

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

MOYSÉS FLORIANO MACHADO-FILHO

NARRAÇÕES DA NATUREZA
A CONCEPÇÃO ESPINOSISTA DA VERDADE
NO *TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE*

São Paulo

2007

MOYSÉS FLORIANO MACHADO-FILHO

NARRAÇÕES DA NATUREZA

A CONCEPÇÃO ESPINOSISTA DA VERDADE

NO TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE

Tese 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, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Henrique Lopes dos Santos, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

São Paulo

2007

Para Samuel, Sarah e Bulcão

AGRADECIMENTOS

Agradeço antecipadamente aos Professores membros da banca pela leitura deste trabalho, bem como por suas críticas e comentários.

Ao Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura e ao Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano pela participação, críticas e sugestões na banca de qualificação.

Aos meus grandes amigos Marcos Bulcão Nascimento, Pablo Zunino, Márcia Rodriguez Christian Werner e Marta Pimentel, que tive a felicidade de conhecer. Aos caríssimos amigos Enéias Forlin, Lúcia Correa e Maria Lúcia Cacciola pelos momentos felizes partilhados e por tudo que me ensinam. Aos muitíssimo queridos amigos Rinaldo Dias, Marcelo Ayres e Renata Franco Perpétuo, Maurício Baraças, Cristiano Rezende, Mariana Duarte, Ericka Werner, Olda e Beatriz Andrezza, Lilia, Luiz e Gustavo Inserra, com os quais é sempre uma grande alegria estar próximo. Ao Renzo, Soraia e Murilo Vicentini, pelo exemplo de magnanimidade. Aos meus caríssimos amigos Adriano Aprigliano e Fernando Dias Andrade dedico um agradecimento especial.

A Sarah Elisabeth Floriano Machado, por todo seu apoio, delicadeza e sensibilidade.

A Samuel Antenor, pelo companheirismo, amizade e apoio incondicionais.

A Luciana, Maria Helena, Roseli, pelo apoio, atenção e imensa gentileza. Ao Rubén, pela gentileza, o apoio e atenção. A Verônica e Geni dedico um agradecimento especial.

A grande amiga Marie Márcia Pedroso, para quem jamais é possível agradecer o suficiente, dedico um muito especial agradecimento e a expressão de todo o meu afeto.

A Maria Augusta Puhlman Di Girolamo, para quem dedico minha gratidão eterna.

Por fim, mas não por último, quero agradecer ao amigo e orientador, Prof. Dr. Luiz Henrique Lopes dos Santos por tudo, por sua amizade, dedicada orientação, críticas e sugestões, por me esclarecer com conselhos sempre oportunos e por tornar o período de realização de um trabalho um agradável exercício de reflexão filosófica, pois, conforme ele mesmo sintetiza, a orientação acontece sob um certo aspecto de eternidade.

À Fapesp, pelo apoio concedido à pesquisa de mais este trabalho.

Índice

RESUMO	7
ABSTRACT	8
LISTA DE ABREVIACÕES DAS OBRAS CITADAS	9
EPIGRAFE.	10
PREFÁCIO	11
A CONCEPÇÃO ESPINOSISTA DA VERDADE	15
INTRODUÇÃO	15
PARTE I	20
CAPÍTULO I – OS INTERVALOS INTERMITENTES DE ASSÍDUA MEDITAÇÃO	20
PRELIMINARES	20
§ 1. A ORDEM E A INSTITUIÇÃO DA VIDA COMUM E A EXPERIÊNCIA INTELECTUAL	21
§ 2. A RAZÃO, O INTELLECTO E AS IDÉIAS INTERMITENTES DE UMA NOVA ORDEM	28
§ 3. A ASSÍDUA MEDITAÇÃO E A NOVA INSTITUIÇÃO	33
§ 4. INVESTIGAÇÃO PARADIGMÁTICA <i>VERSUS</i> HISTÓRIA EXEMPLAR	38
§ 5. OS LIMITES DO PODER DA RAZÃO CONTRA A FORÇA DOS AFETOS	41
§ 6. A UNIVERSALIDADE DO CONHECIMENTO E O AMOR OU DESEJO DE CONHECER	46
§ 7. A NATUREZA HUMANA MUITO MAIS FIRME OU PERFEITA	49
§ 8. AS NOTAS CARACTERÍSTICAS DO AMOR OU DESEJO DE CONHECER	53
§ 9. O BEM VERDADEIRO	60
CONCLUSÃO	63
CAPÍTULO II – A UNIÃO DA MENTE COM TODA A NATUREZA	66
PRELIMINARES	66
§ 1. A ORDEM QUE NATURALMENTE TEMOS E A NECESSIDADE DA ORDEM DA NATUREZA	67
§ 2. A NATUREZA COMO A DESPERSONALIZAÇÃO DE DEUS	72
CONCLUSÃO	77

PARTE II	79
CAPÍTULO III – OS MODOS DE PERCEPÇÃO EM RELAÇÃO À ATIVIDADE DA MENTE	79
PRELIMINARES	79
§ 1. O AFASTAMENTO DO PRIMEIRO PAR DOS MODOS DE PERCEPÇÃO	80
§ 2. A HARMONIA ENTRE O TERCEIRO E O QUARTO MODOS DE PERCEPÇÃO	84
CONCLUSÃO	92
CAPÍTULO IV – A ORDEM DO CONHECIMENTO COMO A MESMA ORDEM DA CAUSALIDADE NECESSÁRIA	95
PRELIMINARES	95
§ 1. O INTELECTO ESPINOSISTA <i>VERSUS</i> VONTADE INDETERMINADA	97
§ 2. A VERDADEIRA CIÊNCIA PROCEDE DA CAUSA PARA OS EFEITOS	109
CONCLUSÃO	116
PARTE III	119
CAPÍTULO V – A CONCEPÇÃO ESPINOSISTA DA VERDADE	119
PRELIMINARES	119
§ 1. A REALIDADE E INTELIGIBILIDADE DAS IDÉIAS	120
§ 2. OS PRIMEIROS ELEMENTOS E O MÉTODO PERFEITÍSSIMO	126
§ 3. LÓGICA DO CONCEITO, MATEMÁTICA E ONTOLOGIA	135
§ 4. NARRAÇÕES DA NATUREZA, A NORMA DA VERDADE E A IDÉIA DE SI	144
CONCLUSÃO	156
BIBLIOGRAFIA	159

RESUMO

MACHADO-FILHO. M.F. **Narrações da Natureza – A concepção espinosista da verdade no *Tractatus de Intellectus Emendatione*** . 2007. 164 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

O objetivo deste trabalho é o exame da concepção espinosista da verdade, com ênfase no *Tractatus de intellectus emendatione* (TIE). Para tanto, empreendemos a análise da teoria das idéias, presente nesse texto, em um cotejo com as demais obras do autor. Apesar disso, privilegiamos o TIE dentre as demais, com o propósito de mostrar que essa obra não é uma fase superada. Com efeito, tem-se considerado o TIE como um fracasso de Espinosa pelo fato de o filósofo não ter conseguido nele elaborar a definição do intelecto. Entretanto, o que pretendemos mostrar é que, mesmo se não inteiramente explicitada, a definição do intelecto pode ser ali encontrada e que, portanto, a tradicional interpretação dos editores e comentadores — apesar de longamente endossada — está equivocada. De fato, tornou-se uma convenção dizer que o TIE não possui uma densa articulação com o sistema espinosista. Mostraremos, ao contrario, que ela não apenas existe, mas pode ser perfeitamente comprovada.

Palavras-chave: Espinosa, idéias, verdade, intelecto, mente.

ABSTRACT

MACHADO-FILHO. M.F. **Natural narratives – The Spinozan conception of truth in the *Tractatus de Intellectus Emendatione***. 2007. 164 p. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

The objective of this work is to investigate the Spinozan concept of truth, with emphasis on the *Tractatus de intellectus emendatione* (TIE). In order to do so, we have analysed his theory of ideas, presented in this text, in close comparison with that presented in the rest of Spinoza's work. Despite this, we have given pride of place to the TIE over the rest, with the firm purpose of showing that this work is not merely a passing phase. In effect, the TIE has been considered, over the years, a Spinoza failure for its (apparent) lack of elaboration of the definition of the intellect. However, what we intend to do is to show that, even if not in an explicit way, the definition of the intellect is there and, therefore, that the editors' and commentators' traditional interpretation — despite its being amply endorsed — is wrong. In fact, it has become conventional to say that the TIE does not articulate easily with the core of Spinoza's system. It is our purpose, nonetheless, to show that not only does this articulation exist, but also that it can be thoroughly and consistently supported.

Key-words: Spinoza, ideas, truth, intellect, mind.

LISTA DE ABREVIACÕES DAS OBRAS CITADAS

A obra de Espinosa será citada conforme a edição de C. Gebhardt e as siglas utilizadas serão:

Spinoza Opera Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4 vols. Seguida da indicação do volume em algarismo romano e da(s) página(s) em arábico: G II, pp. 123-4.

As obras de Espinosa serão citadas seguidas das siglas e abreviaturas, indicadas da edição Gebhardt:

CM *Cogitata metaphysica (Pensamentos Metafísicos)*. As partes serão indicadas em algarismos romanos, seguidas do número dos capítulos em arábicos: CM, I, 2; II, 3, etc.

E *Ethica*, G II. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925; 2. Auflage (1972), 4 vols. Nas citações serão mencionadas apenas a inicial da obra em maiúscula: a letra E, com as partes indicadas em algarismos romanos (E I até E V); em arábicos, seguidos de abreviaturas, as definições (E III, def. 2) e suas explicações (E II, 4 def., expl.), os axiomas (E I, ax. 1) os enunciados das proposições (E V, P 27), as demonstrações (E IV, P 44 dem.), os corolários (E III, P 40, cor. 1), os escólios (E II, P 23 esc.), os lemas (E II, lema 7), os postulados (E III, post. 1) e os prefácios das partes (E II, Pref.), seguidos da inicial G, da edição Gebhardt, e dos algarismos romanos correspondentes ao volume em que esta obra se encontra, ou seja, II, e dos números em arábicos da página.

Ep. *Epistolae (Cartas)*. Numeração de acordo com a edição Gebhardt, G IV.

KV *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand (Breve Tratado sobre Deus, o Homem e sua Felicidade)*. Em algarismos romanos serão indicadas as partes, em arábicos os capítulos e, por último, os parágrafos: KV, I, 1 (2); indica-se em ordinal os diálogos: KV, I, 2, 1º dial.

PPC *Renati Des Cartes principiorum philosophiae (Princípios da Filosofia Cartesiana)*. Algarismos romanos indicam as partes, e tal como na *Ética*, em

arábicos seguidos de abreviaturas, as definições, axiomas, proposições, demonstrações, corolários e escólios: PPC, I, P2; II, P3 *dem.*, etc.

TIE *Tractatus de intellectus emendatione (Tratado da Emenda do Intelecto)*. A numeração dos parágrafos, estabelecida por Carl Hermann Bruder (1843-46), não está na edição Gebhardt, mas é amplamente utilizada pelas edições e traduções: TIE, §12.

TP *Tractatus politicus (Tratado Político)*. Algarismos árabicos indicam o capítulo, seguido no número do parágrafo: TP, 1, § 2.

TTP *Tractatus theologico-politicus (Tratado Teológico-Político)*. Algarismos árabicos indicam os capítulos: TTP, 7.

Tratado da Correção do Intelecto. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo, Abril Cultural, 1ª ed. 1972, 2ª ed. 1979 (Coleção “Os Pensadores”).

Ética. Introdução de Joaquim de Carvalho. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, etc. Lisboa, Relógio d’Água, 1992.

Ética. Edición y Traducción de Atilano Dominguez. Madrid. Editorial Trotta. 2000.

Pensamentos Metafísicos. Tradução e notas de Marilena Chaui. São Paulo, Abril Cultural, 1ª ed. 1972, 2ª ed. 1979 (Coleção “Os Pensadores”).

Principios de la Filosofía Cartesiana. Pensamientos Metafísicos. Introducción, traducción y notas de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 1988 (incluindo TIE).

Tratado Teológico-Político. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

Com efeito, enquanto *inteligimos*, não podemos desejar senão aquilo que é *necessário*, nem descansar em absoluto senão com o *verdadeiro*; e, por conseguinte, enquanto inteligimos corretamente estas coisas, o *conatus* da melhor parte de nós *convém* com a *ordem da Natureza inteira*.

Ethica IV, Cap. 32.
Spinoza Opera, G II, p. 276. l. 15-21.

PREFÁCIO

Este trabalho investiga a concepção espinosista da verdade, tomando como base o *Tratado da emenda do intelecto*¹. Para tanto, é feita uma análise acerca dos principais aspectos da teoria das idéias, presente nessa obra de Espinosa. Esta investigação encontra sua justificativa não apenas no enfoque privilegiado, conferido ao opúsculo de Espinosa, mas também na nova hipótese que dele é aqui elaborada.

Julgamos, em primeiro lugar, que o autor não abandona suas principais concepções, apresentadas nesse texto inacabado. Acrescente-se a isso que essa obra não partilha a lógica proposicional, mas situa-se, segundo o Prof. Dr. Luiz Henrique Lopes dos Santos, em um ambiente ideísta, da lógica do conceito. Isso posto, este trabalho pretende examinar as razões pelas quais são tomadas as decisões conceituais no âmbito do TIE, e em que contexto ele está situado. Consideramos que, apesar de ainda navegar em águas cartesianas, o TIE é uma embarcação essencialmente espinosista e, nesse sentido, ela segue contra a corrente. Eis por que, ao utilizar a lógica do conceito e não a lógica proposicional, Espinosa pode abrir mão das noções de representação, correspondência e de critério de verdade, caras à tradição e a Descartes.

Em segundo lugar, creditamos a maior dificuldade de sua leitura, assumida por todos que por ele se interessam, ao fato de lhe serem exigidas algumas formulações conceituais que não estão marcadamente presentes no projeto da emenda do intelecto. O filósofo não faz, por exemplo, uma detalhada exposição conceitual, no TIE, acerca do corpo e da Extensão, mas das idéias e do Pensamento. Eis por que este trabalho confere ênfase, em um primeiro momento, apenas à mente, deixando de lado o corpo, fundamentado no que Espinosa designa como o intelecto em si considerado (*intellectum in se spectatum*, TIE, § 82, p. 31, l. 19), isso para aqui mencionar uma só ocasião em que tal procedimento é explicitado.

¹ Spinoza Opera, *Tractatus de intellectus emendatione*, G II. Doravante para nos referirmos à obra usaremos com muita frequência apenas *De Emendatione*, ou simplesmente a sigla TIE. A letra “G” designa: Spinoza Opera, que abreviaremos apenas SO. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925; 2. Auflage (1972), 4 vols. A indicação das notas será feita com a letra G, significando edição Gebhardt, seguida da indicação do volume em algarismo romano e da página em arábico: G II, p. 1, 2, 3 etc. A convenção adotada aqui será a citação do texto do Tratado, seguido da sigla TIE e do número do parágrafo. Essa numeração dos parágrafos, utilizada por quase todos, não é de Espinosa, mas foi estabelecida, em 1843, por Carl Hermann Bruder.

Por um lado, a adoção desse procedimento, que destacamos como um recurso epistêmico — estabelecido pelo próprio filósofo —, tem como benefício a possibilidade de considerar, de modo específico, a mente e aquilo que está em seu poder absoluto, ou seja, as idéias. Nesta caracterização, seguimos as indicações de Espinosa na *Carta 37*, que é o programa do TIE, explicado ao correspondente e amigo, Bouwmeester. Todavia, em um segundo momento, destaca-se que, em função daquele recurso epistêmico, não se encontrará, neste trabalho, o menor respaldo para se concluir que a mente, de fato, existe sem o corpo ou que poderia sem ele ser concebida. Ela não é, de modo algum, concebida sem o corpo, mas apenas considerada nela mesma.

Por outro lado, a interpretação habitual opera sempre com as presenças simultâneas da mente e do corpo, pois entende-se que, de outra maneira, seria impossível a articulação dos conceitos constantes no sistema espinosista. Neste trabalho é assumido precisamente o desafio de mostrar que o intelecto precisa ser considerado nele mesmo, tal como adverte Espinosa, na *Carta 37* e em várias das principais teses do TIE. A análise que empreendemos não julga que o corpo não existe, mas o deixa de lado até que seja possível que o intelecto dele formule uma idéia clara e distinta.

De fato, não existe erro ao se tomar como regra o preceito espinosista da Proposição 13 da Parte II da *Ética*, que assinala que “o objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e não outra coisa”². Também não há erro algum ao se acrescentar à interpretação aquilo que o próprio Espinosa formula sob o conceito de *conatus* ou esforço de perseverar na existência. Esse é o conceito pelo qual o filósofo diz que “o primeiro e principal efeito de nossa mente é um esforço para afirmar a existência do nosso corpo”³.

Entretanto, Espinosa apresenta uma proposta no TIE, na qual a mente deve realizar uma distinção tão rigorosa entre a imaginação e o intelecto, a ponto de se chegar “só ao conhecimento do entendimento puro, de sua natureza e suas leis”⁴. Nesse sentido, a proposta nuclear do TIE parece entrar em rota de colisão com as principais teses de sua

² (*Objectum ideae humanam Mentem constituentis est Corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud*). SO, G II, E II, P. 13, p. 52, l. 2-3. Trad. A Domínguez (2000), p. 87.

³ (*Primum, & praecipuum nostrae Mentis conatus est, Corporis nostri existentiam affirmare*). SO, G II, E III, P. 10, dem., p. 104. l. 19-20. Trad. A Domínguez (2000), p. 134.

⁴ (*Vera Methodus, et in quo maxime consistat; nempe in sola puri intellectus cognitione, ejusque naturae, & legum, quae ut acquiratur*). SO, G IV, *Epistolae (Carta 37)*, pp. 188-189, (l. 34 ss). Trad. A. Domínguez, pp. 256-257.

obra magna, a *Ética*. Em outras palavras, não é visível, à primeira vista, como seria possível distinguir intelecto e imaginação, chegando-se apenas ao entendimento puro, e, não obstante, realizar a afirmação do corpo existente em ato, uma vez que a presença dele envolve a imaginação, de maneira imprescindível. Desta forma, o TIE poderia conter, em seu núcleo, um impasse que o levaria a ser considerado uma fase superada de Espinosa, talvez não tanto pelo consenso em torno de o opúsculo não apresentar a definição explícita do intelecto, mas porque nele haveria uma concepção da mente que entraria em contradição com a da *Ética*.

Quando se lê o TIE é quase impossível não associá-lo ao *Discurso do Método* ou às *Meditações*, ou seja, é muito difícil não percebê-lo no horizonte cartesiano. Porém, é preciso identificar as diferenças que existem entre essas obras. Espinosa não considera que Descartes tenha efetivado uma distinção suficientemente rigorosa entre intelecto e imaginação, e isso em função de ele utilizar recursos que dependem desta última, a saber, as hipóteses do sonho e do deus enganador ou gênio maligno.

Por esse motivo, o TIE esteia-se em uma base matemática, até mesmo no inusitado de quando é preciso formular hipóteses, evitando lançar mão do recurso à imaginação. Contudo, no momento em que o filósofo se depara com a situação na qual a mente deve realizar a afirmação de um objeto existente em ato, surge um problema conceitual de grandes proporções. Nesse caso, ou Espinosa, além de excelente filósofo, é também um lógico exímio, ou é preciso reconhecer que ele falhou e a obra está condenada diante do impasse a que ele próprio a conduziu, quando não preservou nenhuma margem à imaginação e ao corpo, que poderiam ser suas rotas de fuga desse dilema.

Ao nos depararmos com dificuldades dessas proporções, somos naturalmente levados a tratá-las sob o registro ou da interpretação que julga a obra como sendo um texto de juventude, ou da que julga que existe uma versão ainda incompleta de um conceito, presente apenas sob uma versão frágil e, assim, nos desvencilhamos do impasse. Ora, ocorre que nenhuma das duas soluções convencionais ao impasse do TIE nos parece satisfatória; de algum modo elas parecem querer como que livrar-se muito rapidamente do problema em questão: isto é, não vendo solução para o problema que traz o texto, opta-se antes por desqualificá-lo, tanto numa quanto noutra versão.

O que tentaremos mostrar, porém, é que não é preciso recorrer a algo tão ao alcance da mão como a ‘solução via demérito’. O que faremos, ao contrário, é apresentar

uma interpretação que resgata a força e a coerência do TIE tanto do ponto de vista interno da referida obra quanto de sua articulação em relação aos demais textos espinosistas.

Nesta investigação, assim, não utilizaremos nenhuma daquelas duas soluções, mas admitiremos que o filósofo poderia lançar mão da versão mais forte e precisa de seu conceito de *conatus*, como afirmação de uma coisa existente em ato. Ainda que não a apresente explicitamente no TIE⁵, as demais indicações do texto permitem perceber que este conceito — mesmo sem ser claramente definido — tal como o filósofo não define o intelecto — está subjacente e não entra em contradição com as demais concepções espinosistas, mas, ao contrário, está com elas em harmonia.

Além disso, em virtude do escopo matemático do método proposto no TIE, julgamos que Espinosa poderia e, inclusive, deveria mesmo utilizar a versão mais forte e precisa que já possuísse do *conatus*, caso considerasse necessário fazê-lo, uma vez que é preciso resolver isso no interior de uma teoria que considera a realidade submetida à inteligibilidade plena.

* * *

⁵ Existe apenas, no sétimo parágrafo, uma breve menção acerca dele (*nostrum esse conservandum* — conservar o nosso ser). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

A CONCEPÇÃO ESPINOSISTA DA VERDADE

INTRODUÇÃO

As críticas ao *Tractatus de intellectus emendatione* podem ser resumidas nas seguintes palavras: o projeto da emenda do intelecto deveria ser visto como uma fase superada⁶. Essa não é uma afirmação gratuita, principalmente quando se considera que “sua leitura resulta talvez a mais difícil de todas as obras de Espinosa, não apenas pela densidade do conteúdo, mas também porque sua estrutura não parece clara”⁷.

Não concordamos, porém, com as interpretações que vêem o opúsculo espinosista como uma fase superada. Compartilhamos, antes, a concepção do Professor Luiz Henrique Lopes dos Santos, que afirma que o TIE opera não com a lógica proposicional, mas com a lógica do conceito, sendo que as análises a respeito da verdade e da falsidade, apresentadas no *De emendatione*, são a contraface mesma de outros dois conceitos-chave na filosofia plena do autor, a *Ethica*⁸, a saber, a necessidade e a contingência.

O foco desta investigação é analisar o conteúdo e a estrutura dessa que é conhecida como uma das primeiras obras de Espinosa. Este objetivo tem por fio condutor as concepções de idéia e de verdade do filósofo, articuladas a outras noções fundamentais, tais como ordem e participação. Nesse sentido, nossos propósitos nos conduzem à análise completa do opúsculo e, por isso, o percorremos desde o Prólogo, que

⁶ “la dottrina (...) che nella *Korte Verhandeling* e nell’ *Ethica* a tal punto diverge dalle posizione del trattato sul metodo, da costituire con evidenza la crisi e il superamento”. Mignini, F., “Nuovi contributi per la datazione e l’interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione*”, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napolis, Bibliopolis, (1985), p. 516.

⁷ Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*. Introd., trad., notas e índices de A. Domínguez (1988b), p. 18. Domínguez, na verdade, tem opinião semelhante à de Koyré a respeito da obra, sobre a qual este último já havia dito o seguinte: “o opúsculo que contém ‘a lógica de Espinosa’, partilha com as *Regras para a direção do espírito* – das quais o primeiro foi muitas vezes aproximado – a desventura de ter ficado inacabado. Isso em nada diminui seu valor, nem seu interesse, mas torna seu estudo tão difícil como instrutivo”. Koyré, A. *Spinoza, Traité de la réforme de l’entendement*, Paris, Vrin, 1994, p. IX.

⁸ *Ethica*, G II. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925; 2. Auflage (1972), 4 vols. Nas citações serão mencionadas apenas a inicial da obra em maiúscula: a letra E, com as partes indicadas em algarismos romanos (E I até E V); em arábicos, seguidos de abreviaturas, as definições (E III, def. 2) e suas explicações (E II, 4 def., expl.), os axiomas (E I, ax. 1) os enunciados das proposições (E V, P 27), as demonstrações (E IV, P 44 dem.), os corolários (E III, P 40, cor. 1), os escólios (E II, P 23 esc.), os lemas (E II, lema 7), os postulados (E III, post. 1) e os prefácios das partes (E II, Pref.), seguidos da inicial G, da edição Gebhardt, e dos algarismos romanos correspondentes ao volume em que esta obra se encontra, ou seja, II, e dos números em arábicos da página.

já foi nosso objeto de estudo no mestrado. Desta vez, trazemos como apoio para analisá-lo os *Diálogos de amor*, de Léon Hebreo. Consideramos isso necessário porque existiam aspectos a serem explicados e, em geral, os comentadores abordam essa parte do TIE como algo independente do corpo do texto e, portanto, como não filosófica. Essa concepção tradicional deve-se ao fato de se julgar que o Prológo do TIE tem seu ponto de partida na experiência sensível, com o que não concordamos.

A hipótese que apresentamos é a de que o TIE se abre com uma narrativa em que se dá voz diretamente à Razão, enquanto personagem, pois julgamos que, desde a abertura do opúsculo, aspectos centrais da doutrina espinosista o permeiam. Embora Espinosa discorde de Descartes quanto às principais teses propostas nessa obra inicial, a trajetória que percebemos sendo percorrida é a do espírito humano.

Porém, evidentemente, Espinosa não começa duvidando da existência do mundo exterior, de seu próprio corpo, das verdades matemáticas e até mesmo de Deus. Ele também não começa por uma suspensão de juízo acerca dessas coisas. O projeto espinosista consiste em não permitir nenhuma interferência da imaginação durante toda a investigação. Eis o motivo pelo qual Espinosa, por assim dizer, encontra-se impedido de lançar mão disso que Descartes designou como hipóteses, mas que ele designa como ficções, pois não são idéias que pudessem ser formuladas sem a presença da imaginação. Dizendo as coisas dessa forma, parece que se pensa que Descartes comete erros graves e que Espinosa surge para corrigi-los. Não é bem assim. Ambos possuem teorias consistentes e, na realidade, Descartes é um dos grandes inspiradores de Espinosa, se não for o maior dentre todos. Além disso, a teoria cartesiana da verdade é uma das mais complexas doutrinas já formuladas acerca do assunto.

A inovação que pretendemos apresentar com a abordagem que fazemos das páginas iniciais do TIE não é senão mostrar que a vida comum não é impermeável às idéias da Razão e do Intelecto, e que, aliás, a mente as percebe como a muitas outras coisas com as quais se relaciona. O que procuramos salientar é que essas idéias se manifestam apenas de maneira intermitente e que necessitam ser ordenadas como pensamento concatenado, valendo-se da meditação assídua para se conseguir isso.

Consideramos o Prólogo encerrado quando a mente concebe a idéia de união com toda a Natureza. A partir disso, Espinosa estabelece as regras de vida, que possuem notas das que Descartes também formula. Mas o que é mais relevante da concepção da

união da mente com toda a Natureza, é que, de posse dessa idéia, a mente descobre a ordem que naturalmente temos. Essa idéia de ordem natural irá funcionar como a viga mestra de todo o TIE, pois, a seguir, não é senão ela que determina que a mente organize e classifique as idéias sob o formato célebre do quadro de todos os modos de percepção. Isso ocorre porque são as idéias mesmas que ou afirmam ou negam algo em nós, e não o contrário. A idéia de união da mente com toda a Natureza anuncia um dos conceitos mais importantes do espinosismo, a saber, a imanência.

Detemos a análise nesse quadro e realizamos um cotejo de alguns de seus principais conceitos com outras obras de Espinosa e com a *Lógica de Port-Royal*. Em pleno núcleo da lógica do conceito, é possível verificar quais são os pressupostos e formulações com os quais Espinosa opera. Observamos, por exemplo, o afastamento que ele faz do primeiro par de modos de percepção, indicando que não irá ter o corpo como centro da investigação no TIE. Enquanto o terceiro e quarto modos são mantidos como as ferramentas com as quais será empreendido o exame de todas as idéias, por isso, Espinosa assinala a harmonia que deve haver entre a razão e o intelecto. Não partilhamos, pois, das interpretações que vieram sendo consolidadas nos séculos seguintes, procurando destituir a razão de seus privilégios, mas, ao contrário, lhe conferimos todos os que Espinosa permite. Consideramos que a razão não é vilã quanto a nenhum dos problemas que o TIE enfrenta e também não há nenhum vilão. O único preceito que o filósofo determina é que se faça uma rigorosa distinção entre imaginação e intelecção.

A seguir, buscamos examinar a não menos complexa condição do intelecto na mente. Eis o motivo pelo qual julgamos necessário seguir à risca a advertência de Espinosa a Bowmeester, na *Carta 37*. Nessa parte da investigação, procuramos mostrar qual é a formulação de Espinosa para o problema da idéia de vontade livre ou indeterminada. Descartes, por seu turno, considera o entendimento a ela submetido. Mas Espinosa sequer concede estatuto ontológico à idéia de vontade livre. De qualquer modo, resta o problema de descobrir com o que se vincula o intelecto na mente humana, já que nada existe que não tenha relação com outra coisa pela qual ou é produzido ou a produz. Com esse preceito espinosista, procuramos analisar o intelecto que, evidentemente, não poderia existir sem causa, mas também não poderia ser causa de si, e tampouco afirmar a idéia de seu corpo existente em ato sem dele ter uma idéia clara e distinta. Percebemos

que esse é, na verdade, um dos problemas centrais do TIE, que buscamos examinar em uma articulação com a *Ética*, posto que, nela, este conceito está plenamente formulado.

Por fim, a análise chega ao núcleo do TIE, no qual encontra-se a noção de método e o cerne da concepção espinosista da verdade. Articulando lógica do conceito e ontologia, em sua primeira distinção entre as idéias puramente inteligíveis, Espinosa já determina a completa inteligibilidade de toda a realidade.

Com essa identificação, ele simultaneamente dispensa as noções de representação, correspondência e critério de verdade, pois a verdade é norma de si mesma, tendo como paradigma a matemática. Espinosa também realiza uma análise muito sucinta de todas as demais idéias falsas, fictícias e duvidosas. A análise que ele dedica a esta última contém uma resposta ao ceticismo, na qual, menos do que um silêncio diante do cético, na verdade, o filósofo o arremessa em direção à quietude almejada.

A dúvida será destituída de estatuto ontológico e não passará de uma relação entre idéias que, de fato, existem. A investigação se segue com Espinosa estabelecendo uma articulação entre lógica, ontologia e matemática para o avanço do conhecimento, com isso ele não deixa margem para as idéias fictícias iniciarem comércio com a imaginação. Já a idéia falsa também será tratada nesse ambiente ideísta da lógica do conceito, estipulando-se, em articulação com a ontologia, que elas não são, de fato, idéias em sentido pleno, mas coisas mutiladas e truncadas que possuímos na mente, porque somos parte da Natureza e nosso intelecto não tem um poder que se estende ao infinito.

E, apesar do consenso quanto ao fato de que a mente deve refletir acerca da idéia do Ser perfeitíssimo, a interpretação que apresentamos não a trata como uma idéia a que se possa chegar na mesma seqüência em que o texto está redigido. Nesse sentido, localizamos aquilo que o filósofo estipula como o que se deve investigar antes de outra coisa, ou seja, as idéias pelas quais a razão pode chegar ao que Espinosa designa como os *primeiros elementos*. Somente por meio deles se pode chegar à idéia do Ser perfeitíssimo, ocasião em que o método também se torna perfeitíssimo.

Os primeiros elementos são os atributos divinos eternos e infinitos, inscritos como códigos na mente humana. Não obstante, a mente encontra-se diante de um impasse, pois, mesmo de posse das idéias absolutas dos primeiros elementos e após chegar à idéia do Ser perfeitíssimo, ela constata que, no plano do infinito, todas as coisas

são eternas, não existindo antes nem depois, sendo, por isso, praticamente impossível descer à série das coisas singulares existentes em ato. Apesar disso, o prosseguimento da análise revelará que as idéias das afecções ou modos também estão inscritas como idéias inatas na mente humana. A partir deles, a razão pode trabalhar com as noções de leis universais, para que a mente entenda a inteligibilidade de toda a realidade, que o intelecto concebe como verdades eternas. É apenas nessa medida que a mente pode conceber a idéia verdadeira de si, ou seja, enquanto investiga, pois, se, de um lado, nela mesma, a mente não é senão atividade, de outro, as idéias não são outra coisa senão narrações da natureza na mente.

* * *

PARTE I
CAPÍTULO I

OS INTERVALOS INTERMITENTES DE ASSÍDUA MEDITAÇÃO

PRELIMINARES

Desde a abertura do *De emendatione*, é afirmado que todas as coisas que existem “se fazem segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza”⁹. Porém, a princípio, a idéia que se tem acerca da Natureza nos poderia levar a pensar exato o contrário. À primeira vista, as idéias oriundas da experiência sensível parecem indicar que tudo quanto existe poderia não existir. Da perspectiva das idéias da sensibilidade, a contingência seria aquilo que propriamente regeria o mundo e, conseqüentemente, todas as coisas poderiam ser mais fruto do simples acaso do que da implacável necessidade de uma ordem eterna, na qual é impossível que algo seja diferente do que é.

O objetivo desta parte da investigação é examinar como se pode vencer esse obstáculo, que encobre a percepção da ordem natural, por meio de uma outra experiência, que está no âmago do projeto da emenda do intelecto. Essa outra experiência, conforme iremos verificar, deve estabelecer as idéias da razão e do intelecto como as principais forças da mente, destituindo a imaginação de quaisquer privilégios. Isso precisa ser feito porque, antes dessa nova experiência a ser proposta, as idéias da razão e do intelecto só eram percebidas, por assim dizer, de maneira intermitente, mas o propósito do *De emendatione* é mostrar como pode efetivar-se, na mente, uma nova ordem e uma nova instituição, de maneira mais constante.

* * *

⁹ (*omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem, et secundum certas Naturae leges fieri*). SO, G II, TIE, § 12, p. 8. Por motivos que serão explicitados ao longo deste primeiro capítulo, esta interpretação circunscreve o Prólogo do *De emendatione* em seus treze primeiros parágrafos. Não vamos aqui reconstruir o percurso detalhado do Prólogo do TIE, pois isso está realizado na dissertação de mestrado, porém, dela vamos apenas utilizar o material de que precisarmos, sempre que isso for necessário. *Historiola animi*, etc., USP, São Paulo, 2002, inédito.

