite? Seguramente não, pois não existe nada que por sua própria natureza procure a sua própria ruína. Enfim, o que é que poderia desviar a criança do apetite? Certamente nada, salvo se, de acordo com a ordem e o curso da Natureza, ela for afetada por algo que lhe seja mais agradável que o primeiro objeto. (SPINOZA, KV, cap. XVII).

Esse exemplo nos fornece a lógica da decisão que Espinosa retoma em outros exemplos, tanto na *Ética* quanto nas cartas 57 a 59 (respectivamente a Tschirnhaus por intermédio de Schuller), sobre o que leva os homens a imaginarem-se livres: o bebê que crê apetecer livremente o leite, o menino irritado querer livremente a vingança, o medroso desejar livremente a fuga, o embriagado crê falar por livre decreto da mente aquilo que depois de sóbrio se arrepende de ter falado, além de outros. Só para ilustrar, vamos seguir a lógica do bebê: o som da campainha é objeto de uma volição em relação à mente e de um apetite em relação ao corpo, porém a formação dessa volição é simultânea à afecção que será considerada boa se aumentar o seu esforço, porém má se diminuir o seu esforço. Quando a mente do bebê deparar-se novamente com a afecção, seja na memória ou atualmente, necessariamente apetecerá/desejará a coisa. A evolução da vida afetiva decorre dos encontros fortuitos que produzem em nós novas afecções, e do confronto delas com as afecções em nossa memória. Como resultado, “Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Alegria, Tristeza ou

Desejo”⁴⁰⁴. A formação das volições, juízos ou ideias, nada mais é do que a concatenação necessária daquilo que aumenta ou preserva o nosso esforço de perseverar na existência:

As razões pelas quais nós amamos ou odiamos as coisas sendo sempre espontaneamente imaginárias, nossos desejos são unicamente orientados em função dos mecanismos segundo os quais se elaboram essas representações imaginárias pelas quais nossas inclinações são inelutavelmente tendenciosas, despedaçadas entre impulsões, cuja causa se encontra em nós mesmos, e ideias, não de coisas, mas de imagens de coisas cujo traço foi uma vez inscrito em nossa organização corporal que perpetua sua memória (MACHEREY, 1995, p. 27).

De fato, Espinosa define o desejo como a própria essência do homem, isto é, o *conatus*, enquanto determinado a realizar algo por uma dada afecção qualquer. Assim, todo o processo de decisão dependerá da maneira pela qual aquela representação ou afecção nos afetou, nos afeta ou poderá nos afetar, uma vez que julgamos a partir daquilo que acreditamos ser bom ou mau, isto é, aquilo que acreditamos poder aumentar ou preservar o nosso esforço:

Com efeito, acima (no escólio da P9) mostramos que não desejamos nada porque o julgamos bom, mas, ao contrário, chamamos bom ao que desejamos; e, conseqüentemente, denominamos mau aquilo a que temos aversão; portanto cada um, por seu afeto, julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo. (SPINOZA, EIII, escol. P39).

Portanto, não há como em Descartes uma anterioridade das ideias em relação aos juízos, pois as ideias ou afetos apresentam-se à consciência como causa primeira e afetam-nos conforme aumentem ou diminuam a nossa potência de existir. Porém, isso não impede que haja volições, apetites ou desejos conflitantes, às vezes até sobre o mesmo objeto: “Homens diferentes podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto, e um só e o mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes”⁴⁰⁵. O fenômeno da *acrasia*, que é a ação que contraria uma primeira decisão, ocorre porque percebemos um conflito entre dois desejos contrários, porém é o apetite prevalente que irá decidir sobre qual se realizará. Espinosa afirma que os homens variam tanto pelo juízo quanto pelo afeto e, por isso, enquanto padecem, mais discrepam do que convêm uns dos outros. A crítica de Espinosa em relação à faculdade como um ente de

⁴⁰⁴ SPINOZA, Op. cit., EIII, P15.

⁴⁰⁵ SPINOZA, EIII, P51.

razão não deixa escapar nem mesmo a natureza do desejo: “Dão-se tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo e, conseqüentemente, de cada afeto que se compõe deles, como a flutuação do ânimo, ou que deles se deriva, como o Amor, o Ódio, a Esperança, o Medo, etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados”⁴⁰⁶. Assim, de cada volição imaginativa ou essência formal segue um afeto de alegria ou tristeza que não é senão a essência objetiva da coisa que nos causa alegria ou tristeza. Lembremos que podemos formar a ideia da ideia, então a ideia dessa essência objetiva não é senão a consciência do apetite/desejo.⁴⁰⁷ Essa consciência do próprio apetite/desejo, enquanto padecemos e eles são conflitantes uns com os outros, leva-nos a imaginar diferentes finalidades a atingir. A consciência do desejo, com ignorância das suas causas, iludi-nos a imaginá-lo como vontade, e ainda, uma faculdade que pode decidir sobre essas diferentes finalidades. Na lógica imaginativa, somos afetados pelas propriedades e ideias gerais que formamos do bem e do mal e que operam como imagens de alegria e tristeza, já que nos esforçamos em persegui-las ou afastá-las:

Ora, como potência de pensar, a mente passa a exercer com as ideias imaginativas sua aptidão espontânea de articular, encadear, relacionar, diferenciar e juntar ideias que, por serem imaginativas, não oferecem à mente as razões do que está articulando, encadeando, relacionando, diferenciando ou unindo. Como consequência, em lugar de entender, a mente passa a fabricar cadeias imaginárias de causas, efeitos e finalidades abstratas com que supre a falta de conhecimento verdadeiro. (CHAUI, 2011, p. 65).

É o que entendemos quando Espinosa denuncia a ilusão do livre-arbítrio⁴⁰⁸ que, como vimos, é consciência de nossos apetites e volições, sem que conheçamos as causas de apetecer e querer. A ignorância da causa do desejo arrasta-nos para as paixões e para a servidão em um mundo fictício, criado imaginativamente.

⁴⁰⁶ Idem, Ibidem, P56.

⁴⁰⁷ Idem, Ibidem, P57 dem.

⁴⁰⁸ Nessa dissertação tivemos o escopo de compreender o fundamento da crítica à ilusão do livre-arbítrio em seu aspecto epistemológico entre a identidade entre ideia e volição. Porém, a ilusão do livre-arbítrio em seu aspecto teológico também é criticado por Espinosa em sua *Correspondência* com Willem Van Blyenbergh nos anos de 1664 a 1665 (cartas 18 a 24 e 27).

Entretanto, vimos que podemos ser causa adequada de nossas ideias, percebendo clara e distintamente os efeitos. Vimos no TIE que Espinosa afirma não haver o que temer quando está presente a atenção, nossa consciência, a ideia da ideia adequada, na formulação do juízo sobre as coisas. Com efeito, de cada volição intelectual ou essência formal segue um afeto de alegria⁴⁰⁹ que é a essência objetiva da ideia. Conforme explica Espinosa: “Além da Alegria e do Desejo que são paixões, dão-se outros afetos de Alegria e de Desejo que são referidos a nós enquanto agimos”⁴¹⁰. A volição de intelecção, ideia da ideia verdadeira, nos permitirá entender qual é a relação ou razão entre a ordem das essências formais das coisas e aquela das essências objetivas ou ideias. Assim, será a volição intelectual que permitirá que separemos a causa externa do afeto que é a condição de formarmos um conceito claro e distinto: “Se afastamos uma comoção do ânimo, ou afeto, do pensamento da causa externa e unirmos a outros pensamentos, então o Amor ou Ódio à causa externa, assim como as flutuações do ânimo que destes se originam, serão destruídos”⁴¹¹. Sabemos que na filosofia de Espinosa, “um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido”⁴¹². Sabemos também que o conhecimento deverá tornar-se afetivo para que possa moderar o poder dos afetos: “O conhecimento do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto”⁴¹³. É por esse motivo que Espinosa afirma não possuímos um império absoluto sobre nossas paixões. Todavia, se não houver conhecimento verdadeiro, graças ao esforço da volição de intelecção, não poderá haver afetividade ativa. Portanto, podemos perceber a necessidade de aperfeiçoamento do intelecto ou vontade ativa no Prefácio da Quinta Parte da *Ética*.