§ 1. A ORDEM E A INSTITUIÇÃO DA VIDA COMUM E A EXPERIÊNCIA INTELECTUAL

Em virtude da dificuldade de se reconhecer a ordem necessária pela qual tudo acontece¹⁰, o *De emendatione*, ao final do Prólogo, traz uma advertência que sentencia: “a fraqueza humana, pela sua cogitação, não alcança aquela ordem”¹¹. Em que pese o rigor desse aviso, ele não é todavia inclemente. Há uma saída por uma margem, não muito ampla, a saber, caso se tome uma iniciativa deliberada¹², constantemente reafirmada pelo intelecto, de modificar a ordem e a instituição da vida comum¹³, na qual a força dos afetos constantemente se impõe com todo o vigor, e, por isso, a mente pensa mais acerca de coisas externas em geral.

O pensar demasiado, quase obsessivo, acerca de uma coisa não corresponde a um defeito ou vício da mente humana, podendo ser, ao contrário disso, a manifestação de sua potência ou força. Preliminarmente, pode ser dito que essa potência ou força mental funciona basicamente de duas maneiras: tanto se *expressa*, em plenitude, do interior de si mesma pelas idéias da razão e do intelecto¹⁴, como é *conduzida* a partir do exterior da mente, quando só se deseja coisas externas. Assim, o desejo intenso que a mente tem das coisas externas em geral pode ou contribuir com a manifestação de sua potência, ou

¹⁰ “... É impossível (ou, ao menos, muito raro) que os homens possam encadear suas idéias segundo a ordem devida desde o início da investigação...” Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, Porto Alegre, L&PM, 1999, p. 147.

¹¹ (*Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8.

¹² SO, G II, TIE, §§ 1, 2, 7, 10, pp. 5-7. Em todos esses parágrafos, repetidas vezes, se reafirma a decisão de começar a investigação e, sobretudo, manter-se em constante disposição investigativa, apesar do apelo — quase irresistível — de se pensar somente acerca do que se apresenta à mente, a partir das coisas externas ou materiais. (TIE, § 1: *me constitui tandem inquirere*; TIE, § 2: *Dico, me tandem constituísse*; TIE, § 7: *quod tum, modo possem penitus deliberare*; TIE, § 10: *Verum non absque ratione usus sum his verbis: modo possem serio deliberare*).

¹³ (*ordo et commune vitae meae institutum*). SO, G II, TIE, § 3, p. 5.

¹⁴ “Digo expressamente que a mente não tem um conhecimento adequado nem de si mesma, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, mas apenas confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que é determinada externamente, pelo choque fortuito das coisas, a contemplar isto ou aquilo, e não sempre que é determinada internamente, a saber, porque contempla muitas coisas ao mesmo tempo, a entender suas concordâncias, diferenças e oposições. Todas as vezes, com efeito, que é disposta internamente (...), contempla as coisas clara e distintamente, como mostrarei mais adiante”. (*Dico expresse, quod Mens nec sui ipsius, nec sui Corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum, & mutilatam cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occurso, determinatur ad hoc, vel illud contemplandum, & non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias, & oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc, (...) interne disponitur, tum res clare, & distincte contemplatur, ut infra ostendam*). SO, G II, E II, P. 29, esc., p. 70, l. 19-27. Trad. A. Dominguez (2000), p. 102.

impedi-la. As idéias, porém, oriundas da razão e do intelecto atuam só no sentido de expressar e ampliar a potência¹⁵ da mente, quando ela decide a respeito do que e sobre como pensar, além da frequência e do aprofundamento que terão seus pensamentos. A potência ou força da mente, para Espinosa, não é senão a capacidade de pensar.

O principal entrave para reconhecer a ordem eterna da Natureza ocorre porque o pensar somente acerca das coisas externas se configura, muitas vezes, em dedicação exclusiva à busca de, por exemplo, riquezas, honras e prazeres, que mantém a mente “distraída de tal modo que minimamente pode cogitar qualquer outro bem”¹⁶. Apesar disso, não é dito que se deixa de pensar, posto que isso não se apresenta como opção alternativa. Ainda assim, há um obstáculo a ser enfrentado, pois, no limite, a distração da mente pode chegar a ponto de, por assim dizer, extraviá-la em definitivo numa busca incessante. Esse extravio da mente se dá no momento em que o desejo descontrolado daqueles bens materiais chegar a tomá-los como *bens em si* mesmos¹⁷.

O cerne do problema não está nas próprias coisas externas, como se poderia supor, mas na facilidade que a mente tem de tomá-las como um bem em si, pois a satisfação que se experimenta com sua posse fortuita é capaz de criar a ilusão de uma suma felicidade¹⁸. Embora pareçam absolutos, sua marca ou medida¹⁹, mesmo invisível à

¹⁵ “não existe nenhum poder da mente distinto da potência de pensar” (*quandoquidem nulla alia Mentis potentia datur, quam cogitandi*). SO, G II, E V, P. 4, esc., p. 239-240, l. 35 e ss. Trad. A. Dominguez (2000), p. 248. Essa concepção de *potência* não deve, pois, ser lida em um sentido aristotélico, isto é, não deve ser confundida com a idéia de uma virtualidade a ser atualizada. O sentido que Espinosa lhe confere é o de *força*.

¹⁶ (*His tribus adeo distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare*). SO, G II, TIE, § 3, p. 5.

¹⁷ (*prosequendo non parum etiam distrahitur mens, praesertim, ubi hae non nisi propter se quaeruntur*). SO, G II, TIE, § 4, p. 6 (grifos meus).

¹⁸ (*et si forte summa felicitas in iis esset sita, perspiciebam me ea debere carere*). SO, G II, TIE, § 2, p. 5. Um problema que está presente ao menos em duas edições, bem conhecidas e bastante utilizadas por todos, diz respeito a um aspecto de tradução dessa passagem. Vejamos abaixo de que se trata.

A) C. L. de Mattos (1983) e B. Rousset (1992) traduzem de modo diferente dos demais tradutores essa passagem. Mattos traduz o pronome “ea” por “delas”, o que remete às coisas de que é preciso abster-se, ou seja, “honore” e “divitiis”; entretanto, o pronome está no *singular* em latim, de sorte que só pode referir-se à “summa felicitas” e não às coisas [honra e riquezas] nem ao substantivo neutro plural “commoda”, as comodidades. No texto latino “me ea debere carere”, o pronome anafórico “ea” está no singular, no caso ablativo, e pertence ao gênero feminino; portanto, pode retomar somente “summa felicitas” e não “commoda” (gênero *neutro*, no plural) e nem “honore ac divitiis” (o que igualmente implicaria plural), pois, nesse caso, a sua forma seria “iis” (caso ablativo, plural, para o qual possui a mesma forma nos três gêneros, neutro, masculino e feminino). O problema não é um mero detalhe, pois suprime a idéia de que, de qualquer maneira, o que está em jogo é a “summa felicitas”. Se ela estivesse nas coisas, em “honore” e “divitiis”, seria preciso carecer dela, pois, *nesse momento da inquirição*, elas não mais devem ser aquilo que principalmente se busca. Porém, se a “summa felicitas” não estivesse em “honore” e “divitiis”, mas somente a essas últimas me dedicasse, também haveria de carecer da mesma

primeira vista, é a de que esses são bens relativos. Depois de compreendê-lo, foi possível constatar que, em si mesmas, “as coisas nada continham de bom ou de mau”²⁰.

No entanto, isso só pode ser pensado quando, de tais coisas, se tem um distanciamento reflexivo. E esse distanciamento depende de um pressuposto essencial. O pensamento, naturalmente, é a base na qual se dá a reflexão, sendo que ele é, portanto, a condição necessária da decisão de modificar a ordem e a instituição da vida comum. De sorte que, tomando a atividade de pensar como único instrumento, a mente desenvolve uma meditação, que é a condição suficiente²¹ para que se estabeleça uma nova instituição²², na qual ela não seja mais determinada apenas pelo desejo de coisas externas. A meditação equivalerá à possibilidade mesma dessa autodeterminação mental.

Diante disso, pode-se dizer que o texto se inicia com a proposta de um exercício meditativo, que deve ser tantas vezes renovado, a ponto de se tornar uma prática habitual. Essa é a maneira pela qual interpretamos o termo “experiência” com o qual o *De*

“summa felicitate”. Ou seja, de ambos os modos do que se fica privado é da “summa felicitate” e não de “commoda” (comodidades) nem “honore” e “divitiis”, que não estão em jogo nesse ponto.

B) B. Rousset (1992) traduz do latim assim: «Je dis que *j'ai décidé enfin*: en effet, à première vue, il semblait inconsidéré de vouloir perdre une chose certaine pour une chose alors incertaine; je voyais assurément les avantages qui sont acquis par l'honneur et les richesses, et que j'étais forcé de m'abstenir de les chercher, si je voulais oeuvrer sérieusement à une autre chose nouvelle; et si, par hasard, la félicité suprême était située en celles-là, je percevais que je devrais *en être privé*, mais que, *si elles n'étaient pas situées en elles* et si j'oeuvrais à elles seules, je serais alors aussi privé de la félicité suprême». Aqui não apenas é perdido o jogo conceitual, mas a própria compreensão é bastante dificultada. 1) Com o primeiro pronome “en”, assinalado em itálico, não fica exatamente claro a que se está referindo a tradução: se à felicidade, às vantagens ou às coisas, ou seja, honras e riquezas. 2) Mas com a decisão de Rousset por traduzir no plural o verbo “esse”, da oração em latim “si vero in iis non esset sita”, se, por um lado, não fica claro se ele toma “elles” pelas coisas, ou seja, as honras e riquezas (plural), ou se pelas vantagens (plural), por outro lado, o que fica claro, pela seqüência da oração traduzida, é que *não é a felicidade* (singular) que está em jogo: “si elles n'étaient pas situées en elles” (*opus cit.*, p. 57).

¹⁹ (*si vero tanquam media quaeruntur, modum tunc habebunt, et minime obertunt; sed contra ad finem, propter quem quaeruntur, multum conducent, ut suo loco ostendemus*). SO, G II, TIE, § 11, p. 8.

²⁰ (*nihil neque boni, neque mali in se habere*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5. O texto se inicia com a narrativa de um percurso efetivado, que não é apresentado cronologicamente.

²¹ Consta da dissertação de mestrado uma distinção entre reflexão (que sempre deve existir e permanece preservada, inclusive na ordem e instituição da vida comum), e a meditação filosófica, que deve estabelecer uma nova instituição. Ainda discutiremos esse ponto no decorrer deste capítulo.

²² (“Revolvia, pois, no ânimo, se por acaso seria possível chegar a uma nova instituição” *Volvebam igitur animo, an forte esset possibile ad novum institutum, aut saltem ad ipsius certitudinem pervenire*). SO, G II, TIE, § 3, p. 5.

emendatione se abre²³, como a prática da meditação ou experiência intelectual²⁴, sem identificá-lo, assim, à noção de *experiência vaga*²⁵.

Uma nova proposta filosófica, apresentada em um ambiente de racionalismo absoluto, conforme o espinosista, ajusta-se com mais propriedade ao resultado de uma experiência intelectual do que com a mera decorrência de uma *experiência vaga*, apesar de esta última ser preferida para explicar o problema por alguns intérpretes²⁶. A opção, por exemplo, do comentador Bernard Rousset por essa explicação ocorre porque, segundo ele, não seria possível existir “outro ponto de partida”²⁷. Entretanto, de acordo com o *De emendatione*, cada experiência envolvida em cada um dos modos da percepção²⁸ humana não parece estar em estrita dependência de outra, a qual, por sua vez, também precisaria de uma outra, e assim indefinidamente:

O mesmo se diria dos instrumentos corporais, sobre os quais se argumentaria de igual forma, pois, para forjar o ferro precisar-se-ia de um martelo e, para se ter um martelo, é preciso fazê-lo, para o que se necessita de outro martelo e de outros instrumentos, os quais também supõem outros instrumentos, e assim ao infinito; e

²³ (*Postquam me Experientia docuit*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5.

²⁴ A expressão “experiência intelectual” é utilizada por Alexandre Matheron. Matheron, A., “Pourquoi le *Tractatus de intellectus emendatione* est-il resté inachevé”, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tomo 71, Paris, Vrin, 1987, p. 45.

²⁵ “II. Existe uma percepção originária da experiência vaga, isto é, da experiência não determinada pelo intelecto, só se dizendo tal porque ocorre por acaso” (*II. Est Perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit*). SO, G II, TIE, § 19, p. 10, l. 11-13.

²⁶ Bernard Rousset inaugurou uma tradição interpretativa. Acerca desse problema da “experiência” a que o texto se refere, o comentador afirma que “seu conteúdo não difere em nada disso que é constatado, sentido e registrado ao longo dos anos da vida corrente: é, portanto, a *experiência*, tal como está definida e explicada como *segundo modo de percepção*, que será integrado ao primeiro gênero de conhecimento; e, visto que ela não é uma idéia clara e distinta, constitutiva de uma definição que permitisse uma dedução, então *ela é mesmo a experiência vaga, ou seja, uma experiência que não é determinada pelo intelecto* (TIE § 19)”. Rousset, B., Spinoza, *Traité de la réforme de l’entendement*. Paris, Vrin, (1992), p. 149. Essa posição de Rousset é problemática e P.-F. Moreau, mesmo sem resolver o problema, tem o mérito de colocar em discussão essa proposta, tentando contornar as dificuldades de uma tal interpretação com uma distinção entre “experiência vaga” e “experiência”: “É verdade que Espinosa marca uma forte ruptura entre a experiência vaga e a Razão, mas essa ruptura não se aplica à experiência, enquanto ela é distinta da experiência vaga”. Moreau, P.-F., *L’Expérience et l’éternité*. Paris, PUF, 1994, p. 293. Entretanto, poderíamos acrescentar que Espinosa dispunha dessa noção e poderia tê-la utilizado se quisesse, ou seja, o filósofo poderia ter dito “experiência vaga”, caso fosse esse seu objetivo e se ele não tivesse as objeções que tem quanto a isso, conforme será mostrado adiante.

²⁷ Rousset, B., opus cit, p. 149.

²⁸ SO, G II, TIE, § 19, p. 10. O opúsculo considera que todos os modos de percepção da mente humana podem ser reduzidos a quatro principais, que examinaremos em pormenores no decorrer deste trabalho. Por ora, considere-se apenas que a decisão de investigar não é determinada pelas coisas externas, mas só pela mente.

desse modo em vão tentaria alguém provar que os homens não têm poder algum de forjar o ferro²⁹.

Segundo Espinosa, pela *experiência vaga* “aprendemos quase todas as coisas que são úteis para a vida”³⁰. Já a decisão investigativa de “inquirir se existia algo que fosse o bem verdadeiro”³¹, gerada no ambiente especulativo próprio da mente, não traz qualquer indicação clara de que deveria ser creditada à *experiência vaga*, a qual se apóia, com ênfase, nos dados sensíveis da esfera prática.

De uma outra perspectiva, a experiência a que o texto se refere em sua abertura faz jus a um projeto originado no entendimento. Isso encontra o devido respaldo logo no segundo parágrafo do texto, quando o narrador diz que apenas “à primeira vista, querer largar uma coisa certa por uma coisa ainda incerta parecia insensato”³². O TIE não põe em questão a habilidade humana de decisão, pois, caso o fizesse, seria preciso, antes de qualquer coisa ou imediatamente a seguir, apresentar uma teoria da deliberação. Como isso não ocorre no opúsculo, tanto o poder de decisão como o poder de reflexão são tidos como pressupostos. Se apenas à primeira vista parecia insensato decidir-se pela busca de um bem verdadeiro, após fazer uso da reflexão, verifica-se que de fato não se trata de insensatez e, sim, de uma ação a ser realizada. E com toda evidência, o poder de reflexão e de decisão são capacidades intrínsecas das quais a mente se vale mesmo no horizonte da vida comum.

Há um contraponto entre aquilo que era percebido à primeira vista, no registro do sensível, e aquilo que é percebido pelo entendimento, no plano da razão. É o que o texto mostra por seu desenvolvimento durante o Prólogo, constituído de seus treze primeiros parágrafos, dedicados a explicar inclusive a decisão tomada³³. Mas isso também se comprova pelo que é dito depois, no parágrafo dezenove, acerca do terceiro modo de

²⁹ (*Hoc vero eodem modo se habet, ac se habent instrumenta corporea, ubi eodem modo liceret argumentari. Nam, ut ferrum cudatur, malleo opus est, et ut malleus habeatur, eum fieri necessum est; ad quod alio malleo aliisque instrumentis opus est, quae etiam ut habeantur, aliis opus erit instrumentis, et sic in infinitum; et hoc modo frustra aliquis probare conaretur, homines nullam habere potestatem ferrum cudendi*). SO, G II, TIE, § 30, p. 13.

³⁰ (*et sic fere omnia novi, quae ad usum vitae faciunt*). SO, G II, TIE, § 20, p. 11.

³¹ (*constitui tandem inquirere an aliquid daretur quod verum bonum*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5.

³² (*primo enim intuitu inconsultum videbatur, propter rem tunc incertam certam amittere velle*). SO, G II, TIE, § 2, p. 5.

³³ Na dissertação de mestrado, fiz uma análise detalhada acerca da decisão racional. *Historiola animi*, etc., opus cit., 2002.

percepção, ou seja, daquela percepção em que deduzimos “a causa por algum efeito”³⁴. Ao se avaliar como ilusória a idéia de felicidade³⁵ alcançada por meio de bens perecíveis — cuja aquisição e acúmulo são relativamente possíveis de ser conquistados —, concluindo-se que é preciso deixar de lado esse tipo de *felicidade*³⁶ pela aventura de se lançar à busca de um bem verdadeiro — cuja “descoberta e aquisição”³⁷ poderiam proporcionar a fruição da *suma alegria*³⁸ —, isto deve ser lido como resultado de um raciocínio, em que se deduz a causa por meio do efeito. Assim, considera-se como efeito a idéia de suma alegria e a causa dela, a idéia do bem verdadeiro, sendo que ambos, causa e efeito, são formulados pelo entendimento.

Dessa maneira, pode ser dito que essa é uma experiência completamente determinada pelo intelecto³⁹ e não resultado de uma *experiência vaga*, que está intimamente ligada aos dados da sensibilidade. Em outras palavras, o opúsculo espinosista apresenta sua proposta considerando a capacidade humana de pensar e de se expressar sob a forma de um raciocínio. Isso se confirma quando é mostrado que a busca da suma alegria deve ser vinculada a um bem verdadeiro e não às riquezas, às honras ou ao prazer, sendo que a mente se vale da atividade racional para definir, sob outros termos, os meios e o fins. Antes, enquanto ela era determinada a partir do desejo das coisas externas, os bens perecíveis eram os meios, e o maior acúmulo possível que deles se conseguisse era o fim, ou seja, a almejada felicidade. Depois, com a investigação acerca de um bem verdadeiro, a mente passa a se determinar por si mesma e, nesse momento, ela própria fixa quais são os meios e o fim buscados. Eis, portanto, a estratégia de que o TIE se vale para mostrar que a vida comum não é impermeável à razão: a atividade do juízo passa a incidir decisivamente na passividade do desejo. Em outras palavras, o próprio julgamento autônomo é que irá estabelecer o que é a suma alegria ou a real felicidade — como uma meta — e os meios com os quais se irá alcançá-la — a meditação assídua.

Ao passo que, se a noção de experiência com a qual o TIE se inicia for interpretada como resultado da *experiência vaga*, reserva-se a esta uma função que

³⁴ (*ab aliquo effectu causam colligimus*). SO, G II, TIE, § 19, p. 10.

³⁵ (*et si forte summa felicitas in iis esset sita, perspiciebam me ea debere carere*). SO, G II, TIE, § 2, p. 5.

³⁶ (*si vero in iis non esse sita, eis que tantum darem operam, tum etiam summa carerem felicitate*). SO, G II, TIE, § 2, p. 5.

³⁷ (*invento et acquisito*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5.

³⁸ (*ac summa, in aeternum fruere laetitia*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5.

³⁹ Esse ponto ainda continuará sendo examinado no decorrer deste capítulo.

Espinosa não lhe destina, tendo em vista o que o próprio filósofo diz acerca disso, conforme veremos mais adiante, ao analisarmos o quadro dos modos de percepção, uma vez que, do conteúdo desse modo de perceber, é excluída a necessidade⁴⁰. No espinosismo, uma decisão especulativa da razão em harmonia com o intelecto situa-se, no entanto, no ambiente em que predomina um certo aspecto de necessidade e eternidade⁴¹ e não no ambiente, por assim dizer, da contingência⁴² da esfera prática.

Ao ser dito que o relato deveria descrever o conteúdo da *experiência vaga*, pois não existiria outro ponto de partida, revela-se que seria esperado que o autor fizesse, ao menos, algum prelúdio à atividade filosófica. Esse prelúdio está mesmo ausente do texto. Os pressupostos da atividade filosófica são apenas as idéias e o bom senso, que, conforme diz Descartes, “é a coisa do mundo mais bem partilhada”⁴³, além de ser “naturalmente igual em todos os homens”⁴⁴. E, ainda segundo Descartes, “a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas”⁴⁵.

Que o conjunto das idéias referentes às imagens das coisas que estão fora do corpo humano e que envolvem as afecções deste último, reguladas segundo uma ordem e concatenação, pode ser chamado conhecimento imaginativo, todos concordam. Que a isso se pode denominar experiência, ninguém duvida. Que o conjunto das idéias singulares e puramente inteligíveis que — segundo sua própria ordem e concatenação — razão e intelecto produzem pode ser chamado conhecimento intelectual, a isso todos podem dar assentimento, e a matemática o comprova. Não deve haver obstáculo, portanto, quanto ao

⁴⁰ Não pretendemos dizer que não seja necessário que a mente assim perceba, pois esse é, segundo Espinosa, um dos modos constitutivos da percepção, em si considerada, a saber, o segundo modo, conforme TIE, § 19. Mas, referimo-nos ao conteúdo do que é assim percebido, em que não está presente a necessidade, de acordo com aquilo que Espinosa diz no mesmo parágrafo dezanove do TIE.

⁴¹ “Percebe as coisas não tanto sob a duração como sob certo aspecto de eternidade e em número infinito. Dito melhor, na percepção das coisas não atenta nem ao número nem à duração”. (*Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit, & numero infinito; vel potius, ad res percipiendas, nec ad numerum nec ad durationem attendit*). SO, G II, TIE, § 108, p. 39. Trad. A. Domínguez (1988), p. 122.

⁴² Com o termo “contingência”, nesse momento, queremos indicar aquilo que acontece na natureza e que não está sob o poder absoluto da mente determinar que ocorra ou não. Mais adiante essa noção será examinada.

⁴³ Descartes, *Discurso do Método* (Parte I), Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, in: Col. “Os Pensadores”, São Paulo, Nova Cultural, 1991, p. 29. Doravante utilizaremos a sigla DM.

⁴⁴ Descartes, DM, opus cit, p. 29.

⁴⁵ Descartes, DM, opus cit, p. 29.

fato de que a reflexão a respeito do próprio conhecimento ou das idéias puramente especulativas também se pode denominar experiência, e, nesse caso, experiência intelectual.

Esse é, pois, o sentido que conferimos ao termo experiência com o qual o TIE é iniciado, na medida em que, de acordo com os primeiros e principais indícios apresentados, ela se revela determinada pelo entendimento.

§ 2. A RAZÃO E O INTELECTO & AS IDÉIAS INTERMITENTES DE UMA NOVA ORDEM

Se deixarmos de lado uma primeira impressão, que nos poderia levar a creditar à experiência vaga o início da atividade filosófica, é possível detectar um aspecto central do texto. Há nele uma ênfase que recai mais sobre os intervalos⁴⁶ de meditação — pautados sob a assiduidade —, cujos resultados estabelecem uma nova instituição, do que sobre um período em que o bem verdadeiro⁴⁷ ainda não tinha sido suficientemente esclarecido — pautado sob a freqüência de tentativas frustradas⁴⁸. P.-F. Moreau também reconhece que

a articulação desses momentos não é idêntica à da sucessão das frases do relato, visto que o mesmo está inscrito em uma estrutura persuasiva, cuja regra não se submete à cronologia; nesse sentido, a narração revela (...), ao mesmo tempo, temporalidade e experiência; esta última deve pois ser reconstituída não pela seqüência do relato, mas graças às suas indicações⁴⁹.

Assim, com a rearticulação dos vários momentos da narrativa, é possível constatar que é descrito um trajeto efetivado⁵⁰, no qual a mente se descobre investida de habilidades manifestadas, inclusive no registro da vida comum, ainda que de maneira apenas

⁴⁶ (*postquam tamen verum bonum magis ac magis minhi innotuit, intervalla ista frequentiora et longiora fuerunt*). SO, G II, TIE, § 11, p. 8.

⁴⁷ (*constitui tandem inquirere an aliquid daretur quod verum bonum et sui communicabile esset*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5.

⁴⁸ (*quod saepe frustra tentavi*). SO, G II, TIE, § 3, p. 5.

⁴⁹ Moreau, P.-F., *L'Expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 67. A reconstituição que fazemos do conceito de experiência do relato não é a mesma do comentador francês, pois, discordamos daquela apresentada por ele, conforme já o mostramos na dissertação de mestrado.

⁵⁰ O texto começa dizendo “Depois que a Experiência me ensinou” (*Postquam me Experientia docuit* TIE, § 1). Em termos retóricos, isso poderia ser designado como começo *ex-abrupto* ou *in medias res*, ou seja, aquela abertura em que, aparentemente, são dispensadas certas formalidades, entrando-se direto no assunto. Menos do que completamente dispensadas, elas são substituídas por outras regras que regem esse tipo de exórdio, prescritas desde Aristóteles, Horácio e Cícero. No caso do TIE, forma e conteúdo estão em íntima relação, visto que o autor não se vale de uma apresentação protocolar, independente do texto principal, mas ela mesma é já filosófica e sistemática. Eis, pois, o motivo do começo *in medias res*. Dediquei um capítulo da dissertação de mestrado ao aspecto da linguagem seiscentista. Machado Filho, M. F., *Historiola animi*, etc., opus cit., 2002.

intermitente. Embora esse trajeto efetivado estabeleça uma demarcação entre a ordem e instituição da vida comum e a nova instituição, a percepção da necessidade desta última acontece durante um interregno⁵¹, ou seja, nos intervalos de assídua meditação, que se iniciam já no âmbito da vida comum. Porém, no registro da vida comum, a mente era preenchida, quase por completo, pelo desejo das coisas externas e, por isso, os pensamentos acerca disso eram predominantes e o que havia — antes da *experiência intelectual* —, de mais freqüente.

Julgamos que o *De emendatione* propõe uma modificação do primado da ordem e instituição comuns: trata-se de pensar menos nas coisas externas (não significando, por isso, desistir delas na prática, por não ser factível uma coisa dessas, além de não fazer sentido) e de concentrar nossa atenção mais nas próprias idéias, enquanto durar esse exame (significando que esse é um percurso especulativo). A exigência da modificação da ordem e instituição comuns⁵², num primeiro momento, visa estabelecer a organização do pensamento, distinguindo o que está no plano do necessário daquilo que é percebido, aparentemente, como sendo do plano da contingência. Em termos espinosistas, no plano do necessário estão também as idéias do intelecto, cuja jurisdição está sob a investidura da mente, enquanto o plano da contingência⁵³ equivale àquilo que ela não tem o poder de controlar e que está sob o poder das circunstâncias.

O recurso pelo qual a mente consegue a concentração de que precisa para a realização do projeto de emenda do intelecto é a inquirição acerca de um bem verdadeiro,

⁵¹ “Portanto, durante o tempo em que não somos dominados por afecções que são contrárias à nossa natureza, durante esse mesmo tempo a potência da mente, pela qual ela faz esforços para conhecer as coisas, não é impedida, e, por conseguinte, durante esse tempo ela tem o poder de formar idéias claras e distintas e de as deduzir umas das outras” (*Quamdiu igitur affectibus, qui nostrae naturae contrarii sunt, non conflictamur, tamdiu Mentis potentia, qua res intelligere conatur non impeditur, atque adeo tamdiu potestatem habet claras, & distinctas ideas formandi, & alias ex aliis deducendi*). SO, G II, E V, P. 10, dem., p. 243, l. 11-15. Trad. Antônio Simões, in Col. “Os Pensadores”, vol. *Espinosa*, São Paulo, Abril, 1983, p. 283.

⁵² (*ordo et commune vitae meae institutum*). SO, G II, TIE, § 3, p. 5.

⁵³ Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa diz que “se nos fixamos na essência de uma coisa simplesmente sem considerar a causa, a chamaremos contingente”. O filósofo também afirma que “uma coisa se diz possível quando conhecemos sua causa eficiente, mas ignoramos se tal causa é determinada. Onde podemos considerar a própria causa como possível, mas não como necessária ou como impossível”. Por fim, ele declara que “se alguém quiser chamar possível o que chamo contingente, e contingente o que chamo possível, não o contradirei, já que não costumo discutir sobre nomes. Basta que nos conceda que estas duas coisas não são mais do que defeitos de nossa percepção e não algo real”. SO, G I, *Cogitata Metaphysica*, p. 242. Trad. de Marilena Chauí, in Col. “Os Pensadores”, vol. *Espinosa*, São Paulo, Abril, 1983, p. 10, (grifos meus). Doravante utilizaremos a sigla CM para indicar essa obra nas notas.

Em outras palavras, Espinosa não trata a noção de contingência ou possibilidade em um sentido aristotélico, como o equivalente de uma virtualidade a ser atualizada na realidade.

formulada pelo entendimento, que a pode preencher por completo, sem diminuir suas forças, mas, ao contrário, lhe conferindo outras novas. Assim, as cogitações acerca desse bem verdadeiro proporcionam à mente um recurso para se autodeterminar: a busca de um tal bem funciona, pois, como uma idéia diretriz⁵⁴, que permite afastar do pensamento outras idéias que lhe tiram tanto a concentração como a atenção, diminuindo suas forças. Que o pensamento possa ser assim determinado, isso deriva de que “a luz natural, com efeito, não exige nada que essa mesma luz não atinja, mas apenas aquilo que ela nos pode com toda a clareza indicar como um bem”⁵⁵.

Em outras palavras, as idéias acerca de um bem verdadeiro, que surgiam apenas como lampejos intermitentes, despontando já na ordem e instituição da vida comum, por meio de firme decisão são aglutinadas sob a égide de uma investigação e, assim, são sistematizadas como aquilo a ser meditado assiduamente. Dessa maneira, deixa-se de lado, inclusive, tudo que estava envolvido com as tentativas frustradas⁵⁶ de manter a atenção da mente detida nesse exame. Como se consegue realizar isso é o objeto da narrativa concisa dos treze primeiros parágrafos do TIE. O percurso, no entanto, está ancorado nessa firme decisão, que permite à mente aumentar a própria convicção de perseverar com a investigação, frente às poderosas injunções e exigências dos sentidos.

Entretanto, caso se considere a vida comum⁵⁷ como um momento apenas de plena escuridão para a mente, o texto torna-se hermético, quase místico. Trata-se, pois, de levar às últimas conseqüências dois pressupostos básicos: a) não existem trevas completas para a mente humana, b) se a mente possui uma força que pode ser até mesmo diminuída ou travada, isso significa que tal força, relacionada à sua capacidade de pensar corretamente, também pode ser aumentada, caso se descubra a maneira de fazê-lo.

Por outro lado, se as coisas materiais passarem a ser vistas como bens em si⁵⁸, em função da ilusão de suma felicidade⁵⁹ que sua posse engendra, isso despertará na

⁵⁴ Essa noção é utilizada também por Daniel Parrochia, em sua análise do conceito de *consecução* de idéias, presente em um texto de Hobbes, quando ele diz que “(...) se trata de um pensamento regrado: ele tem, nesse momento, mais constância e se encontra, em geral, finalizado por uma idéia diretriz”. Parrochia, D., *Qu’ est-ce que penser/ calculer? Hobbes, Leibniz et Boole*, Paris, Vrin, 1992, p. 72.

⁵⁵ (*nihil enim lumen naturale exigit, quod ipsum lumen non attingit, sed id tantum, quod nobis clarissime indicare potest, bonum ...*). SO, G III, *Tratado Teológico-Político*, (Cap. 4), p. 48. l. 9-11. (a seguir, usaremos apenas a sigla TTP). Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda (1988), p. 169.

⁵⁶ (*quod saepe frustra tentavi*). SO, G II, TIE, § 3, p. 5.

⁵⁷ “... a vida comum, onde nos movemos espontaneamente, é miserável, assimilável a uma doença mortal, fonte de perdição”. Moreau, P.-F. (1994), *L’Expérience et l’éternité*, opus cit., p. 201.

⁵⁸ (*propter se quaeruntur*). SO, G II, TIE, § 4, p. 6.

mente dos homens um desejo insaciável. Em que pese a originalidade do tratamento que Espinosa confere a isso, na verdade, esse problema é um clássico na história da filosofia, tendo sido objeto de estudo, inclusive, do renascentista Léon Hebreo, que inspira, conforme iremos mostrar em vários momentos, a abordagem espinosista. Para Léon Hebreo, a insaciabilidade é um aspecto do desejo dos homens que “quanto mais possuem, mais desejam, chegando a parecer com aqueles que pretendem saciar sua sede bebendo água salgada, pois quanto mais bebem, maior é a sede que sentem”⁶⁰. Nesse caso, acontece algo como a adesão⁶¹ a uma miragem, ou seja, surge a idéia fixa de uma coisa que não pode ser nunca obtida. Essa é a ocasião na qual a mente quer sempre mais um item, ou um algo a mais (independentemente de isso existir ou não⁶²), de uma série aberta dos bens materiais, sejam eles quais forem, nada mais lhe importando.

O risco de esse mecanismo do desejo ser acionado é considerado tão grave porque, quando isso acontece, funciona como um dispositivo que faz, por assim dizer, o papel de um princípio de inércia⁶³. Evidentemente, nesse texto inicial, Espinosa não o

⁵⁹ (*summa felicitas in iis esset sita, perspiciebam me ea debere carere*). SO, G II, TIE, § 2, p. 5.

⁶⁰ Hebreo, L., *Diálogos de amor* (Trad. David Romano. Intr. e notas Andrés Soria Olmedo), Madrid, Tecnos, 2002, p. 49. Trecho do diálogo do personagem Filón.

Essa obra tem sua primeira edição datada de 1535 e é composta de três diálogos, entre duas personagens principais, Filon e Sofia. O livro estava na biblioteca de Espinosa, tal como consta do inventário do filósofo. Esses registros, assim como duas biografias, uma feita por Jean Colerus, outra pelo médico Lucas, encontram-se reproduzidos na tradução da *Ethica*, realizada por Bernard Pautrat. Spinoza, *Éthique* (Traduit et commenté par Bernard Pautrat), Paris, Seuil, p. 658. A seguir, utilizaremos a sigla DA.

⁶¹ (*in qualitate objecti, cui adhaeremus amore*). SO, G II, TIE, § 9, p. 7.

⁶² “Embora os homens estejam submetidos a muitos afetos e são, portanto, raros os que suportam sempre um e o mesmo afeto, não faltam, no entanto, alguns a quem está pertinazmente aderido um e o mesmo afeto. Vemos, com efeito, que, às vezes, os homens são de tal modo afetados por um objeto que, ainda que não esteja presente, crêem tê-lo diante de si. Quando isso sucede a um homem que não está dormindo, dizemos que delira ou está louco”. (& *quamvis homines pluribus affectibus obnoxii sint, atque adeo rari reperiantur, qui semper uno, eodemque affectu conflictentur, non defunt tamen, quibus unus, idemque affectus pertinaciter adhaereat. Videmus enim homines aliquando ab uno objecto ita affici, ut quamvis praefens non sit, ipsum tamen coram habere credant, quod quando homini non dormienti accidit, eundem delirare dicimus, vel insanire*). SO, G II, E IV, P. 44, esc., p. 199, l. 13-19. Trad. A. Dominguez (2000), p. 214. O delírio deve ser aqui entendido como o *grau máximo do erro*, uma vez que, para Espinosa, o erro “é sonhar acordado e, se for bastante manifesto, chama-se delírio”. (*Error (...) est vigilando somniare; et, si sit admodum manifestus, delirium vocatur*). SO, G II, TIE, § 64, nota b, p. 24.

⁶³ Empregamos a expressão “princípio de inércia” no sentido que Galileu e Descartes deram à idéia de que um corpo em movimento tenderá a permanecer nesse movimento, se nada exterior, contrário e mais forte, o impedir. Cabe dizer que da Proposição 12 até a 37, da Segunda Parte dos *Princípios da Filosofia de Descartes*, Espinosa dedica uma minuciosa análise ao movimento e ao repouso dos corpos, portanto, essa noção não lhe era estranha. SO, G I, *Principiorum Philosophiae Renati Descartes* (doravante usaremos apenas a sigla PPC), Prop. 12-37, pp. 60-85. Trad., introd. e notas A. Dominguez (1988), Madri, Alianza, pp. 196-221. Também consta uma análise do repouso e do movimento no lema 3, da Parte II da *Ética*. SO, G II, E II, lema 3, p. 54. Trad. A. Dominguez (2000), p. 89.

designa propriamente como princípio de inércia⁶⁴, mas preferimos utilizar essa noção para evitar classificar esse tipo de desejo como um vício, uma vez que o próprio autor não faz isso, procurando apenas entender a mecânica do desejo da maneira mais natural⁶⁵.

Ao imaginar sua relação com as coisas externas como se fossem bens em si mesmos, dispostos, por assim dizer, em séries abertas — a serem adquiridos a qualquer custo —, a mente então passa a ser movida pelo desejo de alcançar sempre mais um item, ou um algo a mais⁶⁶ dessas séries tão ilusórias quanto um suposto próximo item ou esse “algo a mais”, difícil mesmo de ser quantificado ou especificado, uma vez que pode até mesmo nem existir. Numa palavra, a mente é movida por uma miragem, que tem a força de um princípio de inércia, ou seja, é movida pelo desejo de obter um suposto sumo bem⁶⁷. A maneira encontrada de evitar o acionamento desse mecanismo — que é chamado, nesse ponto extremo, de sumo perigo⁶⁸, já que, por meio dele, “mais e mais

⁶⁴ O texto de Hobbes também trata do assunto sem que seja explicitado o “princípio de inércia”, mas deixando transparecer que está subjacente, quando diz: “A felicidade é um contínuo progresso do desejo (...). Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro”. Hobbes, T., *Leviatã*, (Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva), in: Col. “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1983, (Cap. XI), p. 60.

⁶⁵ “Assim, pois, os afetos de ódio, de ira, de inveja etc., *considerados em si mesmos*, resultam da mesma necessidade e virtude da Natureza que as outras coisas singulares; eles admitem, por conseguinte, certas causas pelas quais são claramente inteligidos, e têm certas propriedades tão dignas de nosso conhecimento como as propriedades de qualquer outra coisa cuja mera contemplação nos deleita”. (*Affectus itaque odii, irae, invidiae &c. in se considerati ex eadem naturae necessitate, & virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent cognitione nostra aequae dignas, ac proprietates cujuscunque alterius rei, cujus sola contemplatione delectamur*). G II, E III, Pref., p. 94, l. 18-23, (grifos meus). Trad. A. Dominguez (2000), p. 126. Vale notar o que diz Hobbes acerca desse ponto. Segundo ele, os homens “tendo-se tornado fortes e obstinados, apelam, do costume para a razão, e da razão para o costume, conforme mais lhes convém, afastando-se do costume quando seu interesse o exige, e pondo-se contra a razão todas as vezes que a razão fica contra eles. É esta a causa devido à qual a doutrina do bem e do mal é objeto de permanente disputa, tanto pela pena como pela espada, ao passo que com a doutrina das linhas e figuras o mesmo não ocorre”. Hobbes, T., *Leviatã*, (Cap. XI), opus cit., p. 63.

⁶⁶ No Primeiro Diálogo, a personagem Sofia diz: “parece que o desejo nem sempre supõe a existência da coisa desejada”. Hebreo, L., DA, opus cit., p. 46. Não pretendemos dizer, porém, que as coisas materiais são falsos bens, visto que Espinosa não as considera como tal. A expressão “falsos bens”, aliás, encontra-se antes em Malebranche do que em Espinosa. Para Malebranche, “vale infinitamente mais procurar com inquietude a verdade e a felicidade que não se possui do que permanecer em falso repouso em se contentando com a ilusão e os falsos bens, nos quais se repousa ordinariamente”. *Recherche de la Vérité*, IV, chap. III, § 1 (*Oeuvres*, Pléiade, édition établie par G. Rodis-Lewis avec la collaboration de G. Malbreil, t. I, p. 404), Apud Moreau, P.-F., *L'expérience et l'éternité* (nota nº 3), opus cit., p. 53.

⁶⁷ SO, G II, TIE, §§ 3, 4 e 5 (TIE, § 3: *summum bonum aestimantur*; TIE, § 4: *supponuntur summum esse bonum*; TIE, § 5: *supponitur enim semper bonum esse per se et tanquam finis ultimus, ad quem omnia diriguntur*), pp. 5-6.

⁶⁸ (*Videbam enim me in summo versari periculo*). SO, G II, TIE, § 7, p. 6.

somos incitados”⁶⁹ e conduzidos, enfim, em direção à destruição⁷⁰ —, é a assídua meditação.

§ 3. A ASSÍDUA MEDITAÇÃO E A NOVA INSTITUIÇÃO

Se, por um lado, a decisão de meditar enfeixa as idéias que eram apenas lampejos intermitentes acerca de um bem verdadeiro, sob a égide de uma rigorosa investigação, por outro lado, a firmeza ou seriedade⁷¹ dessa decisão de investigá-lo deve inaugurar uma regularidade meditativa⁷². Tendo em vista que o apelo das coisas sensíveis tem uma força que se traduz, na vida comum, em uma ordem e instituição, a regularidade meditativa precisa, por sua vez, traduzir-se também em uma força que se possa contrapor àquela. Isso só é obtido pela assiduidade, ou seja, não pode ser algo em que se pense apenas de vez em quando.

A força com a qual a mente precisa enfrentar a frequência de outros pensamentos acerca das coisas externas é inata, mas necessita de exercício regular. Tal força não é proveniente das coisas externas, pois, caso se tentasse obtê-la a partir delas, o resultado seria, por assim dizer, uma flutuação do ânimo⁷³, podendo ora aumentar aquela força, ora diminuí-la, correndo-se o risco de até mesmo extingui-la. Segundo Espinosa, embora essa força ou capacidade da mente seja inata, “não sendo aquilo produzido em nós pelas causas externas”⁷⁴, ela só ganha acuidade à medida que se exercita a meditação. Com a meditação assídua⁷⁵, a mente não mais permite que seus pensamentos vagueiem ao

⁶⁹ (*magis ac magis incitatur*). SO, G II, TIE, § 5, p. 6.

⁷⁰ (*et frequenter sunt causa interitus eorum, quia ea possident, et semper causa interitus eorum, qui ab iis possidentur*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7 (grifos meus).

⁷¹ SO, G II, TIE, §§ 7 e 10, pp. 6-7. (TIE, § 7: *quod tum, modo possem penitus deliberare*; TIE, § 10: *Verum non absque ratione usus sum his verbis: modo possem serio deliberare*).

⁷² Espinosa não concebe a meditação no mesmo sentido que o cristianismo, pois, conforme comprova o estudo de Fokke Akkerman, “*meditari* que quer dizer ‘exercitar-se’, ‘treinar’”, quase perde o seu sentido original e “torna-se agora ‘refletir sobre’”. Akkerman, F., “La pénurie de mots”, in *Lire et traduire Spinoza*, Travaux et documents – Groupe de recherches Spinozistes, Presses de L’Université de Paris Sorbonne, 1989, p. 26. Na meditação, para os cristãos, é mais ressaltada a idéia de *passionalidade* da mente em relação à idéia de alguma coisa. Espinosa, porém, a concebe como *atividade* ou *exercício* da razão e do intelecto.

⁷³ “Aquele disposição do ânimo que nasce de dois afetos contrários chama-se flutuação do ânimo” (*Haec Mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi vocatur fluctuatio*). SO, G II, E III, P. 17, esc., p. 109. l. 26-27. Trad. de A. Dominguez (2000), p. 139.

⁷⁴ (*Per vim nativam intelligo illud, quod in nobis a causis externis non causatur*). SO, G II, TIE, § 31, nota k, p. 14.

⁷⁵ (*assidua meditatione*). SO, G II, TIE, § 7, p. 6.

léu, o que a deixava receptiva para desejar desmedidamente. A meditação é, pois, o recurso que pode mantê-la firme no propósito de instaurar para si mesma uma nova instituição⁷⁶. Já o risco de se chegar a desejar em excesso algum bem é considerado como o sumo perigo para a mente, porque, na ânsia de obtê-lo, se “nos vimos frustrados alguma vez nessa *esperança*, surge a suma tristeza”⁷⁷.

O vínculo entre o sumo perigo e a suma tristeza é a esperança⁷⁸, não só como expectativa em torno de uma coisa que se deseja de maneira desmedida, mas também como temor⁷⁹ de obtê-la ou não. Se se conseguisse, por hipótese, obter um tal objeto, surgiria ainda o medo de perdê-lo. O risco envolvido em se desejar algo nesse compasso, no qual jamais se alcança uma satisfação, é o de sermos os próprios *agentes* de nossa tristeza, e, nesse caso, “enquanto estamos tristes, fazemos a nós mesmos incapazes”⁸⁰. Quando se confirma como frustrada a esperança de adquirir um bem que é objeto de desejo desmedido, o medo⁸¹ — sempre presente nesse jogo — pode transformar-se em desespero⁸². No limite, a convergência de desespero e suma tristeza opõe-se a algo mais básico como o desejo de viver ou o esforço de perseverar na existência⁸³. Esse é o principal motivo pelo qual é preciso que destruamos a idéia do desejo desmedido dessas miragens ou ilusões, “a fim de não cair em todas as misérias que a tristeza traz

⁷⁶ SO, G II, TIE, §§ 3, 6 e 11, pp. 5-7. “Revolvia, pois, no ânimo, se seria possível chegar por acaso a uma *nova instituição*” (TIE, § 3, p. 5); “Como, pois, via todas aquelas coisas obstem a que me aplicasse a alguma *nova instituição*” (TIE, § 6, p. 6); “Apenas via que, tanto quanto a mente se ocupava com esses pensamentos, afastava-se daquelas coisas e cogitava seriamente sobre a *nova instituição*” (TIE, § 11, p. 7), grifos meus.

⁷⁷ (*si autem spe in aliquo casu frustremur, tum summa oritur tristitia*). SO, G II, TIE, § 5, p. 6 (grifo meu).

⁷⁸ “A esperança é a alegria inconstante, surgida da idéia de uma coisa futura ou passada, de cujo resultado temos alguma dúvida” (*Spes est inconstans Laetitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus*). SO, G II, E III, def. 12, p. 150. l. 1-3. Trad. de A. Dominguez (2000), p. 172.

⁷⁹ (*omnia, a quibus, et quae timebam, nihil neque boni, neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5 (grifo meu).

⁸⁰ SO, G I, *Korte Verhandeling* (Parte II, Cap. 7, § 2), p. 68. Trad., introd. e notas de A. Dominguez, Madri, Alianza, 1990, p. 116. Futuramente diremos apenas KV, ou *Breve Tratado*, BT.

⁸¹ “O medo é uma tristeza inconstante surgida da idéia de uma coisa futura ou passada, de cujo resultado temos alguma dúvida” (*Metus est inconstans Tristitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus*). E, na *Explicação* dessa Definição, o filósofo acrescenta que “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” (... *non dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe*). SO, G II, E III, def. 13 e explic., p. 150. l. 4-9. Trad. de A. Dominguez (2000), p. 172.

⁸² “O desespero é a tristeza surgida da idéia de uma coisa futura ou passada, acerca da qual já não há causa de dúvida” (*Desperatio est Tristitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est*). SO, G II, E III, def. 15, p. 150. l. 19-20. Trad. de A. Dominguez (2000), p. 172.

⁸³ (*nostrum esse conservandum*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

necessariamente consigo”⁸⁴, uma vez que é coisa “de loucos querer recuperar e melhorar um bem perdido, desejando e fomentando nós mesmos um mal”⁸⁵.

Assim sendo, pode-se lograr um primeiro esclarecimento acerca da afirmação de que “toda a felicidade ou infelicidade está situada numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos por amor”⁸⁶. Com efeito, a razão pela qual não se deve amar, com todas as forças, as coisas perecíveis deve-se ao fato de que a sua perda ou ruína pode acarretar a nossa, pois “freqüentemente, são causa de morte daqueles que as possuem e sempre causa de morte daqueles que são por elas possuídos”⁸⁷. E, para o filósofo, “perecíveis” deve ser entendido como todas aquelas “coisas particulares, que não existem desde todo o tempo, ou que tiveram um começo”⁸⁸. O amor desenfreado por coisas dessa natureza, apesar de parecer aumentar as forças do indivíduo, na verdade, as diminui.

O distanciamento reflexivo, obtido com o exercício da assídua meditação, proporciona intervalos⁸⁹ cada vez mais longos e freqüentes para que o bem verdadeiro possa ser conhecido⁹⁰. São nesses intervalos meditativos que a mente experimenta o desejo de uma ligação com alguma coisa permanente, noutras palavras, um bem fixo⁹¹. Mormente ainda fosse incerto quanto à consecução ou obtenção efetiva, um tal bem não seria incerto quanto à sua natureza⁹² ou essência, uma vez que um bem verdadeiro, por princípio, não deve ter relação com o perecimento. A meditação por si só irradia um novo e vasto campo de idéias, fazendo pensar até mesmo em “fruição eterna de contínua e suma alegria”⁹³, ao invés de “perturbar e enfraquecer”⁹⁴ a mente, como acontecia com a busca desenfreada de outros supostos sumos bens. E isso ocorre antes mesmo que o bem

⁸⁴ SO, G I, KV, (II, 7, § 2), opus cit., p. 68. Trad. A. Domínguez, 1990, pp. 116-7.

⁸⁵ SO, G I, KV, (II, 7, § 2), opus cit., p. 68. Trad. de A. Domínguez, 1990, p. 117.

⁸⁶ (*quod tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhaeremus amore*). SO, G II, TIE, § 9, p. 7.

⁸⁷ (*et frequenter sunt causa interitus eorum, quia ea possident, et semper causa interitus eorum, qui ab iis possidentur*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

⁸⁸ SO, G I, KV, (II, 7, § 2), p. 62. Trad. de A. Domínguez, 1990, p. 110.

⁸⁹ (*in initio haec intervalla essent rara, et per admodum exiguum temporis spatium durarent*). SO, G II, TIE, § 11, p. 8.

⁹⁰ (*postquam tamen verum bonum magis ac magis minhi innotuit, intervalla ista frequentiora et longiora fuerunt*). SO, G II, TIE, § 11, p. 8.

⁹¹ (*fixum enim bonum quaerebam*). SO, G II, TIE, § 6, p. 6.

⁹² “deixaria de lado um bem por sua natureza incerto (...) por um também incerto, ainda que não por sua natureza (pois buscava um bem fixo), mas apenas quanto à sua consecução” (*si hisce omissis (...) me bonum sua natura incertum (...) omissurum pro incerto, non quidem sua natura (fixum enim bonum quaerebam), sed tantum quoad ipsius consecutionem*). SO, G II, TIE, § 6, p. 6.

⁹³ (*continua ac summa in aeternum fruere laetitia*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5.

⁹⁴ (*perturbat et hebetat*). SO, G II, TIE, § 4, p. 6.

verdadeiro seja completamente “descoberto e adquirido”⁹⁵. Esse novo e vasto campo de idéias que se irradia na mente com a meditação assídua não apenas não se opõe ao desejo de viver ou o esforço de perseverar na existência⁹⁶, mas também lhe confere um saudável impulso em direção ao desejo de ampliar a capacidade de pensar.

Eis a maneira pela qual a investigação acerca desse bem funciona como um dispositivo, com a mesma força de um princípio de inércia⁹⁷, que permite à mente perceber que também pode ser determinada a partir de si mesma, sem submissão apenas ao desejo de coisas externas. É só por meio do recurso da meditação assídua que a mente pode tomar a iniciativa de cogitar a respeito daquilo que melhor conserva o ser⁹⁸. Ora, ao final da *Carta 37*, endereçada ao amigo J. Bouwmeester, Espinosa mesmo apresenta um significativo resumo do programa descrito no TIE, em que confere grande ênfase ao aspecto meditativo, quando diz: “só resta advertir-te que, para tudo isso se requer uma meditação assídua e um ânimo e um propósito constantíssimos”⁹⁹.

A razão por que a regularidade da meditação deve ser assídua está no fato de que só assim se consegue a ordenação e o encadeamento das idéias que são formuladas acerca do bem verdadeiro, no interregno da ordem e da instituição da vida comum e da nova instituição. A ordem e a instituição da vida comum precisam ser reavaliadas, pois, nelas as injunções dos sentidos podem chegar a ser imperiosas, e se

⁹⁵ (*invento et acquisito*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5.

⁹⁶ (*nostrum esse conservandum*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

⁹⁷ A mente, nesse caso, continuará buscando o *sumo* bem, mas com uma nota característica diferente, produzida por determinação autônoma, uma vez que, agora, “o sumo bem, contudo, é chegar ao ponto de fruir com outros indivíduos, se possível, dessa natureza”. SO, G II, TIE, § 13, p. 8. Nunca é demais lembrar que tratar desse tema como um princípio de inércia não é algo totalmente inusitado, haja vista o que diz o comentador de Hobbes, T. A. Spragens Jr., ao considerar que “Transportando a teoria do movimento para as teorias moral e política, Hobbes entende que não apenas os corpos em geral, mas também os homens se movem inercialmente (...)”. Spragens Jr., T. A., *The politics of motions. The world of Thomas Hobbes*. Kentucky, University Press, 1973, p. 177. Apud Yara Adario Frateschi, *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*, São Paulo, USP, Tese de Doutorado, inédito, mimeo, 2003.

⁹⁸ (*nostrum esse conservandum*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7. Vale dizer, em primeiro lugar, que o esforço ou empenho de perseverar no ser ou na existência é designado como *conatus*. O *conatus* da mente, segundo Espinosa, é o conhecimento e o do corpo são todos os afetos que aumentam a alegria e o conservam. E ambos, *conatus* do corpo e da mente, não se opõem, mas podem estar em harmonia e serem complementares para a conservação do indivíduo. Isso, porém, ainda será mais bem desenvolvido durante o decorrer deste trabalho. Em segundo, observe-se que está sendo dito que a mente se pode autodeterminar, ativamente, a pensar uma idéia, ao invés de ser quase coagida a pensar, passivamente, somente no desejo de coisas externas. Não está sendo dito, no entanto, que a mente se pode autoproduzir, pois ela não pode; a mente não é uma substância, visto que substância, segundo Espinosa, é algo absoluto, eterno e infinito. Mais adiante, isso será examinado em detalhes.

⁹⁹ “*superest tamen te monere ad haec omnia assiduum meditationem, et animum et propositum constantissimum requiri*”. SO, G IV, *Epistola 37*, p. 189, l. 24-26. Spinoza, *Correspondencia (Carta 37)*, Trad. A. Domínguez, opus cit., p. 257.

É certo que fazemos muitas coisas no mundo à base de conjecturas, é falso, porém, que façamos nossas meditações à base de conjecturas. Na vida diária, vemos obrigados a seguir o mais verossímil, mas na especulação, a verdade. O homem pereceria de fome e sede se se negasse a comer ou beber, antes de haver demonstrado plenamente que o alimento e a bebida são necessários à nossa conservação; mas não sucede o mesmo na contemplação. Ao contrário, devemos evitar admitir como verdadeiro o que é apenas verossímil, já que uma vez admitida uma falsidade, se seguem infinitas¹⁰⁰.

Assim, a proposta apresentada não será a de tentar subtrair-se em definitivo às exigências dos sentidos, mas a de não ser subjugado apenas por elas. Além disso, a assiduidade da meditação deve tornar-se uma prática ou um novo costume, principalmente quando se leva em conta que “muitos homens, que usam bem seu intelecto, erram, às vezes, por faltar-lhes o hábito exigido para empregar sempre bem a inteligência”¹⁰¹. Em suma, se é irresistível reconhecer a necessidade com que somos afetados e afetamos por meio dos sentidos, não menos irresistível deve tornar-se o reconhecimento de que também somos afetados direta e imediatamente pelas idéias da razão¹⁰². Um tal afeto, por assim dizer, racional pode constituir também uma ordem e encadeamentos igualmente necessários, estabelecidos pela assídua meditação: eis o que o autor designa como a nova instituição.

O início da vida filosófica não acontece, pois, em termos espinosistas, com uma decepção nem com uma idéia ligada à tristeza. Não deve pairar sobre o texto a impressão de que a filosofia é buscada depois de um abandono ou de uma amarga decepção com a vida e com as coisas materiais, ou seja, em função de uma renúncia e mortificação voluntárias.

¹⁰⁰ *(Nos in mundo multa ex conjectura facere verum est; sed nos nostras ex conjectura habere Meditationes est falsum. In communi verisimillimum, in Speculationibus vero veritatem cogimur sequi. Homo siti, & fame periret, si, antequam perfectam obtinisset demonstrationem, cibum ac potum sibi profuturum, edere aut bibere nollet: Id autem in Contemplatione locum non habet. Econtra cavendum nobis est, quicquam, tanquam verum, admittere, quod solummodo verisimile est: ubi enim unam admisimus falsitatem, infinitae sequuntur).* SO, G IV, *Epistolae (Carta 56)*, l. 14-22, p. 260, (grifos meus). Trad. A. Dominguez, opus cit., p. 329.

¹⁰¹ SO, G I, KV (II, 10, § 2), p. 73. Trad. A. Domínguez (1990), p. 122.

¹⁰² “Todas as ações para as quais somos determinados por um afeto, que é uma paixão, podemos ser conduzidos só pela Razão” (*Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo sola Ratione duci*). SO, G II, E IV, P. 59 dem., p. 211. Trad. A. Dominguez (2000), p. 223.

§ 4. INVESTIGAÇÃO PARADIGMÁTICA VERSUS HISTÓRIA EXEMPLAR

Na medida em que se podem tomar passagens do texto do TIE como uma autobiografia de Espinosa, valeria a pena examinar essa possibilidade de leitura. Pensamos que haveria uma contribuição a ser dada na discussão desse problema se mostrássemos que Espinosa toma de diversos outros autores muitas das passagens do opúsculo e que, por sinal, abordar os problemas dessa maneira é um procedimento comum na literatura filosófica de todos os tempos¹⁰³.

Parece, pois, pouco provável que se escreva uma autobiografia¹⁰⁴ com a retirada de passagens inteiras do conteúdo de obras alheias, utilizado para narrar aquilo que, supostamente, teria acontecido na própria vida do autor. Assim, não só para verificar nossa hipótese, mas também para esclarecer pontos obscuros do texto de Espinosa, utilizamos, com certa regularidade, a obra renascentista *Diálogos de Amor*¹⁰⁵, de León Hebreo, da qual não seria improvável que o TIE se tivesse beneficiado.

Julgamos que não há propriamente uma autobiografia no texto de Espinosa, principalmente para afastar apenas alguns dos pressupostos cartesianos com que se é tentado a lê-lo. Descartes coloca-se em seu texto, como é possível verificar, de maneira explícita. O *Discurso do Método*, por exemplo, é repleto de passagens em que isso é uma constante, pois o autor tem objetivos específicos com esse procedimento, quais sejam, o de iniciar a investigação filosófica pela dúvida. Vejamos uma passagem desse texto, em que, já na Primeira Parte, Descartes diz o seguinte:

Mas, logo que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido entre os doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância.

¹⁰³ De acordo com Koyré, « On peut, certes, voir dans ces pages l'expression d'une expérience personnelle : ce n'est aucunement une autobiographie ». Koyré, A. *Spinoza, Traité de la réforme de l'entendement*, (Notes du Traducteur, n° 1), opus cit., p. 97.

¹⁰⁴ “Se essas páginas tivessem permanecido inéditas e fossem descobertas hoje, nós as atribuiríamos com certeza a Espinosa? Elas não convêm tanto à vida de Descartes ou de Hobbes? Um e outro conheceram incertezas, reveses da fortuna, aspiraram sair do estado onde se encontravam momentaneamente, etc. Deve-se mesmo ir mais longe (...): ao menos em seu ponto de partida, essa biografia não concerne somente aos filósofos; (...) essa autobiografia merece o título de ‘autobiografia’ de todo mundo”. Moreau, P.-F., *L'Expérience et l'éternité*, (1994), op. cit., p. 45.

¹⁰⁵ Hebreo, L., DA, opus cit.. Esta obra estava na Biblioteca de Espinosa, conforme o inventário já mencionado.

E, no entanto, estivera numa das mais célebres escolas da Europa, onde pensava que deviam existir homens sapientes, se é que existiam em algum lugar da Terra¹⁰⁶.

Ao contrário de Descartes, o autor do TIE não valoriza do mesmo modo a dúvida como instrumento filosófico, aliás, para Espinosa, “a dúvida sempre nasce do fato de se investigarem as coisas sem ordem”¹⁰⁷. Além disso, Espinosa não confere o mesmo valor que Descartes à tópica da vida exemplar, embora este último procure explicar que não deseja ser tomado como modelo, quando diz que não propõe o *Discurso do Método* como “o método que cada qual deve seguir, para bem conduzir sua razão”¹⁰⁸, mas apenas para mostrar de que maneira se esforçou por conduzir a própria, e que não o propõe senão como uma história, ou, se o preferirmos, “como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que se podem imitar, se encontrarão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir”¹⁰⁹.

Em geral, as histórias de vidas exemplares não estão isentas dos vestígios de um discurso de autoridade, no qual, raramente, não subjazem aspectos valorativos e subjetivos. O relevo conferido à história exemplar tem como pressuposto que a experiência é pensada como algo que se comunica e sua marca é a da ascese pessoal associada ao método. Recusando, por assim dizer, a tópica da comunicação da experiência da vida prática, o TIE investe-se de uma extrema sutileza, deslocando a exemplaridade diretamente para a investigação, que se torna modelo ou paradigma. Com isso, o TIE leva às últimas conseqüências o conceito de autonomia e subverte a idéia de que a experiência de vida de um indivíduo seja o modelo a ser seguido, pois é necessário descobrir a verdade por si mesmo, investigando. A investigação é que se torna paradigma — não a vida exemplar —, cumprindo assim uma função já interna à filosofia e não uma função preliminar de apuro dos instrumentos filosóficos. Nesse sentido, investigação e autonomia se harmonizam sob a marca da objetividade matemática.

Mas, a maneira clássica de interpretar o opúsculo espinosista foi consolidada, de modo especial, nas palavras de Schopenhauer¹¹⁰, visto que em sua obra se tingem de um

¹⁰⁶ Descartes, DM, opus cit, p. 30. Os tradutores costumam indicar o nome da célebre escola dos jesuítas, o Colégio La Flèche, fundado em 1604, onde Descartes ingressou em 1606.

¹⁰⁷ (*Unde colligitur, quod dubitatio semper oritur ex eo, quod res absque ordine investigentur*). SO, G II, TIE, § 80, p. 30. l. 33-4.

¹⁰⁸ Descartes, DM, opus cit., p. 30.

¹⁰⁹ Descartes, DM, opus cit., p. 30.

¹¹⁰ Schopenhauer, A., *O Mundo como vontade e como representação* (final da Parte IV, § 68), Trad. M. F. Sá Correia, Rio de Janeiro, Contraponto, p. 404.

biografismo ímpar as primeiras páginas do TIE. O filósofo alemão declara que estima ter mostrado, pela primeira vez, a essência da renúncia e da mortificação voluntárias. Porém, segundo ele, essa essência já teria sido apreendida intuitivamente e expressada em atos pelos santos e ascetas, e, para compreendê-la ainda melhor, seria preciso aprender a conhecê-la pelos exemplos tomados na experiência e na realidade. Exemplos muito raros, desde logo avisa, confirmando sua advertência com a última frase da Parte V da *Ethica*: “todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras”. Em seguida, a biografia de Espinosa é colocada em sua galeria de vidas exemplares a serem observadas, e a leitura do Prólogo do TIE é inclusive recomendada, declarando assim que naquela “bela introdução ao seu ensaio muito insatisfatório (...) [está] o meio de acalmar a tempestade das paixões mais eficaz do qual já tomei conhecimento”¹¹¹. Com isso, ao menos esse texto de Espinosa deixa de ser tão temido, visto que ele era acusado de ateísmo, e começa a receber uma certa atenção. Esse texto chega mesmo a ser proposto como meditação filosófica por Schopenhauer, devido ao seu caráter sublime — jamais, entretanto, pelo eventual aspecto sistemático — que, desde então, todos serão quase unânimes em afirmar, ele não possuiria.

Eis o nascimento de uma vertente interpretativa. A imensa maioria dos trabalhos que se seguirem à obra de Arthur Schopenhauer terá lido o *De Emendatione* a partir desse ponto de vista por ele inaugurado: como a verdadeira essência do sofrimento, da renúncia e da mortificação voluntárias, assim como um relato autobiográfico. Isso, todavia, não encontra o devido respaldo na obra de Espinosa.

É inegável que a vida comum proporciona não apenas tristezas e decepções, mas também muitas e as mais variadas alegrias, sendo algumas delas mais e outras menos efêmeras. Uma reflexão no âmbito da ordem e da instituição da vida comum pode até mesmo registrar a decepção com o desejo de bens materiais, mas a vida filosófica não pode ser pensada apenas como resultado dessa decepção. Uma decepção, por princípio, é uma percepção da ordem da negatividade e passividade contingentes, enquanto a meditação acerca de um bem verdadeiro é da ordem da plena positividade e atividade da mente, ligadas, pois, a um certo aspecto de necessidade.

Além disso, a proposta do TIE em nada se assemelha ao abandono da vida comum. A vida comum e o percurso meditativo, em termos espinosistas, são coisas que

¹¹¹ Schopenhauer, A., *O Mundo como vontade e como representação*, opus cit., p. 404.

precisam ser harmonizadas: a existência cotidiana não é uma parte superada. Almeja-se alcançar assim uma alegria contínua ou constante, que produza o aumento de nossas forças. E, com isso, pretende-se conseguir identificar não só quais são os nossos piores males e em que medida somos os agentes disso, mas também encontrar algum remédio ou solução para eles, já que o aumento das forças da mente implica direta ampliação de conhecimento.

§ 5. OS LIMITES DO PODER DA RAZÃO CONTRA A FORÇA DOS AFETOS

Diferentemente dos bens relativos e perecíveis, um bem verdadeiro, segundo o TIE, diz respeito ao plano de uma coisa eterna e infinita¹¹². Uma passagem do texto diz também que durante um período se pensou em chegar a uma nova instituição “sem mudar a ordem e a instituição da vida comum”¹¹³, o que se revelou inútil, tendo sido tentado “muitas vezes, com frustração”¹¹⁴. Diante disso, dois aspectos merecem ser ressaltados: em primeiro lugar, um bem verdadeiro não pode ser descoberto na mesma ordem e instituição em que se encontram os bens perecíveis, e, em segundo lugar, não se pode realizar o projeto da *emendatio* sem uma decisão firme e constantemente renovada, ou seja, não se pode alcançar uma nova instituição por meio de tentativas vagas.

Apesar de o texto não trazer um detalhamento a respeito de onde e como ocorreram as tentativas frustradas, quantas vezes elas foram repetidas e durante quanto tempo foram realizadas, é possível inferir, ao menos, que haviam sido feitas de maneira aleatória, ao sabor das circunstâncias, e não sob o controle efetivo da mente. Há, porém, uma breve menção em que se reforça o poder da meditação assídua sobre as tentativas frustradas:

apenas via que, enquanto a mente se ocupava com esses pensamentos, afastava-se daquelas coisas e cogitava seriamente sobre a nova instituição, o que me servia de grande consolo, pois percebia que aqueles males não eram de tal condição que não quisessem ceder aos remédios¹¹⁵.

¹¹² (*rem aeternam, et infinitam*). SO, G II, TIE, § 10, p. 7.

¹¹³ (*ordo et commune vitae meae institutum non mutaretur*). SO, G II, TIE, § 3, p. 5.

¹¹⁴ (*quod saepe frustra tentavi*). SO, G II, TIE, § 3, p. 5.

¹¹⁵ (*Hoc unum videbam, quod, quamdiu mens circa has cogitationes versabatur, tamdiu illa aversabatur et serio novo cogitabat instituto; quod magno mihi fuit solatio. Nam videbam illa mala non esse talis conditionis, ut remediis nollent cedere*). SO, G II, TIE, § 11, p. 7. Note-se que “remédios” é dito no plural em alusão aos intervalos meditativos. E, se dispomos de remédios, isso significa que devem ser

Males que, aliás, devem ser compreendidos de maneira relativa, uma vez que, em virtude de diferentes arranjos e circunstâncias, “uma mesma coisa pode ser chamada boa ou má”¹¹⁶. Eis por que nossa hipótese é a de que os remédios não são senão os próprios intervalos de assídua meditação, enquanto os males que esses remédios precisam evitar que surjam nada mais são do que o desejo quando implica o excesso:

- (i) de libido → *nimia libidine*, TIE § 8,
- (ii) de riquezas → *avaritia*, TIE § 10,
- (iii) de honras → *gloria*, TIE § 10.