⁴⁰⁹ Cf. Idem, *Ibidem*, P59: “Dentre todos os afetos referidos à Mente enquanto age, não há nenhum senão os referidos à Alegria ou ao Desejo”.

⁴¹⁰ SPINOZA, Op. cit., EIII, P58.

⁴¹¹ Idem, *Ibidem*, EV, PII.

⁴¹² Idem, *Ibidem*, EIV, P7.

⁴¹³ Idem, *Ibidem*, EIV, P14.

Conclusão

Essa dissertação abordou a polêmica envolvendo o conceito de vontade tanto em Descartes quanto em Espinosa. Vimos que a crítica em relação à ideia de faculdade da vontade não elimina a ação humana como esforço de perseverar na existência. De uma maneira geral os comentadores de Espinosa tendem a desviar a atenção em relação a esse conceito. Porém, vimos que a identidade entre a ideia e a volição visa a reforçar a possibilidade de encontrarmos o ponto de ação possível para a formação das ideias adequadas. Apesar do filósofo não utilizar a duplicação entre volição imaginativa e volição intelectual, elas nos serviram para diferenciar as possibilidades de ação humana. Ora, se podemos ser causa adequada de nossas ações para que possamos perceber os efeitos clara e distintamente, é necessário que haja a possibilidade de formação das ideias adequadas. Como vimos, graças à atenção, a mente opera no interior mesmo dessas ideias, através da volição de intelecção que permitirá a criação atenta e concatenada das essências formais das ideias. Tentamos enfatizar que a formação de ideias verdadeiras ou adequadas somente é possível a partir do conhecimento da identidade entre a ideia e a volição. O conjunto dessas volições não é nada menos do que o intelecto que Espinosa identifica com a vontade. Nada mais justo do que tratá-las como volições de intelecção, ao invés de intelecto, que não deixa de ser um ente de razão.

Portanto, o início da liberdade ou da beatitude, entendida como livre necessidade, inicia-se por uma volição de intelecção. Pensamos que a preferência de Espinosa em relação ao conceito de intelecto na parte V da *Ética*, na qual irá deduzir a liberdade humana, ocorre porque a intenção é justamente criticar a faculdade da vontade cartesiana. Esta, como vimos, é definida como um poder absoluto capaz de imperar sobre as paixões e agir sobre o corpo. Então, para evitar confusões, o conceito de vontade é omitido, porém, tentamos destacar que é

imprescindível a existência de volições, pois exprimem o esforço da mente, da qual justamente Espinosa prometeu-nos apresentar todas as propriedades. A vontade está presente na dedução dessas propriedades, pois, além das proposições 48 e 49, o escólio mais longo da *Ética* é dedicado a esclarecer a sua doutrina da vontade.

De toda forma, é importante destacar, nessa polêmica entre Descartes e Espinosa, que, curiosamente, naquela carta a Regius redigida em 1641, citada no primeiro capítulo, Descartes quase chega a admitir a existência de uma certa identidade entre a ideia e a volição:

A intelecção e a volição diferem só como a ação e a paixão da mesma substância. A intelecção, pois, é propriamente a paixão da mente, e a volição a ação da mesma, mas como jamais queremos nada, sem ao mesmo tempo termos a intelecção disso, e também quase nunca entendemos sem ter ao mesmo tempo alguma volição, não é fácil por causa disso distinguir nelas a ação e a paixão. (DESCARTES, *Correspondence*, Carta 300).