Nesse sentido, tanto o diagnóstico do problema como a proposta de solução apresentam-se comensuráveis, ambos pertencem a um plano conceitual. Noutras palavras, as coisas materiais, consideradas em si mesmas, não serão ditas males¹¹⁷. E, no momento em que o desejo excessivo desses bens atinge seu ápice, nem mesmo algumas designações primeiras são mantidas. Mas, note-se que não se designam as próprias coisas, com que nos deparamos, por assim dizer, em grande quantidade na posse de alguém, como se elas pudessem transformar-se em males por si mesmas, o que não faria sentido. Aqueles, porém, que imoderadamente as possuem ou desejam possuir é que são identificados como se estivessem perturbados.

O próprio senso comum já não designa apenas como um rico alguém que desmedidamente deseja riquezas, mas o chama de *avaro*, pois, nessa situação, “o conservá-las chega a ser mais importante que o dever, e se chega a não gastá-las, o que vai contra (...) a ordem da razão”¹¹⁸. Também não é mais designado como honrado alguém que excessivamente deseja a honra, mas, sim, *glorioso* ou ambicioso, já que, nesse caso, mesmo “quando a conseguiu, persiste e se conserva com insaciável desejo de

coisas que estão sob nosso poder. Aquilo que está sob nosso poder — a salvo da fortuna (conforme a *Carta 37*) —, são nossos pensamentos. Por isso, os remédios a que o texto se refere não devem ser senão os intervalos de meditação assídua.

¹¹⁶ (*una eademque res possit dici bona, et mala*). SO, G II, TIE, § 12, p. 8. “Pois, uma e a mesma coisa pode ser, ao mesmo tempo, boa e má, e também indiferente. A música, por exemplo, é boa para o melancólico, má para o que chora, mas para o surdo não é boa nem má”. SO, G II, E IV, Praef., p. 164, l. 11-14. Trad. A. Dominguez (2000), p. 185.

¹¹⁷ Segundo Moreau, “A consideração disso que temos como bens, e que se revelam males, não constitui mais uma razão válida de não se consagrar à procura do verdadeiro bem”. Moreau, P.-F., *L'Expérience et l'éternité*, opus cit. (1994), p. 90. Discordamos deste aspecto da interpretação de Moreau, conforme se poderá constatar.

¹¹⁸ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 51. Explicação dada pelo personagem Filón. O que Espinosa também dirá, depois, no TIE, já era dito na obra de Hebreo, quase da mesma maneira, pelo personagem Filón, a saber, que as honras e as riquezas “deleitam quando são conseguidas e nunca produzem fastio; ao contrário, quanto mais se tem mais se desejam”. p. 74.

aumentá-la”¹¹⁹. E isso igualmente se passa com aquele que desesperadamente deseja o prazer, na medida em que “o desejar com excesso as coisas que causam deleite, falar delas demasiado, se chama luxúria, e pode ser luxúria carnal, ou de gula, ou de outras delicadezas supérfluas ou brandas, indevidas”¹²⁰ e os que alimentam *nimia libidine*, ou seja, desejos sem moderação “são denominados luxuriosos”¹²¹.

De acordo com o *De emendatione*, não é exatamente uma preocupação relevante a trivialidade de uma relação prosaica e, por assim dizer, tão saudável quanto necessária com o desejo. Por isso, não se configura em um problema a busca de dinheiro para pagamento das próprias despesas, assim como de honra, auto-estima ou respeito por si mesmo e pelos outros, e nem mesmo a fruição natural de prazeres, visto que essas coisas são reconhecidas como indispensáveis à sobrevivência¹²². Dessa tríade de bens é dito, inclusive, que só obstam “quando procuradas por si (*propter se*) e não como meios para as outras coisas; se, porém, são buscadas como meios, terão então uma medida e obstarão minimamente”¹²³.

Isso, todavia, passa a ser um problema relevante ao se tornar um desejo exagerado, pois, quando a mente toma essas coisas como bens em si mesmos, ela se submete, perigosamente, a uma miragem. Posto que nada existe, dentre as coisas materiais, que possa ser considerado bem em si mesmo, desejá-las como tal não pode ser mesmo viável ou saudável. Tanto assim que, segundo o filósofo, “a avareza, a ambição, a

¹¹⁹ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 60. Explicação dada pelo personagem Filón para a qual, na seqüência da mesma página, ele acrescenta que, com a honra ilegítima ou bastarda, “por ser sujeita à fantasia desmesurada, acontece que, uma vez adquirida, se ama e se deseja aumentá-la com insaciável desejo. A fantasia humana não se contenta com lograr honra e glória para toda a *vida*, mas as deseja e busca para depois da *morte*, o que se denomina propriamente fama”. (grifos meus).

¹²⁰ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 52.

¹²¹ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 52. Explicação dada também pelo personagem Filón. De acordo com Andrés Soria Olmedo, León Hebreo segue Maimônides, no *Guia dos Perplexos*, III, 7, ao dizer que “É coisa sabida que a natureza pôs um limite nos sentidos do tato e do gosto (que, dentre os cinco, foram estabelecidos não só para manter a vida do indivíduo, mas também para manter a espécie humana, mediante a geração sucessiva, que é obra do tato), mais que aos demais sentidos, isto é, a visão, a audição e o olfato”. Hebreo, L., opus cit., p. 75. Tais explicações permitem compreender o significado de “libido” no texto espinosista, visto que se não levarmos em conta as fontes que o inspiram, o texto resulta cifrado, dando margem a uma interpretação que poderia supor que o autor estivesse propondo a vida celibatária. Ainda mais porque, atualmente, “libido” adquiriu um significado bem mais restrito do que o sentido que lhe conferiam no século XVII.

¹²² SO, G II, TIE, § 17, p. 9. Haja vista o que o filósofo diz nesse parágrafo sobre as boas regras da vida, que será analisado mais adiante.

¹²³ (*Quamdiu propter se, et non, tanquam media ad alia quaeruntur; si vero tanquam media quaeruntur, modum tunc habebunt, et minime obertunt; sed contra ad finem, propter quem quaeruntur, multum conducent*). SO, G II, TIE, § 11, p. 8 (grifos meus).

libido etc. são espécies de delírio, embora não se as enumere entre as doenças”¹²⁴. O núcleo do problema está localizado no desejo desmedido, não nas coisas externas. Isso é mais bem compreendido quando se considera que “há descomedidos que nunca se fartam nem querem fartar-se, como, por exemplo, os gulosos, os bêbados e luxuriosos, aos quais a saciedade os desgosta e voltam sem demora a desejar e amar aquelas mesmas coisas ou outras coisas semelhantes”¹²⁵.

Merece ser destacado, inclusive, que não se trata de um desejo desmedido com vistas à variedade. Segundo Espinosa, é próprio do homem

alimentar-se e recrear-se com comida e bebida moderadas e agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos desportivos, os atos teatrais e outras coisas similares, de que cada um pode usar sem dano para outrem. (...) Esta instituição de vida está, pois, plenamente de acordo tanto com os nossos princípios como com a prática comum; por isso, se há alguma outra, esta norma de vida é a melhor e deve ser recomendada por todos os meios, sem que seja necessário tratar mais clara e largamente disso¹²⁶.

Assim, a proposta do filósofo não se assemelha ao ascetismo. O aspecto a ser destacado é aquele referente a um desejo sempre do mesmo objeto ou de algo semelhante a esse objeto.

¹²⁴ (*Sed revera Avaritia, Ambitio, Libido, &c. delirii species sunt, quamvis inter morbus non numerentur*). SO, G II, E IV, P. 44, schol., p. 199, l. 25-26. Trad. de A. Dominguez (2000), p. 214. De acordo com Koyré, « *Le Traité de la réforme de l'entendement* — autant que les *Méditations* ou le *Novum Organum* — n'est autre chose qu'un cathartique de l'esprit, une *medicina mentis* ». Koyré, A. *Spinoza, Traité de la réforme de l'entendement*, (Avant-Propos), opus cit., p. XVIII. A confirmação da possibilidade de se trazer uma obra renascentista para a análise é dada por Marilena Chaui, que apresenta, inclusive, uma interpretação do TIE, considerando-o elaborado no registro de um tratado de medicina, filiado à tradição renascentista. Chaui, M., *A nervura do real*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 570 ss.

¹²⁵ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 52. Isto é dito pelo personagem Filón, no Primeiro Diálogo, que acrescenta, a seguir, na página 53, “no puro apetite (...) há um deleite fantástico, mesmo que, todavia, não se goze em efeito”.

¹²⁶ (*Rebus itaque uti, & iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est, moderato, & suavi cibo, & potu se reficere, & recreare, ut & odoribus, plantarum virentium amaenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris, & aliis hujusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest. (...) Hoc itaque vivendi institutum & cum nostris principiis, & cum communi praxi optime convenit; quare, si quae alia, haec vivendi ratio optima est, & omnibus modis commendanda, nec opus est, de his clarius, neque prolixius agere*). SO, G II, E IV, P. 45, schol., pp. 200-201, l. 26 ss. Trad. A. Dominguez, opus cit., (2000), p. 215.

Esse é um problema antigo que ocupou a muitos escritores¹²⁷, poetas¹²⁸, profetas¹²⁹ e filósofos¹³⁰ das maneiras mais originais. Atualmente, os que assim desejam seriam os chamados adictos, na antiguidade, acráticos, enquanto no século XVII, incontinentes¹³¹. O interesse que esse problema sempre despertou permanece no fato de que os que assim desejam sabem que não deveriam desejar dessa maneira. Trata-se, pois, de um fracasso da razão perante a força dos afetos. A análise que Espinosa dedica ao problema o torna ainda mais instigante, dado que ele o explora até suas últimas conseqüências. Segundo o autor, embora um avarento “para evitar a morte lance ao mar suas riquezas, permanece, todavia, sendo avaro; e, se o lúbrico fica triste por não poder satisfazer-se, nem por isso deixa de ser um lúbrico. E, em geral, esses afetos não dizem respeito tanto aos atos de comer, beber, etc., quanto ao *mesmo* apetite e amor desses atos”¹³². De acordo com o filósofo, contra tais delírios, uma vez que preenchem a mente, “não se pode opor nada”¹³³, o que implica dizer que a própria inquirição acerca de um bem verdadeiro, nesse caso, já não teria mais eficácia, pois sequer poderia ser formulada.

¹²⁷ “O sentido da nescidade e da estupidez é o erro no meio e no caminho para o que se procura, apesar de ser correto o intento, ao contrário da loucura, que consiste em uma deficiência conjunta no meio e no intento. Assim, o intento do nescio é correto, mas o caminho que ele trilha é corrupto, e sua visão do caminho que faz chegar ao objetivo é incorreta. Quanto ao louco, a base de sua indicação [*isara*] é corrupta, pois ele escolhe o que não deve ser escolhido”. Ibn Aljawzi, *Notícias sobre os nescios e os idiotas [Ahbar Alhamqa wa Almugaffalin]*. (509 H*. / 1116 d.C. – 596 H. / 1220 d. C.). Apud Mamede Mustafa Jarouche, “Uma poética em ruínas”. *Livro das mil e uma noites*, opus cit. (nota 27), p. 26. Obs.: * H = Hégira, ou migração do Profeta de Meca para Medina, ocorreu no ano 622 da era cristã e marca o início do calendário muçulmano.

¹²⁸ “Daí vem aquela palavra do Poeta: *Vejo o melhor e aprovo-o, sigo o pior*”. Espinosa dá o crédito da passagem a Ovídio, *Metamorfoses*, VII, 20 ss. SO, G II, E IV, P 17, schol., p. 177, l. 16. Trad. A. Dominguez (2000), p. 195.

¹²⁹ “E o mesmo parece ter pensado também o *Eclesiastes*, quando disse: *Quem aumenta a ciência, aumenta a dor*. Não digo isso com o fim de concluir daí que é mais conveniente ignorar do que saber, ou que não há diferença alguma entre o inteligente e o nescio na moderação dos afetos, mas sim porque é necessário conhecer tanto a potência como a impotência de nossa razão para moderar os afetos”. SO, G II, E IV, P 17, schol., p. 177, l. 17-24. Trad. A. Dominguez (2000), pp. 195-6.

¹³⁰ A. Dominguez, em sua tradução da *Ethica* de Espinosa, indica a referência do texto de Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, IX, 4, 1166b 7-8: segundo Domínguez, o acrático “elege o agradável que deseja, ao invés do bom que quer”. Trad. A. Dominguez (2000), (nota 4/17e), p. 282.

¹³¹ Hebreu, L., DA, opus cit., p. 52. Na explicação dada pelo personagem Filón é dito que “Quando a razão se opõe parcialmente ao vício, ainda que este a vença, se aplica a estes viciosos a denominação de incontinentes...”.

¹³² (*Nam quamvis mortis vitandae causa divitias in mare projiciat, manet tamen avarus; & si libidinosus tristis est, quod sibi morem gerere nequeat, non definit propterea libidinosus esse. Et absolve hi affectus non tam ipsos actus convivandi, potandi &c. respiciunt, quam ipsum Appetitum & Amorem*). SO, G II, E III, def. 48, expl., p. 159. l. 9-14. Trad. de A. Dominguez (2000), p. 178 (grifos meus).

¹³³ (*Nihil igitur his affectibus opponi potest*). SO, G II, E III, def. 48, expl., p. 159. l. 14. Trad. de A. Dominguez (2000), p. 178.

Diante do exposto, temos que, ao apresentar sua proposta de solução a esse problema, o *De emendatione* se inscreve, de maneira mais adequada, em uma tradição clássica, do que em uma outra tradição propriamente confessional ou biográfica.

§ 6. A UNIVERSALIDADE DO CONHECIMENTO E O AMOR OU DESEJO DE CONHECER

Não é somente a própria relatividade dos bens materiais que torna equivalente possuí-los e não possuí-los, mas sim a combinação desta relatividade com o desejo imoderado. Desta combinação surge uma miragem do objeto do desejo, à qual se associa a idéia imaginativa de suma felicidade. Na medida em que sempre é possível enfileirar os bens relativos em séries, haverá continuamente a chance de existir ao menos mais um outro bem dentro de uma série que, por mera conjectura, poderia causar mais felicidade. Considerando-se que qualquer série de bens perecíveis é aberta, não apenas não existirá a suma felicidade, ligada à aquisição deles, mas também a busca não terá fim. Além disso, o desejo de bens relativos é acompanhado, naturalmente, do temor¹³⁴ de sua perda, assim como o próprio bem relativo é indefinidamente seguido de outro em sua série aberta. Adquirir um bem relativo é entrar na posse de algo que nos submete ao temor da perda, enquanto a aquisição de um bem verdadeiro é a posse de algo só no plano da atividade e da autonomia, sem nenhuma submissão.

A carência necessária é intrínseca ao desejo de posse dos bens relativos e, por esse motivo, o filósofo diz:

muitíssimos são os exemplos dos que, por causa das próprias riquezas, sofreram perseguição até a morte, e também daqueles que, para juntar recursos, se expuseram a tantos perigos que afinal pagaram com a vida a pena de sua tolice. Nem são poucos os exemplos dos que, para alcançar a honra ou defendê-la, sofreram miseravelmente. Por último, restam inumeráveis exemplos dos que aceleraram a sua morte pelo excesso de libido¹³⁵.

¹³⁴ (*omnia, a quibus, et quae timebam, nihil neque boni, neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5.

¹³⁵ SO, G II, TIE, § 8, p. 7. Sobre isso, no Primeiro Diálogo, Filon diz o seguinte: “Y viniendo a la conclusión, ¡ cuántos han tratado de acabar con su vida, de consumir su persona, inflamados por el amor hacia (...) la fama gloriosa, lo cual no consiente la razón ordinaria, al contrario, dirige todo a fin de poder vivir honestamente! También podría citarte muchas personas que procuraron alegremente morir por amor (...); podría ponerte muchos ejemplos, pero los omito por no ser prolijo”. Hebreo, L., DA, opus cit., pp. 79-80.

Para caracterizar resumidamente infortúnios desse mesmo tipo, Jarouche utiliza a expressão que os qualifica como “um devir que ontem mesmo foi frustrado”. Mamede Mustafá Jarouche, “Uma poética em

Embora seja naturalmente possível sucumbir à morte pelo que se ama, isso não deveria acontecer como uma fatalidade, afinal, “o poder de libertar-nos do amor surge de duas maneiras: ou pelo conhecimento de uma coisa melhor, ou pela experiência de que a coisa amada, que antes foi tida por grande e excelente, traz consigo muita desventura”¹³⁶. Para Espinosa, apenas uma alternativa não nos é facultada: “se não quiséssemos amar nada, seria necessário que antes não conhecêssemos nada, o que não depende de nossa liberdade: porque, se não conhecêssemos nada, sem dúvida nada seríamos”¹³⁷. O pressuposto subjacente a essas afirmações é o de que “é o conhecimento que produz o amor”¹³⁸.

Por conseguinte, não é necessário vivenciar a experiência de uma desventura para só então concluir que aquilo que se ama não é um bem isento de perecimento. É possível saber disso antes mesmo de se percorrer uma trajetória inteira de infelicidades, simplesmente valendo-se da capacidade da mente de raciocinar. É com essa luz natural que cada um “pode igualmente saber e deduzir as coisas que deve procurar e aquelas que deve evitar. A conclusão, portanto, é que ninguém tem desculpa e que nem a ignorância pode ser alegada”¹³⁹.

O TIE indica que a libertação plena do desejo excessivo de coisas materiais só é alcançada por meio do conhecimento de uma coisa que, de tão excelente, nada melhor exista, pois, se assim não for, a mente tende a continuar tentando, de maneira indefinida, alcançar alguma outra coisa. A ninguém é concedido desconhecer esse amor ou desejo de alguma coisa absoluta, pois, “a universalidade do amor é bastante conhecida, dado que nenhuma pessoa está livre dele, seja homem ou mulher, jovem ou velha, inclusive as

ruínas”. *Livro das mil e uma noites*, opus cit., p. 27. Essa expressão serve para mostrar que não é necessário vivenciar o desejo dessa maneira, a ponto de se destruir a própria vida. Não faz sentido dizer que não se conseguiria pensar nos perigos sem que uma situação drástica se configurasse, pois, sempre seria possível pensar acerca disso pelo que, por si próprio, se pode supor, ou pelo que se sabe de histórias, ou pelo que se vê acontecer com outras pessoas no dia-a-dia, ou mesmo pelo que se lê nos livros.

¹³⁶ SO, G I, KV, (II, 5, § 4), p. 62. Trad. de A. Domínguez, 1990, p. 110. Julgamos que no TIE é adotada a primeira via (a via do conhecimento ou da atividade racional). Embora a segunda esteja presente (a da decepção ou da passionalidade), ela é descrita apenas como pano de fundo, pois o narrador diz que aquilo que é estimado como supremo bem pelos homens resume-se a riquezas, honras e prazeres, mas não diz que tenha comungado dessa mesma estimativa.

¹³⁷ SO, G I, KV, (II, 5, § 5), pp. 62-3. Trad. de A. Domínguez, 1990, p. 110.

¹³⁸ SO, G I, KV, (II, 22, § 2), p. 100. Trad. de A. Domínguez, 1990, p. 153.

¹³⁹ (... *lumine naturali* (...)) *ex qua scire & deducere possunt, quid iis quaerendum fugiendum sit, adeoque concludit, omnes sine effugio esse, nec ignorantia excusari posse..*). SO, G III, TTP, (Cap. 4), p. 54. l. 15-18. Trad. de Diogo Pires Aurélio (1988), p. 176.

crianças, desde que começam a conhecer, amam”¹⁴⁰. De acordo com Espinosa, está ao alcance de todos questionar-se a respeito da existência de um bem não sujeito ao perecimento. E isso sim quase chega a se aproximar, por assim dizer, de uma condenação ou fatalidade, de tão irresistível que é para a mente essa especulação. Manter-se em um tal registro especulativo, por outro lado, depende de uma firme decisão, e isso é desde logo concedido pelo *De emendatione*.

Por esse motivo, nem todos se dedicam à filosofia, independentemente de levarem suas vidas de outra maneira. Espinosa, aliás não diz que todos que não procuram a filosofia desejam imoderadamente. Contudo, se essas constatações são insuficientes para resolver todos os problemas humanos de ordem prática, ao menos podem contribuir com um questionamento de ordem especulativa. E esse é um objetivo relevante no escopo do opúsculo.

O que deve ser evidenciado em relação ao desejo de acumular cada vez mais bens relativos é que sua eventual posse não só não traz nenhuma garantia de felicidade como também torna impossível alcançar a suma felicidade. Poder-se-ia, ainda, inferir que, se todos partissem para essa mesma busca desenfreada, haveria ódio generalizado e infelicidade geral.

Não seria improvável que, no limite, surgissem extremismos, ou, como diz Thomas Hobbes, a “guerra de todos os homens contra todos os homens”¹⁴¹. Isso porque, sob tal ponto de vista, não existem recursos naturais suficientes para dar conta de satisfazer a todos os desejos humanos. Mas, por mera conjectura, mesmo que tais recursos existissem em abundância, não haveria garantia de que se agisse de outra maneira, pois “os homens são geralmente dispostos, por natureza, (...) a invejar aqueles que são felizes, e a invejá-los com um ódio tanto maior quanto mais amam a coisa que imaginam na posse de outrem”¹⁴². No entanto, o amor por um bem verdadeiro tem dentre seus principais aspectos o caráter libertador, contrário à geração de acirrados apegos.

Diante do exposto, o texto praticamente estabelece, até mesmo por exclusão, que um bem verdadeiro não diz respeito ao plano dos bens perecíveis, visto que, num tal

¹⁴⁰ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 86. A personagem Sofia é quem diz isso, no Segundo Diálogo.

¹⁴¹ Hobbes, T., *Leviatã* (Cap. XIII), opus cit., p. 75.

¹⁴² (*Videmus itaque, cum hominum natura plerumque ita comparatum esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, & quibus bene est, invidiant, & eo majore odio, quo rem, qua alium potiri imaginantur, magis amant*). SO, G II, E III, P. 32, esc., p. 121, l. 11-14. Trad. A. Dominguez (2000), p. 148.

plano, nada existe de absoluto, eterno e infinito e, além disso, muitas vezes, nesse plano material, partilha¹⁴³ envolve conflito.

Considerando-se que a qualidade do objeto determina a qualidade do amor e da felicidade, e considerando-se que o amor excessivo por bens percíveis é causa até de perecimento (*causa interitus*)¹⁴⁴, conclui-se que um objeto que possa ser amado sem limites nem restrições será causa de a mente “fruir a contínua e suma alegria”¹⁴⁵. Numa palavra, no amor de um objeto imune ao perecimento estará a suma felicidade que se deve desejar com todas as forças¹⁴⁶, pois ele é causa de toda a felicidade (*tota felicitas*)¹⁴⁷ que a mente pode alcançar.

§ 7. A NATUREZA HUMANA MUITO MAIS FIRME OU PERFEITA

Ao final do Prólogo¹⁴⁸ do TIE, os indícios prenunciam que é mesmo durante os intervalos de assídua meditação que se produz uma idéia diferente ou mais perfeita da natureza humana, ou seja, todas as indicações reunidas culminam na confirmação de que nesse ínterim, se “concebe alguma natureza humana muito mais firme”¹⁴⁹. E, concebe-se uma tal natureza humana mais perfeita como resultado de um empenho deliberado e constante em meditar. Essa outra natureza é, pois, um produto obtido do percurso meditativo e não a conseqüência de uma decepção oriunda do desejo de bens materiais, nem de uma renúncia ou mortificação.

¹⁴³ “Porém, o objetivo último, o sumo bem, é fruir com outros, se possível, dessa natureza”. (*summum autem bonum est eo pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8 (grifos meus). Isso receberá uma explicação mais adiante.

¹⁴⁴ (*et frequenter sunt causa interitus eorum, quia ea possident, et semper causa interitus eorum, qui ab iis possidentur*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

¹⁴⁵ (*continua ac summa in aeternum fruere laetitia*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5. Nos *Diálogos de amor*, Filón diz que “o amor ardente e insaciável da sabedoria e a virtude das coisas honestas tornam divino nosso entendimento”. Hebreo, L., opus cit., p. 57.

¹⁴⁶ (*summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

¹⁴⁷ (*quod tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhaeremus amore*). SO, G II, TIE, § 9, p. 7.

¹⁴⁸ Na dissertação de mestrado, circunscrevi o Prólogo do *De emendatione* em seus treze primeiros parágrafos, tendo em vista que o resultado da inquirição, acerca do bem verdadeiro, proposta desde o primeiro parágrafo, é apresentado no décimo terceiro, a saber, “o conhecimento da união que a mente tem com toda a Natureza”.

¹⁴⁹ (*concipiat naturam aliquam humanam ... multo firmiorem*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8. Nos *Diálogos de amor*, o personagem Filón diz: “Por conseguinte, para quem medita (...) lhe resulta caminho e meio para realizar todos os atos honestos e virtuosos, e para chegar aos mais elevados conceitos a que a natureza humana pode atingir”. Hebreo, L., opus cit., p. 62.

A natureza humana muito mais firme ou perfeita que o texto menciona é consoante à ligação da mente com um bem fixo, referido como coisa eterna e infinita¹⁵⁰. É preciso ressaltar, ainda, que o TIE declara não só que “o bem e o mal não são ditos senão relativamente”¹⁵¹, mas também que o mesmo vale para as noções de perfeição e imperfeição, “pois nada em sua natureza considerado (*in sua natura spectatum*) se dirá perfeito ou imperfeito”¹⁵². De maneira complementar, Espinosa também afirma que “se é tão mais perfeito, ou o contrário disso, em função da natureza e da perfeição da coisa que mais se ama”¹⁵³.

Em seu prosseguimento, o *De emendatione* anuncia que uma tal natureza humana muito mais firme ou perfeita está relacionada ao “conhecimento da *união que a mente tem* com toda a Natureza”¹⁵⁴. Nesse ponto do texto, é preciso articular a tese espinosista que vincula amor e conhecimento¹⁵⁵: já pode ser dito, agora, que se é tão mais perfeito, ou o contrário disso, em função da natureza e da perfeição da coisa que mais se ama e conhece. A articulação entre ambos, amor e conhecimento, é central nesse momento, fornecendo a chave para a maior perfeição que a mente pode alcançar, tendo em vista que tal perfeição é diretamente proporcional ao objeto a que se ligar.

Todavia, se for determinada a pensar só em coisas externas, em virtude de, por assim dizer, uma característica que possui, a mente une-se, por amor, aos bens relativos, tomando-os como absolutos, ao passar a desejá-los como bens em si mesmos. Isso acontece pela necessidade mesma de autopreservação, que se partilha com todos os seres vivos. Segundo Thomas Hobbes,

A causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder

¹⁵⁰ (*fixum bonum*) SO, G II, TIE, § 6. (*rem aeternam, et infinitam*) TIE, § 10, pp. 6 e 7.

¹⁵¹ (*bonum, et malum non, nisi respective, dicantur*). SO, G II, TIE, § 12, p. 8.

¹⁵² (*Nihil enim, in sua natura spectatum, perfectum dicitur vel imperfectum*). SO, G II, TIE, § 12, p. 8. Com outras palavras, algo similar havia sido dito em TIE, § 1 (*nihil neque boni, neque mali in se habere*), p. 5.

¹⁵³ (*pro natura, & perfectione rei, quam prae reliquis amat, eo etiam perfectior est, & contra*). SO, G III, TTP, (Cap. 4), p. 46. l. 14-15. Spinoza, TTP, Trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, p. 139.

¹⁵⁴ (*cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8, (grifos meus).

¹⁵⁵ “O amor nasce, pois, do conceito e do conhecimento que temos de uma coisa”. SO, G I, KV, (II, 5, § 3), p. 62. Trad. de A. Domínguez, 1990, p. 110. Na *Carta 21* a Wilhelm Blyenbergh, Espinosa explica que a suma felicidade ou “nossa beatitude consiste no amor a Deus e que este amor nasce necessariamente do conhecimento de Deus”. SO, G IV, *Epistola 21*, p. 127, l. 33-5. Trad. A. Domínguez, *Correspondencia*, 1988, p. 194.

moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda¹⁵⁶.

Em outras palavras, não é apenas por bondade ou maldade, vício ou virtude que os homens assim agem. Trata-se, antes, da necessidade de garantir a própria sobrevivência; garantia que é sempre buscada, naturalmente, em excesso¹⁵⁷.

Em função dessa necessidade de garantir a autopreservação, os indivíduos começam a amar aquilo que lhes proporciona satisfação imediata. Mas, apesar de partilharem dessa mesma necessidade de se autopreservar com os outros seres da natureza, os humanos se distinguem de todos os demais. Dentre diversos fatores, o que distingue os humanos não é senão um tipo específico de desejo: o desejo de conhecimento, que “é próprio de nós, de nossa parte mais excelente e, por isso, o desejo de tais coisas é digno de ir acompanhado de um amor acelerado”¹⁵⁸. É esse traço da natureza humana que, mais particularmente, permite perceber a diferença entre as coisas externas ou materiais — que são bens relativos, perecíveis e finitos —, e um bem verdadeiro — que é já postulado como algo absoluto, eterno e infinito. Quando a mente amar e desejar o bem verdadeiro, ou seja, o conhecimento, esse amor lhe confere uma perfeição maior, posto que “o mais perfeito e o que mais participa da suma felicidade é, necessariamente, aquele que ama acima de tudo o conhecimento intelectual”¹⁵⁹.

Para Hobbes, o amor pelo conhecimento das causas afasta a mente “da contemplação do efeito para a busca da causa, e depois também da causa dessa causa, até que forçosamente deve chegar a esta idéia: que há uma causa da qual não há causa anterior, porque é eterna”¹⁶⁰. Como reconhecer, porém, que uma coisa é eterna e não apenas mais outro bem perecível? O *De emendatione* indica que a plenitude que o desejo dessa coisa absoluta produz na mente permite seu reconhecimento como tal, posto que “o amor de uma coisa eterna e infinita apascenta o ânimo *só de alegria*, e ela mesma está *à parte de toda a tristeza*, o que deve ser muito considerado e buscado com todas as

¹⁵⁶ Hobbes, T., *Leviatã* (Cap. XI, § 2), opus cit., p. 60.

¹⁵⁷ Eis por que ainda será preciso “supor como boas algumas regras de vida”. (... *propterea ante omnia cogimur quasdam vivendi regulas, tanquam bonas, supponere, has scilicet*). SO, G II, TIE, § 17, p. 9. Trataremos disso a seguir.

¹⁵⁸ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 55. O personagem Filón é quem diz isso, no Primeiro Diálogo.

¹⁵⁹ “*adeoque ille necessario perfectissimus est, & de summa beatitudine maxime participat, qui (...) intellectualem cognitionem supra omnia amat.*” SO, G III, TTP, (Cap. 4), p. 60. l. 15-18. Trad. de A. Domínguez, opus cit., p. 139.

¹⁶⁰ Hobbes, T., *Leviatã* (Cap. XI), opus cit., p. 64.

forças”¹⁶¹. Segundo Espinosa, ligar-se ao bem verdadeiro, ou à sua busca, o que significa, enfim, a mesma coisa, não proporciona nenhum tipo de tristeza, mas só o aumento de alegria, já que as comoções do ânimo, tais como a tristeza, a inveja, o temor e o ódio só “acontecem no amor do que pode perecer”¹⁶².

Diante disso, vemos que da contraface da mesma característica que acarretaria até mesmo a perda ou o extravio da mente, decorre também o aumento de suas forças¹⁶³. E, por isso, somente no caso do conhecimento, deveria ser considerado que o *amor* e o *desejo* poderiam ser, por assim dizer, “desmedidos”, embora isso jamais aconteça, pois ambos estão, nesse caso, em total harmonia:

Não é só por sua razão que o homem se distingue dos outros animais, mas também por esta singular paixão. Nos outros animais o apetite pelo alimento e outros prazeres dos sentidos predominam de modo tal que impedem toda preocupação com o conhecimento das causas, o qual é um desejo do espírito que, devido à persistência do deleite na contínua e infatigável produção do conhecimento, supera a fugaz veemência de qualquer prazer carnal¹⁶⁴.

Em que pese o fato de Espinosa não identificar o conhecimento com uma paixão, mas com a ação da mente, essa passagem citada do texto hobbesiano indica que não deve haver, pois, no plano do conhecimento, um meio termo entre amar e desejar. Sob esse aspecto, a idéia de moderação deve ser afastada, “pois, quem chegar a estar desprovido de tal amor e desejo não só seria vicioso, mas também inumano”¹⁶⁵. E, se, com Aristóteles, é admitido que bem universal “é o que todos os homens desejam”¹⁶⁶, pode-se também admitir, com os renascentistas e modernos, que o bem singular é que “cada homem deseja

¹⁶¹ (*Sed amor erga rem aeternam, et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum*). SO, G II, TIE, § 10, p. 7 (grifos meus).

¹⁶² (*continguntum in amore eorum, quae perire possunt*). SO, G II, TIE, § 9, p. 7.

¹⁶³ Segundo Marilena Chaui, “Que fazia a experiência errante? Vagueava de bem em bem, de déu em déu, mas num ponto era sempre constante: buscava muitos bens, desejava a diversidade de muitas coisas, seduzida por Concupiscência, Amor vencido pela ausência de Razão e Intelecto. (...) Vemos assim, que o desejo errante de bens e o conhecimento verdadeiro das coisas possuem uma estrutura análoga (a busca do aumento)”. Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 578. Como se pode ver, aqui neste texto, não se considera o desejo de bens em si mesmos como um desejo errante. Diferentemente disso, julgamos que um tal desejo é completamente concentrado num só e mesmo objeto, ou seja, um desejo obsessivo, ao qual a mente adere.

¹⁶⁴ Hobbes, T., *Leviatã* (Cap. VI.), opus cit., p. 35.

¹⁶⁵ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 56. Essa é uma conclusão a que chega o personagem Filón, no Primeiro Diálogo.

¹⁶⁶ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 56. Afirmação que o personagem Filón, no Primeiro Diálogo, atribui a Aristóteles, na *Ética Nicomaquea*, I, 1.

por natureza saber”¹⁶⁷. E isso é o que está mais próximo do bem verdadeiro, que se deve desejar e amar.

§ 8. AS NOTAS CARACTERÍSTICAS DO AMOR OU DESEJO DE CONHECER

A hipótese com a qual trabalhamos é a de que o Prólogo do TIE apresenta a narrativa do percurso meditativo da Razão¹⁶⁸ enquanto uma personagem, tal como o autor também o fez em outras passagens do *Breve Tratado*¹⁶⁹. Não se trata, pois, de um relato autobiográfico¹⁷⁰, que acabaria sendo, nalguma medida, algo mais subjetivo — posto que deveria forçosamente contemplar os afetos — e, nesse sentido, penderia mais para o lado, por assim dizer, da contingência do que para o da necessidade.

Essa hipótese nos parece mais condizente com vários aspectos desse trecho da obra, especialmente com aquele que diz: “constrangi-me a inquirir o que me seria mais útil”¹⁷¹. A noção do *mais útil* dá cabo à possível disjunção entre amor e desejo, porquanto “nas coisas úteis o amor real coexiste com o desejo (...), isto é, o desejo não se separa do amor”¹⁷². Considere-se, ainda, que o que é *mais útil* está relacionado, de modo particular,

¹⁶⁷ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 56. Isso também é dito por Filón, no Primeiro Diálogo.

¹⁶⁸ Desde o mestrado, consideramos que, mesmo que se objete que há um “eu” conduzindo a narrativa, isso pode ser explicado em termos do recurso de figura de linguagem, uma vez que é possível interpretá-lo como sendo uma sinédoque argumentativa, em que o pronome “eu” está no lugar da Razão, enquanto personagem. Nesse caso, se designam as mentes humanas não apenas por meio de uma só, mas, sim, por meio de algo que as vincule de um modo essencial: a Razão. Com esse recurso, se designa “uma coisa por meio de outra que tem com ela uma relação de necessidade, de tal modo que a primeira não existiria sem a segunda. (...) Donde sua função própria: ela é a figura que condensa um exemplo”. Reboul, O., *Introdução à retórica*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 121. Uma sinédoque argumentativa é, pois, mais do que simples metonímia, mais do que tomar a parte pelo todo. Aliás, “o que nos parece merecer atenção, tanto quanto a relação estrutural entre os termos substituídos um pelo outro, é ver se existe entre eles um vínculo real e ver qual é ele”. Perelman, C., e Olbrechts-Tyteca, L., *Tratado da Argumentação*, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 383.

¹⁶⁹ SO, G I, KV, (I, Primeiro Diálogo, Cap. 2), pp. 28-30. Trad. de A. Domínguez, 1990, pp. 71-74.

¹⁷⁰ “Se se quiser mesmo admitir que um documento biográfico não é alguma coisa que evoca fatos já conhecidos, mas um documento que nos ensina, ele somente, ao menos um fato de biografia (com o risco de confrontar em seguida sua contribuição com outros, concordantes ou discordantes), é preciso mesmo confessar que a abertura do TIE não nos ensina um só fato preciso. Temos a impressão de ler esses fatos nas entrelinhas, porque já os conhecemos; se ignorarmos o conteúdo de outros documentos, não podemos identificar nenhum dos acontecimentos que cremos nele encontrar”. Moreau, P.-F., *L'Expérience et l'éternité*, opus cit., pp. 44-5.

¹⁷¹ (*cogebat inquirere, quid mihi esset utilius*). SO, G II, TIE, § 6, p. 6.

¹⁷² Hebreo, L., DA, opus cit., p. 51. Isto é dito pelo personagem Filón, no Primeiro Diálogo, uma vez que Sofia lhe havia objetado que talvez fosse possível uma disjunção entre amor e desejo, pois,

com uma característica de um certo tipo de amor, à medida que este “amor nasce, pois, do conceito e do conhecimento que temos de uma coisa. E quanto maior e mais excelente se demonstre que é a coisa, tanto maior é também em nós o amor”¹⁷³. Esse amor sempre pode aumentar cada vez mais sem oferecer nenhum perigo, pois, ao contrário disso, só oferece, conforme mostra o texto espinosista, incessantes benefícios para a mente. O TIE apresenta doze notas características desse amor da mente pelo conhecimento:

1. É o mais útil¹⁷⁴;
2. Promove intervalos para a mente refletir e meditar assiduamente¹⁷⁵;
3. Nele está situada *toda* a sua esperança¹⁷⁶;
4. Fortalece e aumenta o esforço de conservação no ser¹⁷⁷;
5. É causa de *toda* a felicidade que se pode ter¹⁷⁸;
6. Afeta *só* de alegria¹⁷⁹;
7. Coexiste com o desejo e ambos podem efetivar-se com *todas* as forças¹⁸⁰;
8. Fornece uma medida para o desejo de bens precívalis¹⁸¹;
9. Desvela a ordem necessária segundo a qual tudo se faz¹⁸²;
10. Torna muito mais firme ou perfeita a natureza da mente¹⁸³;
11. Incita a buscar os meios que conduzem à perfeição¹⁸⁴;
12. Permite conceber a idéia de união da mente com toda a Natureza¹⁸⁵.

segundo ela, “O amor se dirige ao que existe, enquanto o desejo é próprio do não existente. (...) Esta é a causa de se acreditar que o amor e o desejo são afetos contrários”. Hebreo, L., DA, Opus cit., p. 45.

¹⁷³ SO, G I, KV (II, 5, § 3), p. 62. Trad. de A. Domínguez, 1990, p. 110.

¹⁷⁴ (*quid mihi esset utilius*). SO, G II, TIE, § 6, p. 6.

¹⁷⁵ (1). (*Assidua meditatione*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7; (2). (*in initio haec intervalla essent rara, et per admodum exiguum temporis spatium durarent, postquam tamen verum bonum magis ac magis mihi innotuit, intervalla ista frequentiora et longiora fuerunt*). TIE, § 11 p. 8.

¹⁷⁶ (*in eo tota ejus spes est sita*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

¹⁷⁷ (*remedium ad nostrum esse conservandum*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

¹⁷⁸ (*tota felicitas, (...) in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhaeremus amore*). SO, G II, TIE, § 9, p. 7.

¹⁷⁹ (*sola laetitia pascit animum*). SO, G II, TIE, § 10, p. 7.

¹⁸⁰ (*quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum*). SO, G II, TIE, § 10, p. 7.

¹⁸¹ (*tamdiu obesse, quamdiu propter se, et non, tanquam media ad alia quaeruntur; si vero tanquam media quaeruntur, modum tunc habebunt, et minime oberunt*). SO, G II, TIE, § 11, p. 8, (grifo meu).

¹⁸² (*omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem, et secundum certas Naturae leges fieri*). SO, G II, TIE, § 12, p. 8.

¹⁸³ (*naturam aliquam humanam ... multo firmiorem*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8.

¹⁸⁴ (*incitatur ad media quaerendum, quae ipsum ad talem ducant perfectionem*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8.

¹⁸⁵ (*cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8.

Em suma, o *mais útil* está diretamente associado a uma plenitude, que só tem lugar e só pode ser experimentada no plano do conhecimento. Enquanto o desejo desmedido de bens perecíveis embora também tenha a plenitude como meta não pode, por princípio, atingi-la. Esse tipo de desejo imoderado tem em suas notas características as seguintes cláusulas:

- I.Oscila entre esperança e temor¹⁸⁶;
- II.Distrai a mente¹⁸⁷;
- III.Suspende o ânimo¹⁸⁸;
- IV.Produz perturbação e enfraquecimento¹⁸⁹;
- V.Gera a suma tristeza¹⁹⁰;
- VI.Traz arrependimento¹⁹¹;
- VII.Incita cada vez mais o desejo desmedido¹⁹²;
- VIII.Expõe ao sumo perigo¹⁹³;
- IX.Pode ser causa até de destruição ou morte¹⁹⁴.
- X.É causa de toda a infelicidade que se pode ter¹⁹⁵;
- XI.Origina conflitos¹⁹⁶;
- XII.Ocasiona as comoções do ânimo¹⁹⁷;

Já com o amor que nasce do conceito e do conhecimento, as forças e a natureza muito mais firme da mente, gradativamente, deixam de ser apenas lampejos intermitentes

¹⁸⁶ SO, G II, TIE, §§ 1 e 5, (TIE, § 1: *omnia, a quibus, et quae timebam*; TIE, § 5: *si autem spe in aliquo casu frustreremur*), pp. 5-6 (grifos meus).

¹⁸⁷ SO, G II, TIE, §§ 3, 4 e 5 (TIE, § 3: *His tribus adeo distrahitur mens*; TIE, § 4: *Honores, ac divitias prosequendo non parum etiam distrahitur mens*; TIE, § 5: *Honore vero multo adhuc magis mens distrahitur*), pp. 5-6.

¹⁸⁸ (*suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret*). SO, G II, TIE, § 4, p. 6.

¹⁸⁹ (*mentem, tamen perturbat et hebetat*). SO, G II, TIE, § 4, p. 6.

¹⁹⁰ SO, G II, TIE, §§ 4 e 5, (TIE, § 4: *sed post illius fruitionem summa sequitur tristitia*; TIE, § 5: *summa oritur tristitia*), p. 6.

¹⁹¹ (*datur sicut in libidine poenitentia*). SO, G II, TIE, § 5, p. 6.

¹⁹² (*et consequenter magis ac magis incitatur ad utrumque augendum*). SO, G II, TIE, § 5, p. 6.

¹⁹³ (*Videbam enim me in summo versari periculo*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

¹⁹⁴ (1). (*et frequenter sunt causa interitus eorum, quia ea possident, et semper causa interitus eorum, qui ab iis possidentur*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7. (2). (*Permulta enim exstant exempla eorum, qui (...) tot periculis sese exposuerunt, ut tandem vita poenam luerent suae stultitiae (...). Neque eorum pauciora sunt exempla, qui (...) miserrime passi sunt. Innumeranda denique exstant exempla eorum, qui (...) mortem sibi acceleraverunt*). SO, G II, TIE, § 8, p. 7.

¹⁹⁵ (*quod tota (...) infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhaeremus amore*). SO, G II, TIE, § 9, p. 7.

¹⁹⁶ (*orientur lites*). SO, G II, TIE, § 9, p. 7.

¹⁹⁷ (*commotiones animi*). SO, G II, TIE, § 9, p. 7.

e começam a se manifestar com mais regularidade, por meio de meditação assídua. O aumento da regularidade dessa manifestação está relacionado não apenas ao desejo da mente de se ligar a algo que a faça fruir só da alegria, mas também é diretamente proporcional aos intervalos dedicados ao exercício meditativo.

Ora, considerando-se um dos principais anseios humanos, de que o TIE trata — a fruição da alegria ou da real felicidade —, segue-se que, se um bem *verdadeiro* o satisfaz plenamente, pode ser desejado sem envolver a marca da moderação, conforme vimos. É por isso que esse desejo deve adquirir a mais forte constância e intensidade possíveis. Para fornecer a idéia da constância e da intensidade desse desejo, ao ser postulada a existência de um tal bem, ao mesmo tempo, se deve dispor a mente a pensar nisso como se estivesse correndo “gravíssimo perigo”¹⁹⁸, sendo coagida

a buscar com máxima força um remédio, embora incerto; como um doente que sofre de uma enfermidade letal, prevendo a morte certa se não empregar um remédio, é coagido a buscá-lo, ainda que incerto, com máxima força, pois nele está toda sua esperança¹⁹⁹.

Assim, para decifrar aquela força máxima, ou seja, o desejo com que se deve buscar o bem verdadeiro, é utilizada uma analogia com uma situação limite, em que está em jogo a própria saúde ou sobrevivência. O texto faz alusão, nessa passagem, a um tipo de perigo de morte relacionado não mais àquele de se desejar desmedidamente, mas ao risco envolvido em não se desejar com máxima força alcançar o bem verdadeiro.

Embora a esperança seja mencionada nessa fase da investigação, não se trata mais da existência de um jogo cujas regras eram estabelecidas pela busca de bens percíveis, nos quais havia flutuação entre esperança e medo. Agora, o jogo está sob o total controle da mente. É ela que se autodetermina a fazer uma experiência do perigo relacionado a não alcançar o bem verdadeiro, dentro de condições pré-estabelecidas apenas por si mesma, no caso, assumindo a posição de um doente que sofre de uma enfermidade letal e está em busca de um remédio.

Deve ser ainda ressaltado, nesse trecho, que a morte não equivale propriamente a uma escolha, posto que não podemos escolher o outro pólo da alternativa: não morrer. Uma escolha, no entanto, deveria contemplar ao menos duas alternativas. A morte

¹⁹⁸ (*Videbam enim me in summo versari periculo*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

¹⁹⁹ (*et me cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere; veluti aeger lethali morbo laborans, qui ubi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium, illud ipsum, quamvis incertum, summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

significa deixar a natureza seguir o próprio curso, sem que se tente interferir. A “escolha” da morte, do modo como o senso comum a entende, é uma escolha apenas aparente. Na verdade, só se pode optar por uma única via, qual seja, viver. Eis por que a mente, ao se coagir a buscar o bem verdadeiro, em simultâneo, deposita nisso “toda sua esperança”²⁰⁰. No âmbito dessa única via, vive-se de maneira ativa e se busca a autodeterminação, ou vive-se de modo passivo e se é determinado por fatores externos.

Quando se é determinado a partir de fatores externos, convive-se com a esperança²⁰¹ (uma alegria instável) de que um bem sempre sobrevenha e com o medo²⁰² (uma tristeza igualmente instável) de que o pior aconteça. Uma outra “via”, cuja escolha seja morrer, não envolve propriamente a nossa decisão, mas trata-se simplesmente do curso natural: todos morreremos, queiramos ou não. Segundo Espinosa,

Ninguém, portanto, que não seja vencido por causas externas e contrárias à sua natureza omite desejar o que lhe é útil ou conservar o seu ser. Ninguém — digo — por necessidade de sua natureza, mas sim coagido por causas externas, tem aversão aos alimentos ou se suicida — o que pode acontecer de muitos modos. (...) Mas, que o homem se esforce, pela necessidade de sua natureza, por não existir ou por se mudar numa outra forma, é tão impossível quanto alguma coisa ser produzida do nada, como cada um pode ver com um pouco de meditação²⁰³.

Contudo, admitida de maneira ativa, como uma experiência sob condições pré-estabelecidas, a mente pode levar a idéia só de esperança às últimas conseqüências. Agora, convertendo-a em *segurança* em vista de seus propósitos, a saber, eliminar qualquer hesitação acerca disso considerado como enfermidade letal, ou seja, o não empregar o esforço máximo de que é capaz para realizar os objetivos a que se

²⁰⁰ (*summ̄is viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

²⁰¹ “A esperança é a alegria inconstante, surgida da idéia de uma coisa futura ou passada, de cujo resultado temos alguma dúvida” (*Spes est inconstans Laetitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus*). SO, G II, E III, def. 12, p. 150. l. 1-3. Trad. de A. Dominguez (2000), p. 172.

²⁰² “O medo é uma tristeza inconstante surgida da idéia de uma coisa futura ou passada, de cujo resultado temos alguma dúvida” (*Metus est inconstans Tristitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de cujus eventu aliquatenus dubitamus*). Na Explicação dessa Definição, o filósofo acrescenta que “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” (... *non dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe*). SO, G II, E III, def. 13 e explic., p. 150. l. 4-9. Trad. de A. Dominguez (2000), p. 172.

²⁰³ “*Nemo igitur, nisi a causis externis, & suae naturae contrariis victus, suum utilie appetere, sive suum esse conservare negligit. Nemo, inquam, ex necessitate suae naturae, sed a causis externis coactus alimenta aversatur, vel se ipsum interficit, quod multis modis fieri potest. (...) At quod homo ex necessitate suae naturae conetur non existere, vel in aliam formam mutari, tam est impossibile, quam quod ex nihilo aliquid fiat, ut unusquisque mediocri meditatione videre potest*”. SO, G II, E IV, P. 20, esc., p. 180-181, l. 20 ss. Trad. de A. Dominguez (2000), p. 198.

autodeterminou²⁰⁴. Isso pode ser assim articulado no equacionamento do problema, porque “a segurança nasce, pois, da esperança (...) quando se suprime a causa de dúvida acerca do resultado de uma coisa”²⁰⁵.

Ao assumir o controle da situação, determinando as regras dessa experiência, a mente se antecipa e estipula — como *agente* — que a esperança se converta na segurança de seu propósito, isto é, não será considerada como uma alternativa a desistência dessa busca. E, ela não vai experimentar esse resultado, de persistir continuamente investigando, que está sendo feito como uma suposição, enquanto *paciente*, uma vez que realiza a determinação completa, desde a seleção dos elementos constituintes dessa experiência até sua passagem ao limite das últimas conseqüências.

Numa palavra, caso não busque o bem verdadeiro com máximo esforço, isso implica a impossibilidade de plena autonomia do desejo. E, desta vez, o motivo pelo qual essa autonomia poderia ser ameaçada não seria por uma submissão total às causas externas, mas sim por não haver aplicação suficiente do próprio esforço. Não obstante, não se trata, como dissemos, de iniciar a investigação pela passionalidade e a tristeza, pois a experiência a que o narrador se refere é uma atividade autodeterminada. É feita uma suposição acerca do perigo envolvido em não se obter um remédio para isso que se designou como enfermidade letal, sendo que o controle total da situação impede que algo como a tristeza venha toldar a mente nessa experiência. Essa suposição diz respeito à atividade do entendimento, e “entre todos os afetos que se referem à mente enquanto ela é ativa, não há nenhum além dos que se referem à alegria e ao desejo”²⁰⁶.

A utilização dessa experiência não é gratuita. Note-se que a satisfação do desejo de saúde a ninguém é molesta, nem chega a aborrecer, como acontece com todas as coisas deleitáveis, que quando se possuem, não mais se estimam ou amam tanto como quando

²⁰⁴ O suicídio também não se apresenta como alternativa à Razão, porque ela, inclusive, realiza o esforço de afastar de seu percurso a imaginação, sendo que o suicídio, entretanto, depende da presença da imaginação. “Com efeito, alguém suicida-se, coagido por outro (...), isto é, porque deseja evitar, por um mal menor, um mal maior; ou, finalmente, porque causas exteriores latentes dispõem a sua imaginação e afetam o seu corpo de tal maneira que este reveste uma outra natureza contrária à primeira e cuja idéia não pode existir na mente”. (... *nempe interficit aliquis se ipsum coactus ab alio (...); hoc est, majus malum minore vitare cupiat; vel denique ex eo, quod causae latentes externae ejus imaginationem ita disponunt, & Corpus ita afficiunt, ut id aliam naturam priori contrariam induat, & cujus idea in Mente dari nequit*). SO, G II, E IV, P. 20, esc., p. 180, l. 24 e 26-31. Trad. de A. Dominguez (2000), p. 198.

²⁰⁵ (*Oritur itaque ex Spe Securitas, (...) quando de rei eventu dubitandi causa tollitur*). SO, G II, E III, def. 15, expl., p. 150, l. 22-23. Trad. A. Dominguez (2000), p. 169.

²⁰⁶ (*Inter omnes affectus, qui ad Mentem, quatenus agit, referentur, nulli sunt, quam qui ad Laetitiam vel Cupiditatem referentur*). SO, G II, E III, P. 59, p. 144. Trad. A. Domínguez (2000), p. 167.

faltam e são desejadas²⁰⁷. Há, porém, outra causa para que a saúde nunca chegue a aborrecer nem provocar fastio:

seu deleite não reside unicamente nos sentidos materiais externos — como as coisas que comemos, no gosto, o deleite carnal, no tato, os odores, no olfato, deleites todos eles que de pronto produzem fastio —, mas em sentidos espirituais que tardam mais a ser saciados²⁰⁸.

São esses motivos que fazem da saúde um caso especial para que seja utilizada como analogia privilegiada, pois, “quando dela carecemos não só a desejamos com o apetite sensitivo, mas também com [desejo], governado pela razão²⁰⁹. Ora, o desejo racional tem como marca um certo aspecto de necessidade²¹⁰, não se tratando, pois, de um desejo meramente ocasional, portanto, oscilante ou flutuante. Esse é um tipo de desejo em que seu objeto, a saúde, goza de um apreço ou “amor constante”²¹¹. Da mesma maneira, deve-se investir o desejo de um amor constante pela própria busca do *bem verdadeiro*, ou seja, do conhecimento. E eis que se apresenta a reformulação, por assim dizer, do princípio de inércia, agora autodeterminado e levado ao limite: nesta versão, não há perigo em se desejar conhecer, de modo incessante, posto que isso não oferece risco às forças da mente, mas, ao contrário, equivale a um “poder de levar mais longe a investigação (...) até atingir o cume da sabedoria”²¹².

Quando, enfim, se deseja com todas as forças, e sem precisar de moderação, aumentar o conhecimento, a mente pode conceber a idéia de união com a Natureza, pois também experimenta a força que lhe é mais apropriada, uma vez que conhecer não é apenas uma dentre as habilidades da mente humana, mas, sim, a sua atividade essencial por excelência.

²⁰⁷ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 58. Baseado em trecho dito por Filon.

²⁰⁸ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 58. Trecho dito por Filon.

²⁰⁹ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 58. Continuação do trecho dito por Filon. Traduzimos o termo “vontade” mencionado no texto, por “desejo”, entre colchetes. Por enquanto, foi preciso contornar assim o problema, em virtude das discussões em torno do conceito de vontade, na obra de Espinosa, das quais trataremos mais adiante. Vale dizer, também, que há controvérsias intermináveis acerca do próprio idioma original em que os *Diálogos de amor* foram escritos, conforme assegura o estudo introdutório, apresentado por Andrés Soria Olmedo, em particular, na página 12. Basicamente, Espanha e Itália disputam qual seria o idioma original, mas pairam algumas dúvidas até mesmo sobre a remota possibilidade de ter sido o português.

²¹⁰ “É da natureza da razão contemplar as coisas não como contingentes, mas como necessárias” (*De natura Rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari*). SO, G II, E II, P. 44, p. 81. Trad. A. Dominguez (2000), p. 111.

²¹¹ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 59. Citado por Filón.

²¹² (*seu potestatem ulterius investigandi (...) donec sapientiae culmen attingat*). SO, G II, TIE, § 31, p. 14. Trad. A. Domínguez (1988), opus cit., p. 87.

É somente assim que a mente pode descobrir o significado dessa idéia de união e, ao mesmo tempo, tomar parte na atividade da Natureza. Quando é ativa, a mente partilha um aspecto da atividade da Natureza, a saber, a necessidade. Isso ocorre porque, ao ser ativa, a mente realiza uma ação essencial: a atividade de conhecer. Do contrário, a mente não é ativa, de maneira plena, e suas operações não convergem ou coincidem com a mesma necessidade com que age a Natureza. Não se trata de dizer, porém, que as paixões não são naturais, mas de um primeiro indício de que o TIE não confere um tratamento aos corpos e à Extensão, mas somente às idéias e ao Pensamento. Se se julgar que o afeto de alegria²¹³, que acompanha o desejo de conhecer e lhe é coextensivo, é uma paixão, Espinosa, por sua vez, corrigirá dizendo que “não é uma paixão”²¹⁴, já que uma paixão pode ter excesso, enquanto, na esfera do conhecimento, a alegria “não pode ter excesso”²¹⁵. Segundo o filósofo, “se, portanto, este desejo pudesse ter excesso, a natureza humana, considerada só em si mesma (*in se sola considerata*), excederia a si própria, por outros termos, poderia mais do que pode, o que é manifesta contradição; e, por conseguinte, este desejo não pode ter excesso”²¹⁶. Ora, o conhecimento é uma via de mão dupla, pois, quando se conhece, de modo simultâneo, também se aprende. Porém, Espinosa não admite ver nisso nenhuma passionalidade, mas apenas a atividade da mente pela ação de conhecer, apesar de haver, nesse caso, algum vestígio afetivo sendo envolvido.

§ 9. O BEM VERDADEIRO

Embora a proposta do *De emendatione* seja a de partilhar o bem verdadeiro, não se deve por isso considerá-la elementar ou ingênua. Tanto assim que, a essa altura, o texto diz que “o sumo bem, contudo, é chegar ao ponto de fruir com outros indivíduos, *se*

²¹³ (*sola laetitia pascit animum*). SO, G II, TIE, § 10, p. 7.

²¹⁴ (*Nam Cupiditas, quae ex ratione oritur, ex solo Laetitia affectu, quae passio non est...*). SO, G II, E IV, P. 63, 2ª dem., p. 214, l. 23-24. Trad. A. Dominguez (2000), p. 226.

²¹⁵ (... *hoc est, ex Laetitia, quae excessum habere nequit*). SO, G II, E IV, P. 63, 2ª dem., p. 214, l. 24-25. Trad. A. Dominguez (2000), p. 226.

²¹⁶ (*Si itaque haec Cupiditas excessum habere posset, posset ergo humana natura, in se sola considerata, se ipsam excedere, sive plus posset, quam potest, quod manifesta est contradictio; ac proinde haec Cupiditas excessum habere nequit*). SO, G II, E IV, P. 61, dem., p. 212, l. 29 ss. Trad. A. Dominguez (2000), p. 226.

possível, dessa natureza²¹⁷. Em uma tal afirmação está consolidada também a inscrição no projeto de ciência²¹⁸ de uma longa linhagem filosófica, uma vez que “todas as ciências são fáceis por uma parte, e, por outra, difíceis: são fáceis em todos os homens, difíceis em um só”²¹⁹. Nesse sentido, pode-se concluir que o bem verdadeiro deve estar relacionado com o plano das idéias e não com o plano das coisas materiais. Mas como saber que um bem verdadeiro deveria estar relacionado às idéias? Ora, segundo Espinosa, o termo verdadeiro “só se aplica às coisas impropriamente ou com uma finalidade retórica”²²⁰.

O predicado verdadeiro que convém a esse bem lhe confere algumas peculiaridades: não necessita de nada de externo nem de transcendente a ele, nada além de si próprio para ser o que é. O bem verdadeiro não necessita de materialidade para ser o que é, da mesma maneira que “a forma do pensamento verdadeiro deve achar-se no próprio pensamento, sem relação com nada de outro, nem admite o objeto como causa, mas deve depender da própria potência e natureza do intelecto”²²¹.

Eis por que o bem verdadeiro, tal como um objeto matemático, não possui materialidade. Com efeito, o que aconteceria com um bem que necessitasse de outra coisa para referendá-lo como tal? O que aconteceria com um bem que, se posta ou acrescentada outra coisa, isso o tornasse maior/superior ou melhor, mas se retirada ou suprimida, isso o tornasse menor/inferior ou pior? É evidente que outra coisa que o referendasse (posta, lhe

²¹⁷ (*summum autem bonum est eo pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8, grifo meu. Segundo o filósofo, “o nosso sumo bem e a nossa felicidade resumem-se, pois, no conhecimento e amor de Deus”. SO, G III, TTP (Cap. IV), p. 46. l. 18-20. Trad. Diogo Pires Aurélio (1988), opus cit., p. 168.

²¹⁸ “Este é, pois, o fim a que tendo: adquirir tal natureza e procurar que muitos a adquiram comigo; isto é, pertence a minha felicidade contribuir para que muitos outros inteliçam o mesmo que eu, a fim de que seu intelecto e seu desejo concordem totalmente com meu intelecto e com meu desejo. Para que isso seja efetivamente assim, é necessário inteliçar tanto da Natureza quanto seja suficiente para conseguir aquela natureza (humana). É necessário, ademais, formar uma sociedade, tal como é desejável para que o maior número chegue a isso com a máxima facilidade e segurança”. (*Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et, ut multi mecum eam acquirant, conari; hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus, et cupiditas prorsus cum meo intellectu, et cupiditate conveniant; utque hoc fiat, necesse est tantum de Natura intelligere, quantum sufficit, ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillime, et secure eo perveniant*). SO, G II, TIE, § 14, pp. 8-9.

²¹⁹ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 68. Citado pelo personagem Filón, que dá o crédito dessa passagem a Aristóteles, na *Metafísica*, I, 1.

²²⁰ (*Nam de rebus ipsis non nisi improprie, vel si mavis rhetorice dici potest*). SO, G I, CM, (Parte I, Cap. VI), p. 106-107, l. 2-3. Trad. A. Dominguez (1988), opus cit., p. 245. Pelo que o texto permite constatar, o bem verdadeiro somente será completamente desvelado quando se chegar a idéia do Ser perfeito, a partir do parágrafo 38.

²²¹ (*Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia, et natura pendere debet*). SO, G II, TIE, § 71, p. 26, l. 35, p. 27, l. 1-3.

acrescentasse algo, e/ou suprimida, lhe retirasse algo) poderia ser melhor do que ele. Portanto, essa coisa é que seria, de fato, um bem verdadeiro? Não exatamente. Isso somente comprovaria que uma tal coisa não pertence ao plano da necessidade, pois os bens que não são necessários possuem todos, como característica fundamental, precisamente essa peculiaridade: sempre é possível enfileirá-los e lhes acrescentar ou retirar alguma coisa, isto é, eles são bens que podem ser indefinidamente alterados sem que o próximo item de sua série aberta possa ser considerado como bem verdadeiro, e sem que seja modificada a essência deles. O que não significa que eles sejam melhores ou piores do que são na realidade: eles apenas são perecíveis.

O predicado verdadeiro²²² que convém a esse bem que investigamos indica que (i) se trata de uma idéia, (ii) por isso, não é perecível, e (iii), nesse sentido, não é uma coisa accidental ou contingente, mas uma idéia essencial ou necessária.

É a idéia do bem verdadeiro que permite afirmar que todos os outros são perecíveis e não o contrário, pois não são os bens perecíveis que o indexam como tal²²³. Durante os intervalos de exercício meditativo a mente descobre outra maneira de pensar, na qual as idéias com que trabalha não são originadas pelas coisas externas. A mente descobre o modo de pensar conceitual. É assim que ela concebe, como resultado desse exercício de meditação assídua, a idéia do conhecimento de sua união com toda a Natureza²²⁴. E é nesse ínterim, ou seja, durante os intervalos meditativos, que começa a se consolidar a nova instituição, pois, desse modo, a mente concebe para si uma natureza muito mais firme²²⁵.

O entrecruzamento do conhecimento de sua união com toda a Natureza com a idéia de uma perfeição maior, ou seja, a idéia de uma natureza muito mais firme, é o que

²²² Pode ser dito que a noção de bem verdadeiro encontra um correlato na idéia verdadeira, que é *norma sui*, norma de si mesma.

²²³ Moreau pensa de maneira diferente, pois, para ele, “É claro que não é por comparação com o verdadeiro bem que os bens perecíveis são caracterizados como tais; é, ao contrário, o jogo de suas promessas e de suas fugas no seio da vida comum, que eles organizam, que faz nascer a aspiração a um bem verdadeiro, do qual, no momento, não sabemos ainda quase nada, porque sua imagem não é formada senão pela diferença com aqueles outros que conhecemos”. Moreau, P.-F., *L'Expérience et l'éternité*, (1994), *opus cit.*, p. 84.

²²⁴ (*cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8.

²²⁵ (*et interim (...) concipiat naturam aliquam (...) sua multo firmiorem*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8.

o TIE designa como bem verdadeiro, pois, de acordo com o texto, “tudo aquilo que pode ser meio para chegar a isso, se chama bem verdadeiro”²²⁶.

Além disso, deve-se ter em vista que Espinosa não aceita que nem mesmo uma hipótese seja formulada por uma idéia fictícia ou duvidosa. Assim, no Prólogo do TIE, a formulação dessa primeira hipótese investigativa já indica, de maneira paradigmática, como pode ser postulada e examinada uma idéia, já que o filósofo diverge daqueles que pensam que as investigações e as conjecturas devem ser pautadas pela dúvida e pelas ficções.

CONCLUSÃO

Não é gratuita a proposta de encetar uma investigação acerca de algo que não se encontra como apenas mais uma dentre as coisas externas à mente. Menos gratuita ainda é a conjunção entre esse algo, estipulado já como um bem, e o predicado “verdadeiro”, uma vez que esse termo “só se aplica às coisas impropriamente ou com uma finalidade retórica”²²⁷. A partir disso, seguem-se duas conseqüências: é preciso admitir não apenas que o bem verdadeiro é uma idéia, mas também que o ambiente em que a verdade será estabelecida é o da lógica do conceito, ou seja, o contexto ideista, conforme veremos adiante.

O projeto de Espinosa, sob o aspecto do início da investigação, está em contraponto com o de Descartes, na medida em que, para este, a filosofia não se inicia senão pela dúvida. Segundo Espinosa, a dúvida é desprovida de estatuto ontológico, não chegando a ser uma idéia no sentido pleno, tendo em vista que “na alma (*anima*) não existe, pois, nenhuma dúvida que se deva à coisa mesma de que se duvida, ou seja, se existir só uma idéia na alma (*anima*), quer seja verdadeira, quer falsa, não haverá dúvida”²²⁸. Não há, por conseguinte, como iniciar a investigação filosófica, para

²²⁶ (*et omne illud, quod potest esse medium, ut eo perveniat, vocatur verum bonum*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8.

²²⁷ (*Nam de rebus ipsis non nisi improprie, vel si mavis rhetorice dici potest*). SO, G I, CM, (Parte I, Cap. VI), p. 106-107, l. 2-3. Trad. A. Dominguez (1988), opus cit., p. 245.

²²⁸ (*Dubitatio itaque in anima nulla datur per rem ipsam, de qua dubitatur, hoc est, si tantum unica sit idea in anima, sive ea sit vera, sive falsa, nulla dabitur dubitatio*). SO, G II, TIE, § 78, p. 29. l. 26-28. Trad. A. Dominguez, (1988b), opus cit., p. 108. Obs.: Dominguez divide de outra maneira o parágrafo 77 do TIE. Todo esse trecho que citamos já pertence, tradicionalmente, ao parágrafo 78, mas, na

Espinosa, a partir de uma idéia desse tipo, uma vez que, no projeto filosófico espinosista, será preciso considerar uma idéia primeira, com a qual todas as outras estarão de fato relacionadas²²⁹.

Embora Bernard Rousset afirme que essas primeiras secções do TIE “estão no espírito da época: a confrontação entre o incerto e o certo é cartesiana, seu balanço em vista de uma escolha é pascaliana”²³⁰, isso não se passa desse modo. Na verdade, o conteúdo do Prólogo do *De Emendatione* não pode ser inscrito de modo rigoroso nos registros cartesiano ou pascaliano sem prejuízos para sua compreensão. É preciso perceber que a decisão de investigar acerca de um bem verdadeiro não é estabelecida a partir de coisas externas, mas há uma autodeterminação a isso a partir das forças e virtudes da mente. A idéia de mera escolha entre possíveis não é a mais apropriada para explicar tal decisão. Eis por que não podemos concordar com a análise feita por Rousset, pois, para ele, o Prólogo “determina os termos da partida: o duplo balanço do certo e do incerto, e do ganho e da perda, tendo por objeto, de um lado, essa alegria, de outro, as comodidades e vantagens, honra e riquezas”²³¹.