Se Descartes chega a pensar que a intelecção, que para ele é um ato de conceber passivo do intelecto, e a volição, como um ato de ação da vontade, são apenas dois aspectos da mesma substância (o homem), então por que ele atribui uma preeminência da vontade em relação ao intelecto? Lívio Teixeira, com o propósito de esclarecer essa diferença, considerando o sentido pejorativo que possui a palavra paixão em relação ao sentido “mais nobre” da ação, característica da vontade, diz que seria insuficiente para Descartes atribuir idêntica importância ao intelecto e à vontade no processo de conhecimento. Por que, então, Descartes não identifica a ideia e a volição no processo de conhecimento?

Trata-se de sua concepção da própria natureza humana, da concepção do espírito como espontaneidade e liberdade que não são limitados de modo algum, nem mesmo pela verdade, porque se a verdade existe, se ela pode ser encontrada isso só se dá por um esforço constante da vontade. (TEIXEIRA, 1990, p. 37).

De fato, a predominância da vontade em Descartes é visível. Provavelmente, por enfatizar esse esforço constante da vontade, a sua filosofia atingiu aquelas contradições assinaladas. Porém, como nos esforçamos por explicitar, Espinosa também não parece querer destituir a natureza humana desse esforço. Aliás, ele define a vontade como o esforço de perseverar na existência enquanto o referimos apenas à mente. Com efeito, as volições de

intelecção tornam-nos causa adequada e as volições de imaginação, causa inadequada das nossas ideias. “O império não é um império da alma sobre o corpo, mas da alma sobre ela própria. A chave da explicação das paixões e do poder da alma sobre elas reside no conhecimento exato da potência da mente, na determinação do que ela pode fazer ou não fazer.”⁴¹⁴ Para Descartes “a essência da vontade é a liberdade”⁴¹⁵, porém ele não conseguiu ultrapassar a contingência da ordem comum da natureza. Em Espinosa, parece-nos que as volições de intelecção mantêm certamente essa essência, ainda que a conquista seja afirmar a sua ordem necessária. Quando atingimos essa ordem, não há possibilidade de contingência, pois compreendemos a necessidade que percorre todos os seres existentes na Natureza. Nesse momento, compreendemos a verdadeira liberdade, a livre necessidade.

De fato, essa livre necessidade produzida pelas volições de intelecção jamais poderá ser atribuída a uma suposta conquista de liberdade de uma faculdade da vontade. Lembremos o gélido, porém, eficiente exemplo da pedra formulado por Espinosa para convencer Schuller de que a imagem da liberdade humana como livre-arbítrio não seria diferente daquela que possuiria essa pedra consciente:

Mas venhamos às outras coisas criadas que, todas, são determinadas a existir e a agir segundo uma maneira precisa e determinada. Para compreendê-lo claramente, tomemos um exemplo muito simples. Uma pedra recebe de uma causa exterior que a impulsiona certa quantidade de movimento, pela qual continuará necessariamente a se mover depois da parada do impulso externo. Esta permanência da pedra no seu movimento é uma obrigação, não porque é necessária, mas porque deve ser definida pelo impulso de causas externas; e o que é verdade quanto à pedra, também é o quanto a todo objeto singular, qualquer que seja sua complexidade e qualquer que seja o número de suas possibilidades: todo objeto singular, com efeito, é necessariamente determinado por alguma causa exterior a existir e a agir segundo uma lei (*modus*) precisa e determinada. Conceba agora, se quiser, que a pedra, enquanto continua a se mover, saiba e pense que faz todo o esforço possível para continuar a se mover. Esta pedra, seguramente, posto que só é consciente de seu esforço e que não é indiferente, acreditará ser livre e só perseverará no seu movimento pela única razão de que o deseja. Tal é esta liberdade humana que todos os homens se vangloriam de ter e que consiste só em que os homens são conscientes de seus desejos e ignorantes das causas que os determinam. (SPINOZA, Carta 58 a Schuller, 1674).