A decisão do narrador situa-se, enquanto dura a meditação, no plano apenas das idéias produzidas com autonomia, ou seja, no plano da necessidade, e não naquele plano dos afetos, isto é, da contingência. Considerando-se que as coisas materiais que são deixadas de lado não dependem de modo absoluto de nosso poder, não há, pois, motivos para lançar mão desse “duplo balanço”, como pretende Rousset. Um tal balanço deveria mesmo ser evitado, por serem comparados elementos que não possuem comensurabilidade, coisas materiais e idéias.

A impossibilidade de um balanço entre as coisas materiais e idéias já havia sido posta no horizonte quando o problema foi equacionado em termos da suma felicidade²³², que é proporcional à qualidade do objeto que se ama. Assim sendo, são afastadas as coisas materiais, e a questão se organiza com a análise do amor e do desejo. Quando se

tradução feita por ele, ainda está no anterior. No decorrer deste trabalho, ainda será dedicada uma análise à idéia duvidosa.

²²⁹ Isso será analisado, mais adiante, quando for examinada a questão do método.

²³⁰ Rousset, B. (1992), *Spinoza, Traité de la réforme de l'entendement*, p. 150.

²³¹ Rousset, B. (1992), *opus cit.*, p. 150.

²³² SO, G II, TIE, §§ 2 e 9 (TIE, § 2 : *si forte summa felicitas in iis esset sita, perspiciebam, me ea debere carere; si vero in iis non esset sita, eis que tantum darem operam, tum etiam summa carerem felicitate*), p. 5. TIE, § 9 (*quod tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhaeremus amore*, p. 7).

ama ou deseja — sem moderação — os bens perecíveis, então, a suposta suma felicidade é não só perecível, mas também impossível. Quando, porém, se ama ou deseja um bem não perecível, a suma felicidade não é, por conseguinte, algo passível de perecimento. “Ademais, os bens exteriores dependem do destino, enquanto a felicidade deve depender do homem”²³³.

Nesse sentido, o significado da *emendatio* pode tornar-se mais claro. Trata-se, em resumo, de conjugar as forças da mente que operavam em separado. Essa conjunção é a própria emenda. Com ela, não mais se encontram como *forças disjuntas*, de um lado, amor ou desejo, de outro, o intelecto, porém, passam a coexistir na mesma ação essencial que é própria do intelecto: o amor ou desejo de conhecer. À medida que isso acontece, o *conatus* ou esforço de autopreservação é aumentado, trazendo como consequência, segundo Espinosa, a harmonia ou conveniência com a ordem da Natureza inteira²³⁴.

* * *

²³³ Hebreo, L., DA, opus cit., p. 64. Citado pelo personagem Filón.

²³⁴ “enquanto inteligimos corretamente estas coisas, o esforço da melhor parte de nós convém com a ordem da Natureza inteira”. SO, G II, E IV, Cap. 32, p. 232. l. 15-21. Trad. A. Dominguez (2000), p. 239.

CAPÍTULO II

A UNIÃO DA MENTE COM TODA A NATUREZA

PRELIMINARES

A análise permite verificar que a meditação é pré-requisito de uma nova instituição para a mente. De acordo com o *De emendatione*, durante a atividade meditativa a mente coloca-se em harmonia com a Natureza, visto que passa, assim, a pensar de maneira ativa acerca de suas próprias idéias. Além disso, a meditação pode evitar o surgimento de um desejo desmedido, uma vez que, se este surgir e predominar, a mente é por ele quase preenchida, ocupando-se, com mais freqüência e prioridade, das idéias de coisas externas, apresentadas pelos sentidos, independentemente de sua deliberação.

Na medida em que é dito que todas as coisas que existem “se fazem segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza”²³⁵, isso implica que a ordem de filosofar deve referir-se a essa mesma ordem natural.

Uma dificuldade a ser enfrentada, como sabemos, relaciona-se à própria possibilidade de a mente chegar a alcançar essa ordem necessária e eterna, pois, à primeira vista, isso poderia parecer até mesmo alheio aos seres humanos. Se, por um lado, é natural pensar, de acordo com Espinosa, que o conhecimento humano esteia-se em uma ordem necessária e eterna, por outro, é preciso admitir que não menos natural é a constatação de que não só as coisas, mas também a mente parecem inseridas em uma ordem, por assim dizer, regida pela contingência e temporalidade.

Examinemos, pois, em que se alicerça a proposta espinosista, que considera a Natureza sob uma inflexível ordem necessária e eterna.

* * *

²³⁵ (*omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem, et secundum certas Naturae leges fieri*). SO, G II, TIE, § 12, p. 8.

§ 1. A ORDEM QUE NATURALMENTE TEMOS E A NECESSIDADE DA ORDEM DA NATUREZA

Segundo o TIE, o exercício meditativo abre espaço no fluxo ordinário de idéias da sensibilidade ou afetos, originadas a partir do desejo de coisas externas; porém, isso não se torna uma lacuna ou hiato, mas trata-se do que o filósofo designa como intervalos em que a mente pensa a respeito de suas próprias idéias e das relações que possuem entre si²³⁶. Intervalos de exercício meditativo não são pausas para a mente descansar, mas os momentos em que ela realiza a ação de pensar de modo conceitual. É assim que a mente pode conceber, como resultado desse exercício, a idéia do conhecimento de sua união com toda a Natureza²³⁷, ao se colocar em harmonia com a atividade da Natureza. E é nesse ínterim meditativo que se estabelece a nova instituição, uma vez que a mente concebe dessa maneira, para si mesma, uma natureza muito mais firme²³⁸. Isso significa que a idéia de união com a Natureza está vinculada à realização de uma atividade essencial, a saber, pensar com autonomia. É assim que a mente pode tomar parte²³⁹ na atividade da Natureza, caracterizada como uma atividade essencial e autônoma, posto que nada constringe ou subjuga a Natureza a agir ou a não agir, além de sua própria ordem eterna e suas leis certas.

De sorte que, quando é ativa, a mente se encontra em harmonia ou união com a Natureza, porque realiza uma ação essencial: a atividade intelectual de conhecer. De outra maneira, a mente não é ativa, e o que ela vier a produzir em suas operações, embora seja também pensamento, não será, contudo, um conhecimento equivalente àquele obtido seja pela razão, seja pelo intelecto²⁴⁰. E, em função da marca de inatividade intelectual

²³⁶ (*in initio haec intervalla essent rara, et per admodum exiguum temporis spatium durarent, postquam tamen verum bonum magis ac magis mihi innotuit, intervalla ista frequentiora et longiora fuerunt*). SO, G II, TIE, § 11, p. 8.

²³⁷ (*cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8.

²³⁸ (*et interim (...) concipiat naturam aliquam (...) sua multo firmiorem*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8.

²³⁹ “somos parte de um ser pensante, cujos pensamentos constituem nossa mente, alguns em sua totalidade, outros só em parte”. (*pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum mentem constituunt*). SO, G II, TIE, § 73, p. 28, l. 11-13. Trad. A. Dominguez (1988), p. 106.

²⁴⁰ Enquanto uma outra capacidade da mente, “a imaginação só é afetada por corpos” (*nam a solis corporibus afficitur imaginatio*). SO, G II, TIE, § 82, l. 16-7, p. 31. A hipótese deste trabalho é a de que o TIE inscreve-se em um ambiente ideísta, no qual os corpos ainda não estão presentes, mas apenas as idéias. Por esse motivo, o conhecimento imaginativo não é o principal objeto deste estudo. E, menos do que dizer que as operações da mente relacionadas com a imaginação sejam contingentes, trata-se de ressaltar que elas se referem ao indivíduo, constituído de corpo e mente. De acordo com Espinosa, “cada um passará de um pensamento a outro conforme o hábito de cada um tiver ordenado em seu corpo as imagens das coisas”. SO, G II, E II, P. 18, esc., p. 63. Trad. A. Dominguez (2000), p. 96. Nesse sentido, é

envolvida nessas operações, nas quais a atividade da mente não é o aspecto predominante, delas não pode ser dito que convergem ou coincidem, pois, com a necessidade da atividade da Natureza.

É pela participação na atividade da Natureza, com a realização de sua própria atividade essencial de pensar com autonomia, que, ao mesmo tempo, começa a se desvendar a “ordem que naturalmente temos”²⁴¹. O pensar com autonomia é a atividade da ordem natural que implica partilhar da necessidade da Natureza. Nesse sentido, é uma ação que só depende “de nossa natureza e de suas leis determinadas e fixas”²⁴², pois não há na atividade de pensamento conceitual constrangimento ou submissão às coisas externas.

Tomando como base a noção de que é possível participar com autonomia da ordem e das leis da Natureza, e em observância à seqüência do texto, alguns primeiros resultados podem ser aferidos. Pode-se, por exemplo, “supor como boas algumas regras de vida, a saber:

- I. Falar ao alcance do vulgar e fazer tudo o que não traz nenhum impedimento para atingirmos o nosso escopo. Não são poucas as vantagens que podemos tirar disso, se nos adaptamos, na medida do possível, à sua compreensão. Acresce que desse modo se dispõem benevolmente a escutar a verdade.
- II. Desfrutar dos prazeres o quanto bastar para a preservação da saúde.
- III. Finalmente, buscar o dinheiro ou outra coisa qualquer só o quanto for suficiente para conservar a vida e a saúde, imitando os costumes da cidade que não se opõem ao nosso escopo”²⁴³.

Constranger a si mesmo, dentro de certos limites, não significará abrir mão da própria liberdade em função da busca pelo conhecimento. Isso não faria sentido, visto que somos tão livres quanto conhecemos. Esses limites auto-impostos, considerados como boas regras de vida, são também sinônimos de liberdade. Aquele que “age com ânimo perseverante, por sua própria decisão e não por decisão de outrem”²⁴⁴, age assim por enxergar com clareza a verdadeira finalidade das leis, que “não costuma ser clara senão

aqui constatado o aspecto igualmente natural do conhecimento imaginativo, embora o corpo não esteja sendo privilegiado nesse momento da investigação.

²⁴¹ (*ordo quem naturaliter habemus*). SO, G II, TIE, § 18, p. 10.

²⁴² SO, G IV, *Epistolae* (37), p. 188, l. 14-15. Trad. A. Dominguez, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 256.

²⁴³ SO, G II, TIE, § 17, p. 9.

²⁴⁴ SO, G III, TTP, p. 59. l. 15-16. Trad. de Diogo Pires Aurélio, p. 167.

para um pequeno número, ao passo que a maioria dos homens é praticamente incapaz de a perceber e leva uma vida que se rege por tudo menos pela razão²⁴⁵.

Quando não se vê a necessidade de se auto-impor alguns limites, muitas vezes se pode sucumbir ao desejo excessivo de posse de coisas que a ninguém é dado possuir inteiramente. A denominação dos que são possuídos²⁴⁶ — que, por sinal, não são todas as pessoas — por esse tipo de desejo, e não conseguem mais depor²⁴⁷ seus senhores²⁴⁸ pode ser feita nos seguintes termos:

quem nós vemos ser escravo de toda a espécie de superstições são sobretudo os que desejam sem moderação os bens incertos [da fortuna]. Todos eles, designadamente quando correm perigo e não conseguem por si próprios salvar-se, imploram o auxílio divino com promessas e lágrimas (...), dizem que a razão é cega porque não pode indicar-lhes um caminho seguro em direção às coisas vãs que eles desejam, ou que é inútil a sabedoria humana; em contrapartida, os devaneios da imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis, parecem-lhes respostas divinas²⁴⁹.

Antes da meditação, a mente poderia tomar como absolutos bens que são apenas relativos²⁵⁰, pois isso, à primeira vista, parecia ser algo que a fortalecia e lhe conferia estabilidade contra os abalos das circunstâncias, que não são mesmo sempre favoráveis. A meditação acerca da idéia diretriz, ou seja, da busca por um bem verdadeiro, proporciona,

²⁴⁵ SO, G III, TTP, p. 58. l. 33 e segs. Trad. de Diogo Pires Aurélio, p. 166. Uma das hipóteses com a qual trabalhamos na dissertação de mestrado era a de que a Razão é a personagem narradora do Prólogo. Esse procedimento de dar voz à Razão, Amor, Concupiscência etc já havia sido adotado por Espinosa, por exemplo, no *Breve Tratado*. Desse modo, adotá-lo também no TIE, poderia ter sido um recurso que Espinosa viesse a considerar. Além disso, reforça a idéia de que pode haver uma decisão sem voluntarismo. O que, no caso da teoria de Espinosa, surge como um aspecto central.

²⁴⁶ (*et semper causa interitus eorum, qui ab iis possidentur*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

²⁴⁷ (*Nam quamvis haec mente adeo clare perciperem, non poteram tamen ideo omnem avaritiam, libidinem, atque gloriam deponere*). SO, G II, TIE, § 10, p. 7.

²⁴⁸ “A servidão define-se como perda de *jus* e *dominium* sobre o corpo, os bens, o mundo circundante e a liberdade (com ela, a fama e a honra). A servidão, tal como Espinosa a define, não enuncia, portanto, um juízo de valor sobre as paixões, mas descreve, de *facto* e de *jure*, a situação de quem perdeu poder e controle sobre si e sobre seu mundo”. Chauí, M. (1993), “Ser e ter parte: servidão e liberdade na *Ética IV*”, in *Discurso* (22), p. 71.

²⁴⁹ SO, G III, TTP, p. 5, l. 25-31. Trad. de Diogo Pires Aurélio, pp. 112. (a incisão do termo “fortuna” nesse trecho está entre colchetes, mas Espinosa o utiliza um pouco antes dessa parte selecionada).

²⁵⁰ “Se os que amam as coisas perecíveis, que ainda têm algum ser, são tão miseráveis, quanto não o serão os que amam as honras, as riquezas e os prazeres, que não têm em absoluto essência alguma!” SO, G I, KV, p. 63. Trad. de A. Domínguez, 1990, (II, 5, § 6), p. 111. Coisa semelhante diz a personagem Sofia, no Primeiro Diálogo, dos *Diálogos de amor*: “E, sem embargo, me dou conta de que desejamos muitas coisas que, não só carecem de existência em quem as deseja, mas também em si mesmas”. Hebreo, L., opus cit., p. 47. Considerando-se o que já foi apresentado no Primeiro Capítulo deste trabalho, a passagem citada do *Breve Tratado*, se refere às idéias de honra, de riquezas e de prazeres desconectadas ou abstratamente das coisas particulares que as proporcionariam de maneira saudável, quando são necessárias à sobrevivência.

como vimos, o distanciamento crítico para que aqueles bens sejam avaliados segundo uma justa medida. Com base nisso, o que antes era considerado, por quase todos, como o sumo bem, agora pode ser reavaliado de uma perspectiva racional. E, “dado que o intelecto é a melhor parte do nosso ser, torna-se evidente que, se queremos realmente procurar o que nos é útil, devemos acima de tudo esforçar-nos por aperfeiçoá-lo tanto quanto possível, já que é na sua perfeição que deverá consistir o sumo bem”²⁵¹. Partindo-se desse pressuposto, qual seja, o de que o intelecto é a melhor parte de nosso ser, pode-se considerar que a atitude de decidir iniciar a investigação acerca de um bem verdadeiro é uma ação na qual a razão está em plena harmonia com intelecto. Assim, quando é tomada a firme decisão de meditar assiduamente,

não podemos desejar nada senão aquilo que é necessário, nem contentarmos-nos absolutamente com nada senão com a verdade; e, por conseguinte, enquanto inteligimos corretamente estas coisas, o esforço da melhor parte de nós convém com a ordem da Natureza inteira²⁵².

Na medida em que a decisão de meditar acarreta a descoberta do que é *mais útil* para a mente, ou seja, o desejo ou amor constante do *conhecimento* — que equivale a um objeto não sujeito ao perecimento —, então, também esse mesmo desejo pode ser considerado como pertencendo à ordem necessária, igualmente imperecível.

Mas, é preciso admitir que não deixam de ser naturais a ordem e a instituição da vida comum, tendo em vista que nada existe que não faça parte da Natureza. Todavia, não se estabelece a investigação filosófica pela ordem e instituição da vida comum, porque, assim, se trataria de proceder a investigação a partir das idéias da sensibilidade ou afetos, nas quais a mente não é ativa de uma maneira plena. Além disso, essas últimas idéias dependem ainda de uma teoria acerca dos corpos e da extensão, de que Espinosa não se ocupa, como uma prioridade, no *De emendatione*. Nesse momento, a teoria espinosista concentra-se apenas nas idéias especulativas e no pensamento.

A participação na atividade da Natureza permite reconhecer que é possível:

²⁵¹ (*Cum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quaerere velimus, nos supra omnia debere conari, ut eum quantum fieri potest, perficiamus; in ejus enim perfectione summum nostrum bonum consistere debet*). SO, G III, TTP (Cap. 4), p. 59. l. 29-32. Trad., de Diogo Pires Aurélio, p. 167.

²⁵² (*Quod si clare, & distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est, pars melior nostri in eo plane acquiescet, & in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam, quatenus intelligimus, nihil appetere, nisi id, quod necessarium est, nec absolute, nisi in veris acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit*). SO, G II, E IV, Cap. 32, p. 276. l. 14-21. Trad. A. Dominguez (2000), p. 239.

- a. “eleger o melhor de todos os modos de perceber que *utilizo* para afirmar ou negar indubitavelmente e,
- b. em simultâneo, começar a conhecer minhas *forças e natureza* que desejo *aperfeiçoar*”²⁵³.

Nessa passagem do texto, fica explicitado não apenas que temos o melhor de todos os modos de perceber, visto que é afirmado que até o utilizamos²⁵⁴, mas também que já possuímos forças e uma natureza que se deseja aperfeiçoar. Com efeito, não seria mesmo possível *aperfeiçoar* aquilo que ainda sequer alcançamos. Por conseguinte, essa natureza e essa força nos são inatas, uma vez que, segundo Espinosa, não se trata daquilo “produzido em nós pelas causas externas”²⁵⁵. Trata-se de entender a questão: “como nos tornamos o que somos?”²⁵⁶. E, considerando-se que somos dotados de razão, o projeto espinosista procura mostrar qual é a melhor maneira de utilizá-la²⁵⁷. Mas, dito de outro modo, Thomas Hobbes, por exemplo, considera que “é da natureza da ciência que só podem compreendê-la aqueles que em boa medida já a alcançaram”²⁵⁸.

Ora, o aperfeiçoamento de nossas forças e de nossa natureza com a emenda do intelecto assinala que tal projeto está circunscrito à esfera das idéias, referindo-se ao que está sob nosso inteiro controle modificar ou não. Dos conceitos que formamos com o melhor de todos os modos de percepção — na esfera da ordem que naturalmente temos²⁵⁹ —, o filósofo afirma que eles “só dependem de nossa natureza e de suas leis determinadas e fixas, isto é, só dependem de nosso poder absoluto e não da fortuna, a saber, de causas

²⁵³ (*Quod ut fiat, exigit ordo, quem naturaliter habemus, ut hic resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum, vel negandum, quo omnium optimum eligam, & simul meas vires, & naturam, quam perficere cupio, noscere incipiam*). SO, G II, TIE, § 18, p. 10 (grifo meu).

²⁵⁴ A própria autodeterminação de investigar acerca de um bem verdadeiro e a descoberta do conhecimento da união da mente com toda a Natureza revelam que a mente já faz uso dessa força.

²⁵⁵ (*Per vim nativam intelligo illud, quod in nobis a causis externis non causatur*). SO, G II, TIE, § 31, nota k, p. 14.

²⁵⁶ Chauí, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 92.

²⁵⁷ “O conhecimento humano deve, pois, ser capaz de progredir, o que traz à tona a questão platônica: ‘Mas de que maneira vais tu investigar (...) aquilo que de todo em todo ignoras o que seja? Efetivamente, se te propuseres essa tarefa, qual das coisas que não sabes vai estudar? Ou, então, se te encontrares, por acaso, com essa coisa precisamente, como irás reconhecer que era aquilo que tu ignoravas?’ (*Ménon*, 80d)”. Levy, L., *O autômato espiritual, A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*, Porto Alegre, L&PM, 1998, pp. 89-90.

²⁵⁸ Hobbes, T., *Leviatã*, opus cit., (Cap. X), p. 54.

²⁵⁹ (*ordo quem naturaliter habemus*). SO, G II, TIE, § 18, p. 10.

que, ainda que atuem segundo leis também determinadas e fixas, nos são desconhecidas e alheias a nosso poder”²⁶⁰.

Sem que isso signifique, por assim dizer, o abandono do mundo, como só mais adiante veremos que não acontece, a ordem das coisas externas não será considerada a ordem devida para filosofar. Os comentadores que a trazem para analisar o texto acabam tendo que dizer, como Moreau, que “a consideração disso que temos como bens, e que se revelam males, não constitui mais uma razão válida de não se consagrar à procura do verdadeiro bem”²⁶¹. Espinosa, porém, não diz que as coisas externas são males. O que ele diz, por exemplo, ao escrever a Johannes Bouwmeester, é que tais coisas dependem não de nosso poder absoluto, mas da fortuna²⁶². Mas isso não significa o mesmo que dizer que as coisas externas são males, uma vez que, em si mesmas, as coisas não contêm nenhum bem ou mal²⁶³, pois “o bem e o mal não são ditos senão relativamente”²⁶⁴.

Os avanços que se poderá fazer com a análise dependem ainda de novos aspectos que serão introduzidos com o prosseguimento do texto espinosista.

§ 2. A NATUREZA COMO A DESPERSONALIZAÇÃO DE DEUS

Uma primeira idéia que se pode obter, a partir do conhecimento da união com toda a Natureza, é aquela que, antes dissemos, se refere à atividade essencial necessária da mente humana, ou seja, trata-se do pensamento conceitual. Todavia, esse pensar conceitualmente está sendo tomado como uma atividade necessária em seu aspecto mais geral, precisando, portanto, mostrar alguma conseqüência mais particularizada para que se possa avaliar se existe ou não algum ganho envolvido nisso; em resumo, é preciso verificar se estamos ou não em uma via fecunda. Com efeito, a partir do conhecimento dessa união da mente com a Natureza, pode-se estabelecer, agora, duas cláusulas restritivas: com a primeira, a mente não deve ser tratada como substância, o que

²⁶⁰ SO, G IV, *Epistolae* (37), p. 188, l. 14-18. Trad. A. Dominguez, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 256.

²⁶¹ Moreau, P.-F., *L'Expérience et l'éternité*, 1994, opus cit., p. 90.

²⁶² SO, G IV, *Epistolae* (37), p. 188, l. 15-18. Trad. A. Dominguez, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 256.

²⁶³ (*nihil neque boni, neque mali in se habere*). SO, G II, TIE, § 1, p. 5.

²⁶⁴ (*bonum, et malum non, nisi respective, dicantur*). SO, G II, TIE, § 12, p. 8.

implicaria, no espinosismo, subsistir apenas por si mesmo e, com a segunda, não há como defender a idéia de que se age ou pensa em oposição à Natureza.

Os *Pensamentos Metafísicos* contribuem com o esclarecimento desse ponto, quando o autor diz que “se dermos atenção à analogia da Natureza toda (*totius naturae*), podemos considerá-la como um só e mesmo ente e, por conseguinte, a idéia ou decreto de Deus sobre a Natureza (...) será um só”²⁶⁵. Por um lado, um dos principais objetivos de Espinosa no *De emendatione*, com a apresentação da noção de união da mente com toda a Natureza, é a ruptura com uma tradição dualista, que concebe, de um lado, Deus como um ser perfeito, que é puro espírito, e, de outro, o mundo material, imperfeito, sujeito à corrupção, criado por ele, a partir do nada. Para o filósofo, isso trata-se de um equívoco, pois é “impossível pensar que do nada se faça algo”²⁶⁶. Mas, por outro lado, e o mais importante, é que a idéia de união com toda a Natureza anuncia um dos mais significativos aspectos do espinosismo, a saber, a noção de imanência, uma vez que naquela idéia de união da mente com a Natureza está implícita uma outra concepção da mente, diferente daquela que a pensa como uma substância.

Nesse sentido, o homem não deve ser visto como se pudesse agir contra a Natureza, “como um império num império”²⁶⁷, que “perturba a ordem da Natureza mais do que a segue (...) e apenas por si mesmo e não por outra coisa é determinado”²⁶⁸. Tendo em vista a concepção de união da mente com toda a Natureza, temos como consequência, pois, que a mente não é uma substância, mas, quanto a esse aspecto, é uma *parte* dessa

²⁶⁵ SO, G I, CM (II, 7), pp. 263-4, l. 34 e segs. Trad. A. Dominguez (1988), p. 265.

²⁶⁶ SO, G I, *Principiorum Philosophiae Renati Descartes*, (escólio P. 4), p. 154, l. 14-5. Trad., introd. e notas A. Dominguez (1988), Madri, Alianza, p. 150. Doravante usaremos apenas a sigla PPC.

²⁶⁷ SO, G II, E III, Pref., p. 137, l. 11-2. Trad., introd. e notas A. Dominguez (2000), Madri, Trotta, p. 125.

²⁶⁸ SO, G II, E III, Pref., p. 137, l. 13-5. Trad. A. Dominguez (2000), p. 125. A concepção que Espinosa combate parece ser a de Santo Agostinho, no *Do livre arbítrio*. Nessa obra, há uma passagem em que o personagem Evódio, acerca do néscio, diz o seguinte: “E quem não vê que é aquele em quem a mente não tem o comando supremo?” (*Cui non appareat hunc esse, in quo mens summam potestatem non habet?*). Ao que Agostinho responde: “E ao toparmos com um homem assim, o que se pode dizer: que não tem mente ou que, ainda que a tenha, carece esta daquele controle? (*Quid igitur dicendum, cum homo ita est adfectus? deesse illi mentem, an quamvis insit, eam carere dominatu?*)” O diálogo prossegue com mais dois trechos importantes, em que vai sendo delineada a concepção da mente como comando supremo, quando, a esta pergunta, Evódio responde: “*Isto está mais de acordo com a última parte do que acaba de dizer*” (*Hoc potius quod ultimum subiecisti*). Ao que Agostinho acrescenta: “Quisera ouvir de ti em que te fundas para dizer o que tem em mente o homem em que esta não exerce o principado” (“*Pervellem abs te audire quibus documentis perceptum habeas mentem inesse homini, quae suum non exerat principatum*”). *Obras de San Agustín, Edición Bilingüe, tomo III, Obras filosóficas, El libre albedrío*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1982, p. 239.

atividade natural²⁶⁹. Isso não a impedirá de ser, necessariamente, ativa ou não, enquanto existir. E, caso se admita que a Natureza inteira é um só ente ou Deus, então Deus não precisa mais ser visto como criador do universo a partir do nada, ou seja, Espinosa também pode valer-se dessa mesma noção para romper com a idéia de criação. Suprimindo-se a idéia de um Deus criador e sendo adotado como princípio a idéia de que a Natureza inteira é um só e mesmo ente elimina-se, ao mesmo tempo, a idéia de transcendência divina. Com isso, pode ser dito que Deus é imanente a todas as coisas, inclusive à mente humana; o que não implica, porém, uma identidade entre o Ser Perfeito e cada mente ou cada ser singular. Eis o que significa dizer que o decreto divino “deve ser único embora se manifeste de diversas maneiras”²⁷⁰ e, por esse decreto divino assim se manifestar, não estamos diante de um panteísmo²⁷¹.

Com a proposta espinosista, é impossível que o homem possua quaisquer privilégios, tais como o de se subtrair à ordem natural, ou de agir contra ela. O *De emendatione* não diz outra coisa quando é afirmado que “tudo o que é feito acontece segundo uma ordem eterna e conforme leis certas da Natureza”²⁷². Mas, eis que surgiria, então, uma ameaça para a liberdade humana, uma vez que, se tudo acontece dessa maneira, todas as ações dos homens já estariam desde sempre determinadas por um destino inelutável?

A idéia de união da mente com toda a Natureza “talvez mais do qualquer outra, encorajou a interpretação de Espinosa como um místico”²⁷³. Mas quando se procura enfatizar a presença de uma mística naquela passagem do parágrafo treze do opúsculo, um outro aspecto importante pode acabar obscurecido. Espinosa utiliza o termo Natureza com o propósito de despersonalizar a idéia de Deus, tradicionalmente antropomorfizada.

²⁶⁹ “somos parte de um ser pensante, cujos pensamentos constituem nossa mente, alguns em sua totalidade, outros só em parte”. (*pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum mentem constituunt*). SO, G II, TIE, § 73, p. 28, l. 11-13. Trad. A. Dominguez (1988), p. 106.

²⁷⁰ SO, G I, CM (II, 7), p. 263. l. 29-30. Trad. A. Dominguez (1988), p. 265.

²⁷¹ Espinosa não pensava sua filosofia como um panteísmo, que significa identificar as coisas e a divindade. Segundo Chauí, “O termo *panteísmo* aparece no início do século XVIII, quando J. Toland o emprega para referir-se à filosofia de Espinosa em *Socinian stated* (1705) e *Origines judaicae* (1709). Essa designação tenderá a tornar-se o traço definidor do espinosismo”. Chauí, M. *A nervura do real*, vol. notas (32), p. 59.

²⁷² SO, G II, TIE, § 12, p. 8.

²⁷³ Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, (Treatise on the Emendation of the Intellect)* Edited and translated by Edwin Curley, (1985), p. 11.

Para o filósofo, imaginar Deus como uma pessoa está na raiz de todos os preconceitos, particularmente do preconceito finalista, pois “os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim”²⁷⁴. Esse preconceito tem pelo menos duas conseqüências. Primeiro, servirá para dotar Deus de vontade, coisa que se transformará naquilo que Espinosa denomina como o último refúgio daqueles que desconhecem a ordem devida para filosofar: o “asilo da ignorância”²⁷⁵. Nesse caso, todas as vezes que não se conseguir uma explicação para alguma coisa, a dificuldade poderá ser contornada, apelando-se à impossibilidade de serem perscrutados os desígnios divinos, tendo em vista que, nessa maneira de pensar, o intelecto divino e o humano são coisas sem nenhuma comensurabilidade. Em segundo, tal preconceito “suprime a perfeição de Deus, já que, se Deus atua por um fim, deseja necessariamente algo de que carece”²⁷⁶. Tal preconceito é um solo fértil para proliferarem não apenas algo como a noção de subjetividade, mas também o próprio ceticismo. E, de acordo com Gueroult,

Não é somente pelo fato de atribuírem às coisas as qualidades puramente subjetivas (imaginativas) que eles decretam a beleza e a fealdade dos objetos, é porque os homens os julgam segundo o que é útil a seus corpos e são, por isso, levados a julgar segundo a maneira de ser de sua imaginação e não segundo as idéias de seu entendimento. Donde o ceticismo: cada cabeça uma sentença. Donde o papel retificador do entendimento, que restabelece entre os homens o acordo unânime, substituindo pelas relações matemáticas as relações de finalidade²⁷⁷.

O comentário de Gueroult salienta um dos principais propósitos do *De emendatione*, ou seja, a definitiva distinção que é preciso realizar entre imaginação e intelecto. A imaginação atrela o julgamento dos homens ao que é mais útil aos seus corpos, envolvendo em seus juízos a subjetividade inerente à cadeia imaginativa. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa diz que “imaginar nada mais é do que sentirmos os vestígios deixados no cérebro (...), excitados nos sentidos pelos objetos”²⁷⁸. Assim sendo,

²⁷⁴ SO, G II, E I, Apêndice, p. 34, l. 1-5. Trad. A. Dominguez (2000), pp. 67-8.

²⁷⁵ SO, G II, E I, Apêndice, p. 37, l. 11. Trad. A. Dominguez (2000), p. 71.

²⁷⁶ SO, G II, E I, Apêndice, p. 36, l. 22-3. Trad. A. Dominguez (2000), p. 70.

²⁷⁷ Gueroult, M., *Spinoza, I – Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, (1968), pp. 397-8.

²⁷⁸ “... *Imaginari vero cum nihil aliud sit, quam ea, quae in cerebro reperiuntur ..., qui in sensibus ab objectis excitatur, vestigia sentire*”. SO, G I, CM (I, 1), p. 234, l. 21-24. Trad. A. Dominguez (1988), p. 231.

o filósofo conclui que “tal sensação só pode ser uma afirmação confusa”²⁷⁹. Mas, o acordo unânime só pode ser alcançado pelo intelecto, tendo a matemática como modelo de objetividade para o conhecimento.

Independentemente, pois, de se mostrar que há ou não alguma mística²⁸⁰ na obra ou no sistema do filósofo, a idéia de união da mente com toda a Natureza atinge, de uma só vez, tanto o projeto cartesiano de iniciar a investigação filosófica de um ponto de vista da subjetividade, quanto a suposição de que o Ser Absoluto é transcendente, ou seja, que está situado para além da Natureza, dotado de vontade imperscrutável²⁸¹.

A idéia de união da mente com toda a Natureza irá nortear diversos aspectos da teoria espinosista. Funcionando como cláusula restritiva, ela impedirá não só que a mente seja tratada como uma substância — o que implicaria, no espinosismo, subsistir apenas por si mesma ou, na tradição, depender da criação contínua — mas também que seja tratada como algo que pudesse agir contra a Natureza, como se possibilidade houvesse de se subtrair à ordem natural. É a idéia de união que anuncia a noção de imanência, auxiliando a compreender o projeto espinosista de eliminação da idéia de transcendência divina, uma vez que, para o filósofo, a Natureza inteira é um só e único ente, do qual somos uma parte²⁸². A idéia de união da mente com toda a Natureza também permite descaracterizar a idéia de Deus como pessoa, suprimindo-se, ao mesmo tempo, a idéia de uma vontade divina, o que traria a idéia de carência para o âmbito do ser perfeito, pois, quem tem uma vontade e deseja, carece de algo.

Considerando-se que o conceito de Natureza, para Espinosa, é idêntico ao conceito de Deus²⁸³, resta explicar como e por que ocorre a união da mente com Deus. A análise dessa idéia de união nos permitirá entender como a liberdade humana pode ou não

²⁷⁹ “... *talis sensatio non, nisi confusa affirmatio, esse potest*”. SO, G I, CM (I, 1), p. 234, l. 21-24. Trad. A. Dominguez (1988), p. 231.

²⁸⁰ Alexandre Mathéron, por exemplo, no Anexo à Parte IV de seu livro, estabelece uma comparação entre a Árvore Sefirótica, de G. G. Scholem, em *Les grands courants de la mystique juive* (Paris, 1960, p. 229), e a estrutura das cinco partes da *Ética*, tentando mostrar que a Kabbalah lhe é subjacente. Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, (1988), p. 620.

²⁸¹ Isso será analisado mais detalhadamente no decorrer dos capítulos IV e V deste estudo.

²⁸² No capítulo IV deste trabalho, isso será examinado em detalhe.

²⁸³ Deus ou Natureza significa que, para ele, “este ser é único, infinito, quer dizer, todo o ser, e fora dele não há ser algum” (*Est nimirum hoc ens, unicum, infinitum, hoc est, est omne esse, & praeter quod nullum datur esse*). SO, G II, TIE, § 76, p. 29. l. 17-19. Na *Ética*, o filósofo dirá que “somente existe uma única substância”, sendo que “a coisa extensa e a coisa pensante são ou atributos ou afecções dos atributos de Deus”. SO, G II, E I, P. 14, cor. 1 e 2, p. 12. Trad. A. Dominguez (2000), p. 48.

ser preservada. Levando-se em conta o fato de que “o homem é uma parte da Natureza”²⁸⁴, a mente humana deve participar, tanto ativa como passivamente, dessa ordem natural.

No exame desse problema, será destacada a atividade da mente.

CONCLUSÃO

Julgamos que, apesar das dificuldades em ser reconhecida, há uma unidade presidindo todo o *De emendatione*. Considerando-se que uma tal unidade existe, ela precisa ser mostrada. Mesmo sem estar presentes uma organização e um detalhamento tais como aqueles do *Discurso do Método* de Descartes, é possível reconstituir um percurso, que se põe como uma proposta investigativa. E uma proposta de investigação não é posta gratuitamente por um filósofo racionalista. Assim sendo, isso a que se chega no décimo terceiro parágrafo do TIE, designado como um conhecimento, expresso pela tese da “união da mente com toda a Natureza”, é tomado, neste estudo, como um dos alicerces da proposta espinosista.

Essa idéia de união da mente com a Natureza sintetiza não apenas a unidade do opúsculo, mas sua articulação com o restante do sistema, na medida em que é um prelúdio à noção de imanência. Ela também permite a Espinosa afirmar que temos condições inatas de eleger o melhor de todos os modos de perceber, fundamental para que a teoria da verdade seja estabelecida. Se temos condições de eleger o melhor dos modos de perceber, que são todos naturais, isso ocorre porque há um elo entre a mente humana e a Natureza, que ainda precisará ser descrito em pormenores, no percurso deste exame investigativo.

No momento, já pode ser dito que isso significa, primordialmente, que a idéia de união com a Natureza está vinculada à realização da atividade essencial da mente humana: pensar com plena autonomia. Dessa maneira, a mente pode tomar parte na atividade da Natureza, que é sempre uma atividade essencial e autônoma, uma vez que nada diferente de sua própria ordem eterna e suas leis certas a constrange ou subjuga a agir ou a não agir. Só quando participa da atividade da Natureza, pela efetivação de sua

²⁸⁴ “*Unde sequitur hominem partem esse naturae...*”. SO, G I, CM (II, 9), p. 267, l.10. Trad. A. Dominguez (1988), p. 269.

própria atividade essencial de pensar com autonomia, a mente vislumbra para si a ordem que naturalmente temos. De sorte que a noção de ‘ordem que naturalmente temos’ não equivale à ‘ordem da sensibilidade’, mas incide diretamente sobre a ordem do pensamento conceitual.

O pensar com autonomia é a atividade da ordem natural que implica partilhar da necessidade da Natureza. Esta é uma ação que depende apenas da natureza do pensamento e de suas leis determinadas e fixas, pois não há nessa atividade de pensar conceitualmente constrangimento ou submissão às coisas externas.

A partir dessa base geral, constituída pela idéia do conhecimento da união da mente com toda a Natureza, seguem-se as duas cláusulas restritivas, que examinamos: a primeira prescreve que a mente não deve ser tratada como substância, e a segunda mostra que a idéia de agir ou pensar em oposição à Natureza não passa de uma quimera ou ilusão.

Além disso, a utilização do termo Natureza busca despersonalizar a idéia de Deus, freqüentemente antropomorfizada. Ao se imaginar Deus como uma pessoa, supõe-se que ele age em vista de fins. Esse é um preconceito generalizado, pelo qual se dota Deus de um “intelecto” e de uma “vontade” distintos. Assim, ao mesmo tempo, passa-se a considerar que esse “intelecto divino” e o intelecto humano são coisas sem nenhuma comensurabilidade, donde se segue a idéia imaginativa de que a mente humana, além de ser uma substância pensante, age ou pensa a seu próprio talante, até mesmo contra a ordem natural.

O tipo de autonomia que tradicionalmente se reserva à mente humana, ou seja, uma força de igual potência para o verdadeiro e para o falso²⁸⁵, não será o mesmo tipo de autonomia que Espinosa lhe confere, conforme iremos mostrar.

* * *

²⁸⁵ “Nego absolutamente que necessitemos igual potência de pensar para afirmar que é verdadeiro o que é verdadeiro que para afirmar que é verdadeiro o que é falso”. (*Deinde absolute nego, nos aequali cogitandi potentia indigere ad affirmandum, verum esse id, quod verum est, quam ad affirmandum, verum esse id, quod falsum est*). SO, G II, E II, P. 49, esc., p. 91, l. 14-17. Trad. A. Domínguez (2000), opus cit, p. 119.

PARTE II

CAPÍTULO III

OS MODOS DE PERCEPÇÃO EM RELAÇÃO À ATIVIDADE DA MENTE

PRELIMINARES

Se a mente tem uma relação com toda a Natureza ou Deus, assinalada desde o fim do Prólogo do TIE com o termo “união”, é preciso haver, pois, não apenas um elemento com que esse vínculo seja estabelecido, mas também uma explicação que mostre como isso acontece. Esse elemento não pode ser algo material, uma vez que isso se caracterizaria como um aspecto externo à mente e, por essa razão, ele precisa ser de ordem intelectual.

A tradição reza que verdadeiros ou falsos são apenas os juízos. Espinosa, todavia, subverte essa regra, atribuindo verdade ou falsidade diretamente às idéias. Estamos, assim, em um ambiente ideísta ou no núcleo da lógica do conceito e, nesse caso, não exatamente naquele da lógica proposicional. Se, desde o começo, Espinosa deixa transparecer a influência da lógica seiscentista em seu texto, nesse ponto, a presença dela não mais pode ser considerada como um aspecto secundário. Esse campo conceitual, partilhado por todos no século XVII, foi reunido, consolidado e estabelecido em *La Logique ou L'Art de Penser*²⁸⁶, a *Lógica de Port-Royal*.

Isso não significa que Espinosa aceite, sem reservas, a lógica do período nem que ele tivesse diante dos olhos, enquanto escrevia, o livro aberto da *Lógica de Port-Royal*. Mesmo porque esse livro codifica, em uma perspectiva lógica, as principais teses cartesianas. Apesar disso, a contribuição que a obra de Arnauld e Nicole pode trazer para a compreensão de algumas teses do TIE é considerável. Para que isso se perceba, basta considerar que, enquanto Espinosa se vale da lógica seiscentista, seja para utilizá-la, seja para refutá-la, Arnauld e Nicole estão ocupados em sistematizá-la, explicitando e detalhando seus principais conceitos. O contraponto dessa obra com certos aspectos do TIE é, pois, significativo para que alguns dos conceitos com que Espinosa opera possam ser elucidados.

²⁸⁶ Arnauld A. e Nicole, P. *La Logique ou L'Art de Penser*. Paris, Vrin, 1993. Edição crítica de Pierre Clair e François Girbal. Daqui em diante, usaremos nas futuras notas apenas a sigla LPR. Nas notas e no corpo do trabalho poderemos utilizar ou o termo “Lógica”, com maiúscula, sem aspas, ou somente a sigla LPR, assim como fazemos com o *De emendatione* e a sigla TIE.

Compreender a dimensão da proposta do opúsculo espinosista significa perceber, ao mesmo tempo, a espessura da crítica nele contida e as implicações metafísicas dela decorrentes. Será preciso analisar, então, esse elemento de ordem intelectual que está na base do projeto espinosista, a saber, a idéia, visto que, com isso, ele opera uma subversão genuína, pois, a partir do conceito de idéia, Espinosa recusará estatuto ontológico à noção de vontade, conforme ainda será analisado adiante. Apesar disso, no TIE, o filósofo não analisa as idéias sem discutir preliminarmente os modos de percepção. Por isso, julgamos que essa é uma etapa obrigatória desta investigação.

Antes que seja feita uma primeira objeção, lembramos que, de acordo com Guérout, a proposta espinosista não adentra em um idealismo absoluto, “uma vez que as operações pelas quais a mente produz as percepções das coisas não são, de maneira alguma, o princípio da existência mesma das coisas”²⁸⁷.

* * *

A hipótese interpretativa que temos em curso não se pauta necessariamente por uma análise linear da seqüência em que o TIE foi escrito, mas procura destacar seus aspectos mais significativos, propondo uma outra disposição se isso resultar em benefício da compreensão de seu conteúdo, em conformidade com o escopo da doutrina espinosista.

§ 1. O AFASTAMENTO DO PRIMEIRO PAR DOS MODOS DE PERCEPÇÃO

Nesse momento, o prosseguimento da análise remete a um exame do quadro dos modos de percepção, embora Koyré nos alerte, de imediato, que esse problema “deu lugar a discussões e controvérsias, geralmente estéreis”²⁸⁸. Não obstante, julgamos que, ao ser novamente enfrentado, isso pode trazer uma contribuição à leitura do texto, em virtude de não considerarmos, por exemplo, que tenha sido gratuita a abordagem do problema acerca do pensamento por via desse quadro, ao invés da via cartesiana, em que se privilegiava a dúvida como método investigativo.

²⁸⁷ Guérout, M., *Spinoza : L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, (1974), p. 537.

²⁸⁸ Koyré, A. *Spinoza, Traité de la réforme de l'entendement*, opus cit., p. 100.

Depois do Prólogo do TIE e do estabelecimento de algumas regras de vida, é feito o célebre resumo que, segundo Espinosa, reúne todos os modos de perceber, que utilizamos “para afirmar ou negar indubitavelmente”²⁸⁹. Assim, a dúvida não será utilizada como método de investigação, porque, para o autor do opúsculo, ela “sempre se origina de se investigarem as coisas sem ordem”²⁹⁰. Naquele resumo são apurados quatro modos de percepção, que aqui reagrupamos em dois blocos, um dos quais afastado do projeto da emenda do intelecto. De maneira preliminar, diremos que tal afastamento se deve ao fato de, no par inicial dos modos de percepção, não estar envolvida só a atividade da mente. As idéias que não forem produzidas apenas pela atividade da mente, no entanto, não pertencem a esse momento da investigação, pois sua inserção implica a imaginação, isto é, “certas sensações fortuitas e, por assim dizer, soltas, que *não nascem da própria potência da mente*, mas de causas externas”²⁹¹. No TIE se estabelecerá uma rigorosíssima distinção entre a imaginação e o intelecto porque, em primeiro lugar, as idéias imaginativas “se fazem conforme outras leis, inteiramente diversas das leis do intelecto”²⁹² e, em segundo lugar, “a alma se mantém, acerca da imaginação, apenas como *paciente*”²⁹³. Além disso, de acordo com Espinosa, os modos de *imaginar* “não indicam a natureza de coisa alguma”²⁹⁴.

Essas são as principais razões pelas quais, acerca do primeiro modo de percepção, o filósofo diz que nele “não se percebe nenhuma essência da coisa (...), e, visto que nada se sabe da existência singular de algo a não ser conhecida a sua essência (...), claramente se conclui que toda a certeza (*omnem certitudinem*) que temos por ouvir dizer se deve excluir das ciências”²⁹⁵. A seguir, a respeito do segundo modo de perceber, ou seja, da *experiência vaga*, é dito que “ocorre por acaso e não vemos nenhuma outra

²⁸⁹ (*ut hic resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum vel negandum*). SO, G II, TIE, § 18, p. 10.

²⁹⁰ (*dubitatio semper oritur ex eo, quod res absque ordine investigentur*). SO, G II, TIE, § 80, p. 30.

²⁹¹ (*... ostendimusque, quod ... est, a quibusdam sensationibus fortuitis, (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis*). SO, G II, TIE, § 84, p. 32 (grifo meu).

²⁹² (*imaginationes producuntur, fieri secundum alias leges, prorsus diversas a legibus intellectus*). SO, G II, TIE, § 86, p. 32.

²⁹³ (*et animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis*). SO, G II, TIE, § 86, p. 32 (grifo meu).

²⁹⁴ (*modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare*). SO, G II, E I, Apêndice, p. 39, l. 12-13. Trad. A. Dominguez (2000), p. 73.

²⁹⁵ SO, G II, TIE, § 26, p. 12.

experiência que a contradiga, e por isso fica como inabalável (*inconcussum*) para nós”²⁹⁶. Uma vez que a *inabalabilidade* ou a *certeza* é compatível com cada um dos quatro modos de perceber, isso não será posto em discussão, nesse momento, como uma questão central.

Não há, pois, incompatibilidade entre a noção de certeza e os dois primeiros de perceber, na medida em que nos valem de todos os quatro modos “para afirmar ou negar indubitavelmente”²⁹⁷, diz o filósofo. Apesar disso, este segundo modo é também afastado, porque, “além de ser uma coisa bastante insegura e interminável, dessa maneira não se perceberá jamais, nas coisas naturais, senão os *acidentes*”²⁹⁸.

O afastamento do segundo modo de percepção, devido ao fato de que nele só serão encontrados os acidentes, manifesta uma recusa que ocorre porque os acidentes “não sendo concebidos sem a coisa”²⁹⁹, por isso mesmo, precisam ser considerados como “não podendo subsistir sem ela”³⁰⁰. Com os acidentes, pois, não acontece o mesmo como quando se concebe duas coisas reais distintas, ou seja, quando “se pode negar uma da outra sem destruir as idéias que se tem de cada uma”³⁰¹.

Esse é o motivo pelo qual o segundo modo de percepção é excluído do projeto da emenda do intelecto: a partir dele não se tem a idéia de uma coisa real, mas apenas de uma qualidade dela. Apesar de o TIE afirmar que uma investigação pautada pelo segundo modo é “bastante insegura e interminável” e não apresentar uma justificativa detalhada, podemos conjecturar duas razões principais. Em primeiro lugar, as qualidades, em relação à coisa, estão ligadas ao acaso, podendo nela ora estar presentes, ora não; em segundo lugar, em relação ao observador, além do acaso, deve ser considerado que as qualidades estão mais ligadas à sensibilidade, por isso, estão na dependência do corpo e da imaginação. Embora, nesse caso, se deva reconhecer que, na percepção das qualidades, surge a exigência de que a mente estabeleça algum tipo de classificação geral, ou seja, ela não permanece, por assim dizer, inteiramente inativa.

²⁹⁶ SO, G II, TIE, §§ 19 e 20, pp. 10-11.

²⁹⁷ (*omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum vel negandum*). SO, G II, TIE, § 18, p. 10.

²⁹⁸ SO, G II, TIE, § 27, p. 13 (grifo meu), Trad. A. Dominguez, opus cit., p. 85.

²⁹⁹ LPR, (I, 2), p. 47.

³⁰⁰ LPR, (I, 2), p. 47.

³⁰¹ LPR, (I, 2), p. 48.

O problema relativo às qualidades pode ser iluminado pela *Lógica de Port-Royal*, quando isso é explicado a partir de um exemplo em que estão em jogo o ser humano e uma qualidade dele. O texto francês diz que “posso mesmo negar a prudência sem dar atenção especial a um homem que seja prudente, mas não posso conceber a prudência, negando a relação que ela tem com um homem”³⁰². Esse exemplo deixa mais claro o fato de que uma qualidade ou acidente não tem uma existência apenas por si mesma, mas depende de uma coisa real para poder existir. Tanto assim que Espinosa afirma que as qualidades ou os acidentes “nunca são claramente inteligidos sem o conhecimento prévio das *essências*”³⁰³.

Numa palavra, os acidentes ou qualidades não são coisas que possuam realidade independente. Por conseqüência, são coisas que só podem ser pensadas a partir da existência de outras. E as coisas que possuem realidade própria não podem ser obtidas ou alcançadas a partir dos dois primeiros modos de percepção.

Nesse ponto, duas coisas merecem ser assinaladas: (a) surgem os indícios de que no opúsculo se buscam essências, (b) o afastamento do bloco do primeiro par dos modos de percepção já pode ser melhor caracterizado. Esse afastamento deve-se, em particular, à parcialidade da atividade da mente. Cabe ressaltar, porém, que, no primeiro modo, a mente só afirma os dados fornecidos pela imaginação, enquanto, no segundo modo, há alguma alteração, visto que, nesse último, a mente humana consegue realizar, ao menos, a identificação e a classificação dos acidentes ou qualidades. Estes, todavia, não são os conceitos mais relevantes para esse momento da investigação, pois a atividade da mente para identificar ou classificar qualidades não depende, de maneira exclusiva, de sua capacidade, mas de outros fatores externos. Quando fatores externos entram em jogo, a imaginação é diretamente implicada e, por isso, esse segundo modo de perceber também deve ser afastado do projeto da emenda.

No primeiro modo de percepção, designado “por ouvir dizer”, existe apenas mera *constatação*, na medida em que, segundo Espinosa, “por ouvir dizer tão-somente conheço o meu natalício, sei que tive tais progenitores e coisas semelhantes, de que nunca duvidei”³⁰⁴. Enquanto no segundo modo ocorre a simples *reiteração*, visto que,

³⁰² LPR, (I, 2), p. 48.

³⁰³ SO, G II, TIE, § 27, p. 13, (grifo meu).

³⁰⁴ SO, G II, TIE, § 20, p. 10. Alexandre Koyré acrescenta que a crítica de Espinosa a esse tipo de percepção (*ex auditu*), como a mais imperfeita, deve ser “um prelúdio à crítica da fé (*fides ex auditu*) e ao

pela experiência vaga, sei que hei de morrer: afirmo-o porque vi que os outros, iguais a mim, morreram, ainda que nem todos vivessem o mesmo lapso de tempo, nem sucumbissem pela mesma doença. Também pela experiência vaga, sei que o óleo é próprio para alimentar a chama e que a água serve para extingui-la; sei igualmente que um cão é um animal que ladra, o homem um animal racional, e assim quase tudo que serve ao uso da vida³⁰⁵.

Mas, o que não há propriamente tanto no primeiro como no segundo modo de percepção é a “conclusão de uma coisa a partir de outra”³⁰⁶. De acordo com Espinosa, pela utilização desses dois primeiros modos não se descobre nenhuma essência, por isso ele afirma³⁰⁷ e, em seguida, reitera que ambos devem ser excluídos das ciências³⁰⁸. Eis, pois, os principais motivos do afastamento desse par de modos de percepção do projeto da emenda do intelecto: não apenas deve ser dito que ambos são diretamente dependentes da imaginação, que não implica atividade plena da mente, mas também é preciso reconhecer que, por meio desses dois modos de percepção, não se obtém nenhuma essência, apenas acidentes ou qualidades.

§ 2. A HARMONIA ENTRE O TERCEIRO E O QUARTO MODOS DE PERCEPÇÃO

O que se mostra mais relevante para a investigação pode ser designado como o bloco do par seguinte, que contém o terceiro e o quarto modos de percepção, envolvendo a atividade própria da mente. No terceiro modo, “a essência de uma coisa é deduzida de outra, mas *não adequadamente*, o que acontece quando inferimos de algum efeito a causa ou quando se conclui de um *universal* que sempre é acompanhado de certa *propriedade*”³⁰⁹. Considerando-se a primeira parte do enunciado, poderíamos pensar que, no terceiro modo, chega-se à idéia de uma essência de uma coisa real, porém, a segunda parte desse enunciado impõe uma restrição. Essa restrição é apenas parcialmente explicada pelo TIE.

conhecimento histórico baseado na tradição (*fides historica*), tarefa que ele executará no *Tractatus theologico-politicus*”. Spinoza, *Traité de la réforme de l’entendement*, opus cit., (nota 18), p. 101.

³⁰⁵ SO, G II, TIE, § 20, pp. 10-11.

³⁰⁶ (*Ex alia vero re hoc modo concludimus*). SO, G II, TIE, § 21, p. 11.

³⁰⁷ (*hinc clare concludimus omnem certitudinem, quam ex auditu habemus, a scientiis esse secludendam*). SO, G II, TIE, § 26, p. 12.

³⁰⁸ (*Unde etiam et ille secludendus est*). TIE, § 27, p. 13.

³⁰⁹ SO, G II, TIE, § 19, p. 10 (grifos meus).

Espinosa afirma que a dedução de uma coisa a partir de outra, no terceiro modo de percepção, não ocorre adequadamente, e, em seguida, é explicitado o que deve ser entendido por uma dedução *não adequada*. Entretanto, o filósofo não chega a realizar, nesse momento, uma definição positiva do que deve ser entendido por inadequação, dizendo apenas o que isso significa negativamente.

Assim, para uma tal dedução ‘não adequada’, o autor apresenta dois exemplos. No primeiro exemplo, se conclui a partir do efeito a causa e, por conseguinte, é dito que

depois de percebermos claramente que sentimos este corpo e nenhum outro, daí (...) concluímos com clareza que a alma está unida ao corpo, união que é causa de semelhante sensação, mas não podemos em absoluto inteligir dessa forma como é essa sensação e união³¹⁰.

Nesse sentido, não há erro em ser afirmado um efeito, a saber, a sensação de que a mente e o corpo estão unidos, sendo que a causa desta sensação é mesmo a união da mente e do corpo. Contudo, apesar desse enunciado não conter nenhum erro, ainda assim não ficamos sabendo precisamente o que é uma tal união e, igualmente, não ficamos sabendo em detalhe como acontece uma tal sensação.

Já no segundo exemplo, em que o filósofo prossegue tratando da dedução ‘não adequada’, torna-se mais explícito que isso ocorre quando se conclui uma propriedade de um conceito *universal*, que, na doutrina espinosista, é sempre *abstrato*. Portanto, o que quer que se conclua de um conceito universal abstrato, no caso em questão, uma propriedade, será também algo abstrato. Sendo assim, uma propriedade não é uma coisa real, mas um efeito que tem como causa, nesse momento preciso do texto, um conceito universal. Para esclarecer esse ponto, o filósofo diz: “depois que conheci a natureza da vista e, ao mesmo tempo, que ela tem a propriedade de fazer com que a coisa enxergada de longe lhe pareça menor do que de perto, concluímos que o sol é maior do que parece e outros fatos semelhantes³¹¹. Em nota ao parágrafo dezenove do TIE, Espinosa dá continuidade à explicação concernente a esse terceiro modo de perceber, dizendo que “quando procedemos assim, não inteligimos da causa nada mais do que aquilo que consideramos no efeito, como claramente se vê de que a causa, então, não é designada

³¹⁰ SO, G II, TIE, § 21, p. 11. Trad. A. Dominguez, opus cit., p. 83.

³¹¹ SO, G II, TIE, § 21, p. 11.

senão por termos mais *gerais* (...). No entanto, nada se concebe além de propriedades, e não a essência particular da coisa”³¹².

Como não é raro de acontecer em uma nota, essa passagem contém algumas informações quase cifradas, que podem dificultar sua compreensão. Arnauld e Nicole, na *Lógica de Port-Royal*, poderiam adicionar novos dados, decifrando os termos “universais” ou “gerais” e, também, contribuindo para o esclarecimento quanto ao uso do termo “propriedades”.

Na *Lógica de Port-Royal*, esse assunto é introduzido dizendo-se que “embora todas as coisas que existam sejam singulares, não obstante, por meio de *abstrações*, não deixamos de ter vários tipos de idéias”³¹³. A questão nuclear referente ao terceiro modo de percepção é a noção de abstração, visto que, com as abstrações a mente realiza operações pelas quais, muitas vezes, pode trazer à luz entidades universais.

Diferentemente das idéias que se referem a somente uma coisa e são designadas singulares ou individuais, “aquelas que se referem a vários se chamam universais, comuns, gerais”³¹⁴. Eis, pois, do que particularmente trata o terceiro modo de percepção: daquilo que é comum a várias idéias. E, se o que estiver sendo considerado for aquilo que é comum a vários, não se pode concluir uma essência singular, pois o que é comum é uma entidade universal ou ser de razão. As operações de abstração por meio das quais a mente traz à luz entes universais ou seres de razão acontecem, por exemplo, “quando alguém concebe um triângulo sem considerar outra coisa senão que é uma figura de três linhas e três ângulos, a idéia que ele formou disso pode servir para conceber todos os outros triângulos”³¹⁵.

Intimamente ligada aos universais ou entes de razão, nesse momento da investigação, está a idéia de propriedade, que é alguma característica necessariamente ligada à essência de um conceito universal e que, “por conseqüência, convém a toda aquela espécie e somente a ela”³¹⁶. Os exemplos que a *Lógica de Port-Royal* privilegia para ilustrar as relações entre universais e propriedades se referem especialmente à matemática. Assim, podemos ver que ter um ângulo reto é uma propriedade de todo triângulo retângulo:

³¹² SO, G II, TIE, § 19, (nota f) p. 10, (grifo meu).

³¹³ LPR, (I, 6), p. 57 (grifo meu).

³¹⁴ LPR, (I, 6), p. 58.

³¹⁵ LPR, (I, 6), p. 57-8

³¹⁶ LPR, (I, 7), p. 63

E porque há uma dependência necessária do ângulo reto que o quadrado do lado que o sustenta seja igual aos quadrados dos dois lados que o compreendem, a igualdade desses quadrados é considerada como a *propriedade* do triângulo retângulo, que *convém a todos* os triângulos retângulos e que não convém senão a eles³¹⁷.

Da mesma maneira que Arnauld e Nicole, na *Lógica de Port-Royal*, explicam as relações entre universais e propriedades utilizando a matemática, Espinosa, no *De emendatione*, também a explora para abordar o mesmo assunto. A objetividade e a clareza dessa disciplina são recursos que servem “para que se entenda tudo isso melhor”³¹⁸. A seqüência do texto apresenta o exemplo da quarta proporcional, com o exame de uma situação em que já se conhece um caso simples, a partir do qual se faz uma generalização. Sobre aqueles que realizam o cálculo dessa maneira, Espinosa diz que isso é possível porque eles

convertem a experiência dos casos simples em um axioma universal, ou seja, quando é patente por si o quarto número, como em 2, 4, 3 e 6, pois experimentam que, multiplicando-se o segundo pelo terceiro e dividindo-se o produto pelo primeiro, obtém-se o quociente 6; e como vêem que se chega ao mesmo número que *sabiam ser proporcional sem essa operação*, concluem que se trata de uma operação sempre boa para descobrir o quarto número³¹⁹.

Com os exemplos tomados da matemática, o filósofo deixa claro que o terceiro modo de percepção não é, pois, causa de erro, embora ainda não haja adequação. Nesse modo de perceber, partimos “do efeito do qual concluimos a causa, sobre a qual nada inteligimos”³²⁰. Eis como o prosseguimento do exemplo procura comprová-lo:

Entretanto, os matemáticos *sabem, em virtude da demonstração de Euclides* (proposição 19 do Livro VII), *quais são os números proporcionais entre si*, ou seja, pela natureza da proporção e sua propriedade, sabendo que o número que se obtém pela multiplicação do primeiro e quarto é igual ao produto do segundo pelo terceiro; *contudo, não vêem a proporção adequada dos números dados*³²¹.

Por esse motivo, dentre as observações que Espinosa assinala no que se refere ao terceiro modo de percepção, destaca-se uma advertência, particularmente no que diz respeito à conclusão que se pode tirar de um conceito universal, em função do risco de sermos enredados pela imaginação:

³¹⁷ LPR, (I, 7), p. 63. (grifos meus).

³¹⁸ SO, G II, TIE, § 23, p. 11.

³¹⁹ SO, G II, TIE, § 23, p. 11 (grifos meus).

³²⁰ SO, G II, TIE, § 21, (nota g), p. 11.

³²¹ SO, G II, TIE, § 24, p. 12 (grifos meus).

Tal conclusão, ainda que certa, não é bastante segura, a não ser para os muitíssimos precavidos. De fato, se não tomarem a máxima precaução, incidirão logo em erros: pois onde se concebem as coisas tão abstratamente e não pela verdadeira essência, logo se é confundido pela imaginação³²².

Ao pensar de maneira abstrata, ou seja, sem a distinção com que devem ser concebidas as idéias das coisas reais, a mente engloba muitas idéias confusas sob um mesmo termo, com o qual predica a todas de mesma espécie:

Com efeito, o que é uno parece aos homens múltiplo, porque às coisas que concebem abstrata, separada e confusamente impõem nomes que são usados por eles para designar outras que lhes são mais familiares: donde acontece que imaginam aquelas do mesmo modo que essas a que primeiramente deram esses nomes³²³.

Fazemos isso quando, por exemplo, designamos sob o nome de ‘homem’ uma infinidade de seres humanos singulares, sejam eles homens, mulheres ou crianças. O risco envolvido nessa maneira de pensar se refere ao fato de tomarmos, muitas vezes, como no exemplo, a idéia abstrata de ‘homem’ no lugar da idéia de uma coisa singular, no caso, esta ou aquela pessoa em particular. Nessas ocasiões, por mais próximo que se esteja da idéia de uma coisa real, na verdade, ainda não a temos presente, mas estamos apenas diante da idéia de uma coisa abstrata, comum a vários seres e, por isso, se trata de um universal. No *Breve Tratado*, ao se referir aos universais ou termos gerais, o filósofo sucintamente declara: “nada de real lhes posso atribuir”³²⁴. E, na *Ética*, isso também se confirma ao ser dito que o “universal se diz igualmente de um, de muitos e de uma infinidade de indivíduos”³²⁵. Todavia, não se pode dizer que, por isso, se trata de uma idéia ilusória, em vista da aplicação que se faz desses mesmos termos, com a qual se pode pensar em leis ou em princípios gerais, por exemplo, na matemática e na física.

Não obstante, sobre o terceiro modo de perceber, Espinosa assegura que “de certa maneira, temos a idéia da coisa e também concluímos sem perigo de erro; mas não será por si um meio para adquirirmos a nossa perfeição”³²⁶. Subentende-se dessa afirmação do filósofo que, por um lado, há um modo de percepção que pode ser um meio de se adquirir a nossa perfeição, e, por outro lado, isso que ele designa como nossa perfeição está intimamente ligado a uma idéia a ser examinada.

³²² SO, G II, TIE, § 21, (nota h), p. 11.

³²³ SO, G II, TIE, § 21, (nota h), p. 11.

³²⁴ SO, G I, KV, p. 80. Trad. de A. Domínguez (II, 16, § 4, nota 4*), p. 132.

³²⁵ (*Universale enim aeque de uno, ac de pluribus, ac de infinitis individuis dicitur*). SO, G II, E II, P. 49, esc., p. 90. Trad. A. Domínguez (2000), opus cit., p. 118.

³²⁶ SO, G II, TIE, § 28, p. 13.

Verifica-se, também, que o concluir sem perigo de errar, embora seja condição necessária, ainda não é condição suficiente para a efetivação do projeto da emenda. Eis por que o terceiro modo de percepção, de maneira isolada ou apenas por si mesmo, não será um meio para se alcançar a perfeição da mente. Além disso, é o próprio exercício da atividade racional que expõe os limites da razão e, em simultâneo, é constatada a necessidade de se encontrar um meio para que o saber humano possa ser ampliado e ultrapassado o conhecimento apenas de universais. Espinosa mesmo o admite, declarando: “o que, porém, pude inteligir até agora com esse conhecimento, foi muito pouco”³²⁷.

Na concepção de Espinosa, razão e intuição não se opõem, mas podem e devem operar em harmonia, por isso pode-se dizer que é o próprio terceiro modo de percepção, a Razão, que nos envia para o quarto modo, a intuição intelectual. Acerca do quarto modo, o filósofo prossegue dizendo que essa é a única atividade da mente que “compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de errar”³²⁸.

Assim como antes não foi dada uma definição positiva da noção de inadequação, a seqüência do texto, obedecendo ao mesmo padrão, ainda não oferece uma definição ao tratar da noção de adequação. Até o momento, temos apenas algumas pistas a serem recolhidas, nesse trecho examinado, para tentar elaborar uma explicação acerca do que isso pode ser³²⁹.

No que se refere ao terceiro modo de percepção, havia sido dito que a essência de uma coisa é de fato obtida, porém, não adequadamente. Isso acontece basicamente porque partimos do efeito para concluir a causa. Agora, no quarto modo, é dito que de fato se chega à idéia ou essência adequada, uma vez que, por meio dele, “a coisa é percebida por sua essência unicamente ou pelo conhecimento de sua causa próxima”³³⁰.

³²⁷ (*Ea tamen, quae hucusque tali cognitione potui intelligere, perpauca fuerunt*). SO, G II, TIE, § 22, p. 11.

³²⁸ (*Solus quartus modus comprehendit essentiam rei adequatam, et absque erroris periculo*). SO, G II, TIE, § 29, p. 13.

³²⁹ A essência mesma da noção de adequação apresentada no TIE é mantida no sistema. O filósofo diz que “por idéia adequada entendo a idéia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da idéia verdadeira” (*Per ideam adequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet*). SO, G II, E II, Def. 4, p. 41, l. 3-6. Trad. A. Domínguez (2000), p. 77.

³³⁰ (*res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae*). SO, G II, TIE, § 19, p. 10.

Nesse caso, é lícito dizer que, nesse último modo de percepção é a partir da causa que se conclui o efeito.

Acrescente-se que, em contraponto com a advertência de *máxima precaução* (*maxime caventibus*³³¹) quanto ao emprego do terceiro modo, é possível observar uma ausência de perigo (*absque erroris periculo*³³²) no quarto modo de percepção. Tal ausência de risco leva o filósofo a dizer que, “por isso é que devemos utilizá-lo ao máximo”³³³.

Nesse momento, já pode ser observado que o terceiro modo de percepção é discursivo, pois é o registro próprio da Razão, no qual se opera com as idéias de coisas separadas, que é preciso articular, ou seja, as noções de sujeito e predicado³³⁴. No âmbito desse discurso, ou modo de pensar, as idéias são compostas, embora também possam ser simples. Já o quarto modo de percepção é o registro da intuição; nele, as idéias são simples e não compostas. Significa dizer que, no quarto modo, a mente percebe sem fazer “nenhuma operação”³³⁵, ou seja, sem silogismo. A ausência de silogismo deve-se ao fato de que este tipo de raciocínio opera com universais, que são sempre abstratos, enquanto na intuição só existem seres reais, portanto, nela não há abstrações.