⁴¹⁴ JAQUET, C. Op. cit., p. 62.

⁴¹⁵ GUEROULT, Op. cit., *L'âme*, p. 492.

A consciência de nosso esforço, propriedade da potência do pensamento, produzida pelas ideias/volições imaginativas, já que ignorantes de suas causas, causa-nos essa ilusão. No entanto, a consciência de nosso esforço, produzida pelas volições de intelecção, nos fornece o conhecimento de que agimos por necessidade de nossa própria natureza.⁴¹⁶ Ora, talvez muitos se indignem com as afirmações do filósofo porque não saberíamos como responsabilizar e imputar penas aos crimes horríveis que os homens frequentemente cometem. Se tudo é necessário, se não há espaço para o livre-arbítrio, para a contingência ou o possível, como penalizar os homens pelos seus crimes? Espinosa respondeu a mesma indagação a Schuller em 1674: “Ele declara que sob esse fundamento tudo seria desculpável, eu pergunto: mas por quê? As pessoas más não são menos temíveis, nem menos perigosas, quando elas o são necessariamente”⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Esse debate entre Tschirnhaus, Espinosa e Schuller é analisado detalhadamente por Marilena Chaui: “O importante, aqui, é o deslocamento sofrido pela consciência, isto é, ser consciente de algo não significa conhecer isso de que se tem consciência (pois a mera consciência não é o conhecimento da causa de alguma coisa) e sobretudo ter consciência não significa dispor de poder absoluto de pensamento”. (CHAUÍ, “Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus”. *Revista Discurso*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000, p. 45-80).

⁴¹⁷ SPINOZA, *Correspondência*, Op. cit., carta 58 à G. H. Schuller.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia básica

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.

_____. *Obras escolhidas*. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha, organização; J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg, tradução; Newton Cunha, prefácio e notas. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. *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}.

_____. *Ética*. Trad. e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. *Ouvres*, trad. e notas: Charles Appuhn (nova edição revista e corrigida de acordo com a edição de C. Gebhardt), Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 4 vol.

_____. *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.

_____. *Tratado da reforma do Entendimento: e o caminho para chegar ao verdadeiro conhecimento das coisas*. Trad. Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Tratado Político*. Trad. intr. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Bibliografia de apoio

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Presença, 1986.

_____. *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza, Servitude et liberté selon Spinoza*. Paris: La Table Ronde, 2003.

ARNAULD, A. et NICOLE, P. *La logique ou L'art de penser*. Paris: Flammarion, 1970.

BEYSSADE, M. *Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1979.

BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 1981.

BROCHARD, V. *Do erro*. Coimbra: Editora Atlântida, 1971.

BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BRUNSCHVIG, L. *Spinoza et ses contemporains*. Paris: PUF, 1971.

_____. *La logique de Spinoza*. Revue de Métaphysique et de Morale. Paris: Hachette, 1893.

BUZON, F. / KAMBOUCHNE, D. *Vocabulário de Descartes*. Trad. Claudia Berlinder. Revisão técnica Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

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.

_____. “Imperium ou moderatio?”. In: *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas*, Série 3, vol. 12, nº 1-2, p. 9-43, 2002.

_____. “Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus”. *Revista Discurso*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

CRISTOFOLINI, P. *Spinoza: chemins dans l'Étique*. Trad. Lorand Gaspar. Paris: PUF, 1998.

CURLEY, E. M. *Behind the geometrical method*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

DELBOS, V. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, reedição: Groupe de Recherches Spinozistes, Lille, Presses Universitaires de la Sorbonne, 1990.

_____. *Le spinozisme*. Paris: J. Vrin, 1926.

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Ed. de Minuit, 1968.

_____. *Spinoza – Philosophie Pratique*. Paris: Ed. de Minuit, 1981.

FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.

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

GLEIZER, M. A. *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

GUEROULT, M. *Spinoza: l'âme*, vol. 2, Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

_____. *Spinoza: Dieu*, vol. 1, Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

_____. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier-Montaigne, 1953.

JACQUET, C. *A unidade do corpo e da mente : Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. "L'erreur dans les Principes de la Philosophie de Descartes de Spinoza, I, XV". In : *Analytica*. Rio de Janeiro: vol. 13, nº 2, 2009, p. 13-27.

JOLIVET, Régis. *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1961.

JOLLEY, N. *The light of the soul - theories of ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. New York: Oxford University Press, 1990.

KOYRE, A. *Le chien animal aboyant et le chien constellation céleste*, in *Revue de métaphysique et Morale*, 1950.

LANDIM filho, R. F. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LAURENS, HANNAH. "Finite in Infinity: Spinoza's conception of human freedom explained through his metaphysics". In. *Stance*, volume 5, 2012, p. 97-109.

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

_____. "Duas traduções e um argumento: o 'sonho' do livre-arbítrio segundo Espinosa". In: *Ética, política e esclarecimento público: ensaios em homenagem a Nelson Boeira*. Org. Fonseca, A. C. da Costa e, Pohlmann, E. A. , Goldmeier, G., Porto Alegre, 2012.

MACHEREY, P. *Introduction à l'Étique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*. Paris: PUF, 1995.

MARCONDES, D. “Juízo, suspensão do juízo e filosofia cética”. In: *Sképsis*, ano 1, nº 1, ANPOF, 2007.

MARION, J. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1975.

MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Edition de Minuit, 1988.

_____. *Idée, Idée d'idée et certitude*, in Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et documents nº 2, P. U. F., Paris: 1989.

_____. *Pourquoi le TIE est-il inachevé?*, in Revue de Sciences Philosophiques e théologiques, Paris: 1987.

MIGNINI, F. “Impuissance humaine et puissance de la raison”. In : *Spinoza : puissance et impuissance de la raison*. Coordonné par Christian Lazzeri. Paris: PUF, 1999.

OLIVA, L. C. G. “A noção de contemplação no livro II da Ética de Espinosa”. In: *Cadernos espinosanos*, vol. XIX, São Paulo, 2008.

_____. “Da independência dos atributos à ordenação das coisas”. In: *Revista Conatus*, vol. 5, nº 9, 2011.

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.

RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. Trad. Claudia Berliner; revisão técnica Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

REZENDE, Cristiano Novaes de. *Intellectus Fabrica*, Tese defendida no Departamento de Filosofia da USP, 2009.

_____. “A ordem que naturalmente temos”. In: *Cadernos espinosanos*, vol. XI, São Paulo, 2004.

_____. “Os perigos da razão segundo Espinosa: A inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto”. In: *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas*, Série 3, vol. 14, nº 1, p. 59-118, 2004.

ROCHA, E. M. “Conhecimento do intelecto: argumento do *cogito*, mesma cera e homens verdadeiros”. In: *Discurso*, nº 38, São Paulo: Alameda, 2008, p. 32-59.

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

_____. “Teoria das ideias no sistema cartesiano: A questão da fundamentação do conhecimento”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 6, nº 2, 2002, p. 11-32.

RODIS-LEWIS, G. *Descartes: a biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

ROUSSET, Bernard. *Traité de la Reforme de l'Entendiment. Spinoza*, établissement du texte, traduction, introduction et commentaires. Paris: J. Vrin, 1992.

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

SILVA, F. L. e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

SIWEK, PAUL. “Le libre arbitre d’après Spinoza”. In. *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 45, N° 8, 1947, p. 339-354.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o problema da abstração em Espinosa*. São Paulo: Edunesp, 2004.

_____. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

VOELKE, André-Jean. *L’idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973.

ZINGANO, M. “Deliberação e vontade em Aristóteles” in *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.