Se a composição não é exatamente própria do quarto modo de perceber, isso resulta de que “é claro por si que as partes componentes são anteriores, ao menos por natureza, à coisa composta”³³⁶. É, portanto, em virtude de um trabalho da razão que uma coisa composta deve ser “dividida pelo pensamento em todas as suas partes mais simples”³³⁷. Esse trabalho prévio é uma etapa necessária de constituição de duas das principais características das idéias verdadeiras, uma vez que ao se chegar à idéia de algo simples, “ela não deixará de ser senão *clara* e *distinta*, pois essa coisa não aparecerá parcialmente, mas deverá manifestar-se integralmente ou nada”³³⁸.

³³¹ SO, G II, TIE, § 21, nota h, p. 11.

³³² SO, G II, TIE, § 29, p. 13.

³³³ (*ideoque maxime erit usurpandus*). SO, G II, TIE, § 29, p. 13.

³³⁴ Desde que haja a coerência de sujeito e predicado na mente, ver-se-á “o meio pelo qual e as causas por que uma tal coisa se fez”. (...*adeo ut nullus detur conceptus, id est, idea, sive cohaerentia subjecti, & praedicati in mente: si enim daretur, simul videret medium, & causas, quo, & cur tale quid factum sit*). SO, G II, TIE, § 62, p. 24, l. 8-11.

³³⁵ (*nulla operationem facientes*). SO, G II, TIE, § 24, p. 12.

³³⁶ SO, G I, CM, (II, 5), p. 258. l. 15-17. Trad. A. Dominguez (1988), pp. 258-9.

³³⁷ SO, G II, TIE, § 64, p. 24.

³³⁸ SO, G II, TIE, § 63, p. 24.

Todavia, apesar de ser dito que a composição não é própria ou peculiar ao quarto modo de percepção, isso não implica uma restrição absoluta, tendo em vista que se uma idéia “resultasse da composição de idéias distintas, sua composição seria também clara e distinta, portanto, verdadeira”³³⁹. Eis, portanto, a importância de se chegar a essas idéias simples, claras e distintas: uma idéia clara e distinta, em particular, contém em si a noção de causalidade que diz respeito ao tipo de conhecimento ou perfeição buscados; pois, segundo Espinosa, “a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos”³⁴⁰. Na *Carta* 60, a Tschirnhaus, o filósofo especifica o tipo de causalidade que uma idéia deve conter, quando determina “que seja averiguada aquela idéia pela qual se possa deduzir todas”³⁴¹.

Se existe somente uma idéia a partir da qual é possível deduzir todas, com a qual se conseguirá alcançar o conhecimento perfeito ou completo, então subentende-se que, a partir de qualquer outra idéia aleatória, o conhecimento que for obtido não será igualmente completo. Assim, na seqüência do exame investigativo, deve ser buscada uma idéia que traga em seu bojo aquela noção de *causalidade total*, indicada por Espinosa.

Ao serem expostos as peculiaridades e os limites de cada modo de percepção, é possível “eleger o melhor dos modos de perceber descritos”³⁴². Para tanto, “requer-se que enumeremos brevemente quais os meios necessários para conseguir o nosso fim, a saber:

- I. Conhecer exatamente nossa natureza, que desejamos aperfeiçoar, e, ao mesmo tempo, conhecer a natureza das coisas tanto quanto for necessário.
- II. Classificar corretamente, a partir do conhecimento obtido, as diferenças, concordâncias e oposições entre as coisas.
- III. Conceber corretamente o que podem ou não suportar.
- IV. Conferir isso com a natureza e com a nossa potência. Assim, aparecerá facilmente qual é a suma perfeição a que se pode chegar”³⁴³.

Ora, se estamos, conforme nossa hipótese interpretativa, em pleno núcleo da lógica do conceito, cada um dos pontos assinalados por Espinosa referem-se, sobretudo, à mente. No item I, a nossa natureza que desejamos aperfeiçoar não é senão o nosso modo de pensar, já os itens II e III dizem respeito às idéias, sendo que a classificação programada será a distinção entre a idéia verdadeira e as demais, fictícias, duvidosas e falsas. O conceber o que podem ou não suportar está relacionado, particularmente, ao exame de uma idéia que deve

³³⁹ SO, G II, TIE, § 64, pp. 24-5.

³⁴⁰ (*veram scientiam procedere a causa ad effectus*). SO, G II, TIE, § 85, p. 32, l. 23-4.

³⁴¹ SO, G IV, *Epistolae* (60), p. 271, l. 16-20. Trad. A. Dominguez, *Correspondencia*, 1988, p. 343.

³⁴² SO, G II, TIE, § 25, p. 12. (Renovação do programa de TIE, § 18).

³⁴³ SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

conter nela mesma a noção de causalidade total. E, a natureza e a potência humanas, referidas no item IV, serão consideradas a natureza e a potência de conceber as idéias verdadeiras e não a capacidade de imaginar, nem de colocar tudo em dúvida, nem de suspender o juízo. Portanto, a natureza e a potência da mente, em algum ponto, devem coincidir para que a suma perfeição seja alcançada.

É possível, agora, refinar alguns dos resultados antes obtidos. Um aspecto que já havia sido observado refere-se à necessidade de existir um elemento por meio do qual a união da mente com toda a Natureza seja estabelecida. O outro aspecto, diretamente implicado pelo anterior, refere-se à necessidade de que um tal elemento não seja algo material, uma vez que isso se caracterizaria como um aspecto externo à mente. Assim, esse elemento, a princípio, também não pode ser o corpo. Com a análise do quadro dos modos de percepção, pode-se dizer que, se a mente, sendo ativa ou não, é em sua essência modo de pensar, e se está unida com a Natureza, isso resulta em duas conseqüências. Em primeiro lugar, o que Espinosa designa como Natureza precisa abranger a idéia de Pensante ou de um Ser pensante e, em segundo, a mente deve dele participar ou ser uma parte.

Por conseguinte, o vínculo essencial entre a mente e a Natureza, até o momento, só pode ser mesmo um modo de pensar ou uma idéia. Eis-nos, assim, diante do que se deseja aperfeiçoar, a saber, a nossa própria maneira de pensar ou nossa mente.

CONCLUSÃO

Um exame detido permite observar que, de alguma maneira, a noção de completude ou totalidade permeia de alto a baixo o *dégradé* do quadro dos modos de percepção. Isso pode ser constatado quando se nota o principal problema envolvido nos dois primeiros modos, a saber, eles não dão a conhecer a coisa em sua essência, ou seja, de forma completa. Já o terceiro modo permite chegar ao conhecimento completo de uma coisa, desde que se preste muita atenção. Eis por que um tal conhecimento pleno só é acessível, pelo terceiro modo, aos muitíssimo precavidos. O quarto modo é o único que nos dá o conhecimento pleno. E, para Espinosa, “a coisa é percebida unicamente por sua essência quando, *por saber algo, sei o que é saber alguma coisa*”³⁴⁴. Com efeito, quando não existe distância entre aquilo que se concebe e o que se sabe, isso equivale a uma

³⁴⁴ SO, G II, TIE, § 22, p. 11, (grifos meus).

objetividade comparável àquela do conhecimento com que “sei que dois e três são cinco, e, dadas duas linhas paralelas a uma terceira, são também paralelas entre si”³⁴⁵.

Assim, a expressão ‘por saber algo, sei o que é saber’ é a própria síntese da mesma objetividade do conhecimento matemático, a qual se impõe apenas por si. Na matemática não existe necessidade de uma garantia advinda de outra disciplina, sob o formato de um critério de verdade, para que se estabeleça a objetividade de seu conhecimento. Da mesma maneira, no quarto modo de percepção não existe um hiato ou lacuna entre o ato de saber e o ato de dar assentimento a esse mesmo saber. Ao se pensar que há um hiato ou lacuna entre o ato de saber e o ato de dar assentimento a esse saber, surge a necessidade de que isso seja preenchido pela idéia de vontade³⁴⁶. No núcleo da teoria espinosista da verdade, conforme veremos mais adiante, saber e dar assentimento são um só e mesmo ato.

Quando Espinosa afirma que o quarto modo de percepção deverá ser utilizado ao máximo³⁴⁷, significa principalmente que não é preciso se valer de outro recurso, além do próprio intelecto, para que a verdade seja encontrada. Poderia ser erguida uma objeção diante de um pressuposto como o que toma apenas o intelecto por instrumento de descoberta da verdade. Essa primeira objeção, o filósofo a antecipa, procurando afastá-la, posto que, segundo ele, “não haverá aqui uma regressão ao infinito, a saber, para se descobrir qual o melhor método de investigar a verdade, não se requer outro método para investigar qual o método de investigar; e para investigar este segundo método, não se requer um terceiro, e assim ao infinito”³⁴⁸. De acordo com o filósofo, não há o risco de regressão ao infinito, em função da objetividade mesma do conhecimento obtido, da qual a matemática é uma prova.

Acrescente-se que adotamos a noção de atividade como um recurso para propor uma explicação a alguns dos problemas do quadro dos modos de percepção. Um desses problemas diz respeito ao fato de Espinosa apresentar um quadro no qual já é feita, por assim dizer, uma espécie de triagem epistêmica, em que se apresentam quatro modos de percepção e se exclui o primeiro par deles. Com o recurso da noção de atividade, é

³⁴⁵ SO, G II, TIE, § 22, p. 11.

³⁴⁶ O problema relacionado à idéia de vontade será analisado a seguir, nos capítulos IV e V.

³⁴⁷ (*ideoque maxime erit usurpandus*). SO, G II, TIE, § 29, p. 13.

³⁴⁸ SO, G II, TIE, § 30, p. 13. Trad. A. Dominguez, opus cit., p. 86.

possível esclarecer, de alguma forma, os motivos dessa exclusão, a saber, a relação dos dois primeiros modos de perceber com a imaginação.

Além disso, esta noção de atividade auxilia o enfrentamento de uma parte das dificuldades acerca do problema que envolve as definições de adequação e inadequação, sem que fosse preciso evitá-las por completo, tendo em vista que, nesse momento, o próprio filósofo faz apenas alusão a essas últimas³⁴⁹.

Dessa forma, vemos que é por meio da atividade da mente que serão produzidos os conceitos, sendo que a matemática é prova da eficácia dessa capacidade ou poder. É a própria Razão que reconhece os seus limites e percebe a via da ultrapassagem deles, indicada pelo intelecto, para que o conhecimento seja ampliado. A ultrapassagem desses limites terá ainda lugar privilegiado no método.

* * *

³⁴⁹ Ainda haverá ocasião de se tratar da “adequação” e da “inadequação” no decorrer deste trabalho, procuramos apenas não antecipar o que virá a seguir. Vale ressaltar que Espinosa não irá negar as afirmações feitas no TIE acerca desse problema, mas complementá-las.

CAPÍTULO IV

A ORDEM DO CONHECIMENTO COMO A MESMA ORDEM DA CAUSALIDADE NECESSÁRIA³⁵⁰

PRELIMINARES

Em conseqüência da análise empreendida até o presente, alguns dados devem agora ser acrescentados à nossa hipótese investigativa.

Tendo em vista a advertência de Koyré, procuramos discutir as questões acerca dos modos de percepção sem cair num debate estéril³⁵¹. Nesse sentido, dissemos que não havia sido gratuita a abordagem do problema acerca do pensamento pela via dos modos de percepção. Ao invés de privilegiar a dúvida, como fez Descartes, tornando-a um aspecto central do método investigativo, a via adotada no TIE avalia o pensamento humano em função dos modos de perceber, do quais, diz Espinosa, nos utilizamos para afirmar ou negar indubitavelmente³⁵².

Nesta estratégia espinosista, um aspecto merece destaque. A própria estruturação do problema, sob o formato do quadro dos modos de percepção, impede que a investigação conduza à noção de *consciência*, refazendo um percurso com esta que é uma das principais marcas da filosofia cartesiana³⁵³. Assim, a análise das idéias pela via dos modos de percepção tem por objetivo, deter a marcha investigativa cartesiana para afastar o pressuposto de Descartes, segundo o qual, sendo a noção de consciência (*penso, logo existo*) tão firme e certa que todas as mais extravagantes suposições céticas não a poderiam abalar, este filósofo declara: “julguei que podia aceitá-la, sem escrupúlo, como o primeiro princípio da Filosofia”³⁵⁴.

³⁵⁰ “E, assim, quer concebamos a Natureza sob o atributo da Extensão, quer sob o atributo do Pensamento, quer sob outro atributo qualquer, encontraremos sempre uma só e mesma ordem, por outras palavras, uma só e mesma conexão de causas, isto é, encontraremos sempre as mesmas coisas seguindo-se umas das outras”. (*Et ideo sive Naturam sub attributo Extensionis, sive attributo Cogitationis, sive sub alio quocunque concipiamus, unum eundemque ordinem, sive unam eandemque causaram connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus*). SO, G II, E II, P. 7, esc., p. 46, l. 14-18. Trad. A Domínguez (2000), p. 82.

³⁵¹ “La classification des modes de connaissance par Spinoza a donné lieu à des discussions et des controverses, généralement stériles”. Koyré, A. *Spinoza, Traité de la réforme...*, opus cit., p. 100.

³⁵² (*modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum vel negandum*). SO, G II, TIE, § 18, p. 10.

³⁵³ Uma análise clássica sobre a filosofia de Descartes foi estabelecida por Martial Guérout, na obra *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953.

³⁵⁴ Descartes, DM, (IV), opus cit., p. 46.

Eis por que a estruturação do problema por meio dos modos de percepção funcionam como um dique que detém a marcha cartesiana, pois, Espinosa não irá desenvolver uma via investigativa em que a consciência seja concebida da mesma maneira. Caso se entendesse o pensamento na mesma acepção de Descartes, então seria preciso concebê-lo como *res cogitans* ou substância pensante. Todavia, o conceito de substância³⁵⁵ é reservado, por Espinosa, ao Ser que possui não só a existência necessária, mas também a infinitude, não possuindo o pensamento humano esta última característica, uma vez que isso implica a autoprodução³⁵⁶.

Se a hipótese deste trabalho estiver correta, a noção de consciência perderá, na teoria espinosista, o estatuto conceitual que Descartes lhe confere, não sendo, conseqüentemente, o ponto de partida da filosofia. Mas, isso gera uma nova gama de questões. É preciso explicar de que maneira se dá, conforme vimos no final capítulo anterior, a participação da mente no pensamento, concebido na amplitude de um conceito que pertence à Natureza.

Por um lado, não se trata de apenas transferir a noção de consciência para a Natureza, visto que isso não só seria equivalente à personalização da Natureza ou Deus, mas também poderia acarretar a idéia de criação, que o sistema espinosista não acolhe. Segundo Lia Levy, “a noção de criação pressupõe o conceito de existência possível, e esse conceito não pode ser referido a Deus de modo significativo”³⁵⁷. Em suma, a noção de criação abriga a possibilidade de o universo não existir, caso Deus assim o quisesse. Por outro lado, é preciso assinalar, de imediato, que apesar de a mente humana não ser uma substância — a qual possuiria uma existência necessária em conjunção com a infinitude, sendo capaz de produzir a si mesma —, ela não tem uma existência concebida nos termos da tradição, a saber, como a de um ser contingente. Por conseguinte, de

³⁵⁵ “Por substância entendo aquilo que é em si e que é concebido por si, ou seja, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa, pelo qual deva ser formado”. (*Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*). SO, G II, E I, def. 3, p. 1. Trad. A. Dominguez (2000), p. 39.

³⁵⁶ “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não se pode conceber senão como existente”. (*Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*). SO, G II, E I, def. 1, p. 1. Trad. A. Dominguez (2000), p. 39.

³⁵⁷ Levy, L., *O autômato espiritual*, opus cit., p. 272. Na medida em que, para Espinosa, o intelecto divino é puro ato, não faz sentido relacionar a idéia de possibilidade a Deus. Mas isso ainda voltará a ser examinado neste capítulo.

acordo com o filósofo, a princípio, a *mente*, considerada nela mesma, deve ser tomada, por assim dizer, apenas como efeito de uma causa³⁵⁸.

É preciso mostrar, então, como o ato humano de pensar, tomado como *efeito*, envolve a *participação* da mente no conceito de *pensamento*, que pertence à Natureza, e que, sob um certo e determinado aspecto, é considerado como a *causa* desse ato.

Trata-se de explicar, portanto, o que Espinosa considera como a razão ou a essência dos pensamentos que a mente possui, e isso deve ser feito por seus elementos mais simples, a saber, as idéias. Ainda que não seja o objetivo principal deste trabalho, a explicação que o filósofo oferece abrange outros aspectos de sua teoria, particularmente esclarecendo-nos se estamos diante de um determinismo absoluto, ou seja, um fatalismo, ou se resta alguma margem à liberdade humana.

§ 1. O INTELECTO ESPINOSISTA VERSUS VONTADE INDETERMINADA

Embora seja dito no parágrafo 13 que mente concebe a idéia de sua união com toda a Natureza, nessa fase do procedimento investigativo, não se deve começar pelo exame desse último conceito, nesse sentido amplo. Segundo Espinosa, “para entender estas coisas, ao menos enquanto exige o método, não é necessário conhecer a natureza da mente por sua causa primeira”³⁵⁹. Essa restrição não é gratuita, pois, caso se procurasse definir primeiro a Natureza, isso acarretaria uma inversão dos propósitos investigativos e, no momento, um completo deslizamento para a região da ontologia. De fato, no interior de uma doutrina da substância única, ontologia e epistemologia estão intimamente imbricadas. Não obstante, o filósofo procura firmar, no TIE, uma certa demarcação entre uma e outra quando diz que “aqui não explicarei a essência de cada percepção, (...) mas exporei apenas o que o método postula”³⁶⁰. Considerando-se que o TIE se inscreve em um contexto de predomínio epistemológico, o que primeiramente precisa ser determinado é

³⁵⁸ Marilena Chaui indica a validade dessa maneira de tratar a mente, quando diz que “Espinosa prepara a demonstração da possibilidade do conhecimento da causa primeira e absoluta por parte do intelecto finito, seu efeito”. Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 268. Nessa passagem do texto, a autora se refere ao Axioma 4, da Parte I da *Ética*.

³⁵⁹ (*Ad haec vero intelligendum, saltem, quoad Methodus exigit, non est opus Naturam mentis per primam ejus causam cognoscere*). SO, G IV, *Epistolae (Carta 37)*, l. 19-21, p. 189. Trad. A. Dominguez, opus cit., p. 257.

³⁶⁰ (*Interim moneo, me hic essentiam uniuscujusque perceptionis (...) non explicaturum (...) sed tantum traditurum id, quod Methodus postulat*). SO, G II, TIE, § 51, p. 19.

como temos uma idéia que deverá funcionar como *norma*³⁶¹ de todas as outras, uma vez que, por meio dela, ao mesmo tempo, será possível se “investigar segundo leis certas”³⁶².

Diante disso, alguns dos principais pressupostos subjacentes ao projeto de conhecimento formulado no TIE precisam ser explicitados. No parágrafo 13 do TIE, é dito que, enquanto medita, a mente humana percebe a idéia de sua união com toda a Natureza. Nesse sentido, a simples constatação dessa idéia implica que a mente humana se percebe fazendo parte de alguma coisa que precisa ser mais bem compreendida. Noutras palavras, da concepção da união da mente com algo que, por assim dizer, a permeia e ultrapassa, segue-se que, para que isso possa ser explicado, precisa ser detidamente examinado.

Por um lado, uma tal percepção não parece, à primeira vista, valer igualmente para o corpo, pois, a mente ainda não tem uma percepção simultânea de que o corpo está ou não unido à toda a natureza. Mas não apenas isso. É preciso, ainda, ter presente que, do quadro dos modos de percepção, foram afastados o primeiro e o segundo modos de perceber, nos quais se localizam as idéias da sensibilidade. E, isso deve ter sido feito com algum propósito. Por outro lado, mantendo-se no registro investigativo da meditação que a mente realiza no TIE, é legítimo supor que, se está unida a toda a Natureza, isso deve acontecer, em termos lógicos, pelas idéias, sendo que, assim, ela pode postular que faz parte de alguma coisa que na Natureza é também Pensamento.

Por conseguinte, como parte do conceito de pensamento que pertence à Natureza, a princípio — e a título puramente especulativo —, a mente precisa ser examinada de uma maneira peculiar, deixando-se de lado, durante um instante ou intervalo meditativo, o corpo. Todavia, quando se despreza esse pressuposto, partindo-se imediatamente para a consideração da Proposição 13³⁶³ da Segunda Parte da *Ética*, na qual Espinosa diz que a mente é idéia do corpo, então surgem dificuldades quase intransponíveis para se entender a concepção de verdade do filósofo.

Ainda que pareça, dentro de um sistema como o espinosista, que um tal pressuposto — como o de que a mente deve ser considerada, de maneira provisória, sem

³⁶¹ (*ut ad illam normam omnia intelligat, quae sunt intelligenda*). SO, G II, TIE, § 37, p. 15.

³⁶² (*certis legibus inquirere*). SO, G II, TIE, § 49, p. 18.

³⁶³ “O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e não outra coisa” (*Objectum ideae humanam Mentem constituentis est Corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud*). SO, G II, E II, P. 13, p. 52. Trad. A Domínguez (2000), p. 87.

corpo — está absolutamente vetado, analisá-lo em detalhes é uma exigência lógica e ontológica, desde que se perceba, ao mesmo tempo, que é algo completamente distinto “considerar” e “conceber”. Em suma, não pretendemos dizer que Espinosa sequer conceda a menor possibilidade de a mente ser *concebida* com existência real sem o corpo, não se tratando senão de um recurso epistêmico.

A exigência dessa análise impõe-se, dentre outros fatores, em função de uma certa aproximação inicial e do posterior radical distanciamento entre as posições espinosista e cartesiana no que se refere a um aspecto particular. Apresentaremos, de início, indicações da abordagem de Descartes e, a seguir, examinaremos a de Espinosa. A aproximação que é possível detectar entre as duas abordagens, em função do TIE, encontra-se na passagem em que o filósofo francês diz que “examinando com atenção o que eu era (...) *podia supor* que não tinha corpo algum”³⁶⁴. Enquanto o distanciamento entre as duas concepções pode ser demarcado, sobretudo, pela afirmação subsequente de Descartes: “compreendi (...) que era uma *substância* cuja essência ou natureza consiste no pensar”³⁶⁵. O enfoque do filósofo holandês, contudo, não implicará essa identidade entre as noções de pensamento e substância, embora seja possível que, durante um intervalo meditativo, ele também suponha a possibilidade de considerar apenas a mente, sem se deter, particularmente, no fato de que o corpo existe. Isso se deve a uma necessidade tanto lógica como ontológica, passível de ser mostrada no TIE.

Espinosa indica que opera com a idéia de que a mente precisa ser *considerada* apenas nela mesma, em dado momento, como um simples preceito subliminar, ao ser dito que “nosso intelecto não está, como o corpo, submetido ao acaso”³⁶⁶. Todavia, a seqüência do texto confere particular ênfase nisso, quando se acrescenta que “para conseguir esse conhecimento é necessário, antes de tudo, distinguir intelecto e imaginação, ou seja, as idéias verdadeiras e as demais”³⁶⁷. Essa ênfase culmina no seguinte arremate: o verdadeiro método consiste, primordialmente, “só no conhecimento

³⁶⁴ Descartes, DM (IV), opus cit., p. 46, (grifos meus).

³⁶⁵ Descartes, DM (Parte IV), opus cit., p. 47, (grifo meu).

³⁶⁶ *Intellectus non sit, veluti corpus, casibus obnoxius*. SO, G IV, *Epistolae (Carta 37)*, l. 7-8, p. 188. Trad. A. Dominguez, opus cit., p. 256.

³⁶⁷ (*Necesse est ante omnia distinguere inter intellectum, & imaginationem, sive inter veras ideas, & reliquas*). SO, G IV, *Epistolae (Carta 37)*, l. 2-3, p. 189. Trad. A. Dominguez, opus cit., pp. 256-7.

do entendimento puro, de sua natureza e suas leis”³⁶⁸. Numa palavra, é preciso considerar apenas a mente nela mesma³⁶⁹, deixando-se de lado, de maneira momentânea, *o corpo*, e as *demais idéias*. Isso poderá ser confirmado, a seguir, pelas principais teses do TIE.

Assim, é preciso enfrentar o problema do aparente veto de Espinosa à consideração da mente nela mesma e, a princípio — e a título puramente especulativo —, deixando-se de lado, por um momento, o corpo e também as outras idéias. Se não o fizermos, não poderemos realizar uma distinção capital, a saber, a percepção de uma idéia verdadeira dentre as demais, tornando-se, senão impossível, ao menos muitíssimo mais difícil chegar ao que ele designa como o conhecimento do entendimento puro ou, conforme nossa designação, a concepção espinosista da verdade. Imediatamente a seguir, é preciso admitir a presença do corpo, que, aliás, é mesmo pressuposta, já que se pretende afastar a imaginação, que dele depende. Mas quando isso for admitido, caso o percurso seja bem sucedido, a mente dele deverá ter uma idéia clara e distinta.

A base dessa hipótese especulativa — que possui, portanto, um caráter investigativo apenas provisório — é dada quando o filósofo, no TIE, diz que “a forma do

³⁶⁸ (*Vera Methodus, et in quo maxime consistat; nempe in sola puri intellectus cognitione, ejusque naturae, & legum, quae ut acquiratur*). SO, G IV, *Epistolae (Carta 37)*, l. 34-5, p. 188 e l. 1-2, p. 189. Trad. A. Dominguez, opus cit., pp. 256-7.

³⁶⁹ Quando é preciso se deter particularmente em um conceito, Espinosa utiliza o verbo *specto*, que tem o sentido de ver, considerar, prestar atenção, reparar, notar, conforme se pode constatar nas seguintes passagens:

(1) Para tratar apenas da mente é dito “mentem spectes”, ou seja, “a mente considerada”: “Com efeito, essas duas afirmações, se considerais a mente (*si mentem spectes*), estão entre si na mesma relação que o ser e o não-ser” (*Nam hae duae affirmationes, si mentem spectes, se habent ad invicem, ut ens ad non-ens*). SO, G II, E II, P. 49, esc., p. 91, l. 18. Trad. A. Dominguez (2000), p. 119 (grifos meus).

(2) Isso também acontece quando ele quer se referir só à imaginação e diz “as imaginações da mente consideradas em si mesmas” (*Mentis imaginationes in se spectatas*). SO, G II, E II, P. 17, esc., p. 62, l. 12. Trad. A. Dominguez (2000), p. 95 (grifos meus).

(3) O mesmo procedimento se repete no que diz respeito à mente, ao ser dito que somente ela é considerada (*si...nostram Mentem spectamus*). SO, G II, E IV, P. 18, esc., p. 179, l. 1-2. Trad. A. Dominguez (2000), p. 197 (grifo meu).

(4) No TIE, em pelo menos outras três ocasiões, isso também ocorre: “Nada, pois, considerado em sua natureza, será dito perfeito ou imperfeito. (*Nihil enim, in sua natura spectatum, perfectum dicitur vel imperfectum*). SO, G II, TIE, § 12, p. 8, l. 14-15, (grifos meus).

(5) “E de novo esta outra essência objetiva será também, em si considerada, algo de real e inteligível, e assim indefinidamente”. (*Et rursus haec altera essentia objectiva erit etiam in se spectata quid reale, & intelligibile, et sic indefinite*). SO, G II, TIE, § 33, p. 14, l. 19-20 (grifos meus).

(6) “E, acerca do intelecto, em si considerado, não há nenhuma memória nem esquecimento”. (*et circa intellectum in se spectatum nullam dari memoriam, neque oblivionem*). SO, G II, TIE, § 82, p. 31, l. 19-20 (grifos meus).

(7) Nos *Pensamentos Metafísicos* também encontramos esse recurso epistêmico sendo utilizado: “Pois, dado que a mente humana, em si considerada, é uma coisa pensante, não tem maior poder para afirmar do que para negar” (*Nam mens in se sola spectata, cum sit res cogitans, non majorem habet potentiam ad affirmandum, quam ad negandum*). SO, G I, CM, (Parte I, Cap. I), p. 234, l. 19-21. Trad. A. Dominguez (1988), p. 231, (grifos meus).

pensamento verdadeiro deve achar-se no próprio pensamento, sem relação com nada de outro, *nem admite o objeto como causa*, mas deve depender da própria potência e natureza do intelecto”³⁷⁰.

Isso pode ser ainda comprovado, no próprio TIE, com um exemplo que diz que “se supusermos que o intelecto percebe algum ente novo, que nunca existiu, como alguns concebem o intelecto de Deus antes de criar as coisas (percepção que, por certo, não poderia se originar de nenhum objeto), deduzindo legitimamente de tal percepção outras, todos esses pensamentos seriam verdadeiros e não determinados por nenhum objeto externo, mas dependeriam só da potência e natureza do intelecto. Portanto, o que constitui a *forma do pensamento verdadeiro* há de procurar-se *no próprio pensamento* e deduzir-se da natureza do intelecto”³⁷¹.

Diante do exposto, a mente humana³⁷², enquanto *efeito* ou parte do Pensamento, que é algo que pertence a toda a Natureza, pode ser nela mesma considerada, em termos absolutamente lógicos, deixando-se de lado o corpo³⁷³, uma vez que, para Espinosa, a partir unicamente disso que é sua *causa* — por princípio —, não decorre um corpo³⁷⁴. Pelo mesmo motivo, “a idéia do círculo, de fato, não é uma coisa que tem periferia e

³⁷⁰ (*Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia, et natura pendere debet*). SO, G II, TIE, § 71, p. 26, l. 35, p. 27, l. 1-3. Trad. A. Dominguez (1988), pp. 104-5. (grifos meus).

³⁷¹ (*Nam si supponamus, intellectum ens aliquod novum percepisse, quod nunquam existit, sicut aliqui Dei intellectum concipiunt, antequam res crearet (quae sane perceptio a nullo oriri potuit), et ex tali perceptione alias legitime deducere, omnes illae cogitationes verae essent, et a nullo objecto externo determinatae; sed a sola intellectus potentia, et natura dependerent. Quare id, quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum*). SO, G II, TIE, § 71, p. 27, l. 3-11 (grifos meus).

³⁷² “a mente humana (...) pode existir sem o corpo” (... *mentis humanae ... sine corpore possit existere*). SO, G I, CM, (II, 12), p. 275, l. 22-25. Trad. A. Dominguez (1988), p. 279.

³⁷³ Os seres singulares, segundo Espinosa, não são substâncias “e sua definição, uma vez que não é a definição da própria substância, não pode envolver existência alguma” (*quorum definitio, quatenus non est ipsa Substantiae definitio, nullam existentiam involvere potest*). Por isso, embora tais seres existam, “podemos concebê-los como não existentes” (*Quapropter, quamvis existant, eos ut non existentes concipere possumus*). Além disso, quando consideramos apenas a essência desses seres “e não a ordem de toda a Natureza, não podemos concluir, do fato de eles existirem, que deverão, depois, existir ou não, nem que, antes, existiram ou não”. (*ex quo porro sequitur, nos, ubi ad solam (...) essentiam; non vero ad ordinem totius Naturae attendimus, non posse concludere ex eo, quod jam existant, ipsos postea existituros, vel antea existitisse, aut non existitisse*). SO, G IV, *Epistolae (Carta 12)*, p. 54, l. 8-16. Trad. A. Dominguez, opus cit., pp. 130-131 (grifos meus).

³⁷⁴ “Todos os modos de pensar têm por causa Deus, enquanto ele é uma coisa pensante e não enquanto ele se explica por outro atributo. O que determina a mente a pensar é, portanto, um modo do pensamento e não da extensão, ou seja, não é um corpo”. (*Omnes cogitandi modi Deum, quatenus res est cogitans, & non quatenus alio attributo explicatur, pro causa habent; id ergo, quod Mentem ad cogitandum determinat, modus cogitandi est, & non Extensionis, hoc est, non est Corpus*). SO, G II, E III, P. 2, dem., p. 97, l. 10-14. Trad. A. Dominguez (2000), p. 128.

centro”³⁷⁵, porque ela não é causada por uma circunferência externa “como o círculo”³⁷⁶, e “nem a idéia do corpo é o próprio corpo”³⁷⁷, pois este não é a causa daquela idéia, ou seja, o corpo não é *causa* da mente.

Embora essa hipótese especulativa possa parecer quase um arcano dentro do sistema espinosista, ela nos revela que o filósofo concebe a verdade, que é o cerne desta investigação, no interior de um contexto ideísta, sendo este um aspecto central de sua doutrina. Segundo Gleizer, o TIE exprime “o trabalho do espírito na sua busca temporal para explicitar as verdades eternas que servirão, na *Ética*, de ponto de partida para a dedução sistemática da verdade *sub specie aeternitatis*. Ele seria, assim, a obra de um espírito que, pela reflexão e pelo raciocínio, deve vencer os preconceitos imaginativos que mascaram a manifestação da verdade”³⁷⁸.

Ora, considerando-se que a mente humana é uma parte de algo na Natureza, e que esse algo deve ser também Pensamento, e considerando-se que descobre isso meditando — por sua força nativa (*vis nativa*) —, ela pode, pois, postular que o Pensamento, de que participa, é um poder da Natureza³⁷⁹, já que

O intelecto, por *sua força nativa*, faz para si instrumentos intelectuais e por meio deles adquire outras *forças* para outras obras intelectuais, graças às quais fabrica outros *instrumentos ou potestade de continuar investigando*, e assim prosseguindo gradativamente *até atingir o cume da sabedoria*³⁸⁰.

Nessa passagem do TIE, presta-se mais atenção ao fato de Espinosa dizer que o intelecto é força inata (*vis nativa*). No entanto, está vinculado a isso também a idéia de *potestas*. De acordo com Charles Ramond, o uso desse conceito por Espinosa tem por objetivo rejeitar a idéia de vontade livre³⁸¹. Nesse sentido, o filósofo realizará a articulação entre a idéia do intelecto como força à idéia de *potestas*, ou seja, à idéia de um poder capaz de determinar. Essa nota de determinação, pela qual é concebido capaz de

³⁷⁵ *Idea enim circuli non est aliquid, habens peripheriam, & centrum*. SO, G II, TIE, § 33, p. 14.

³⁷⁶ *uti circulus*. SO, G II, TIE, § 33, p. 14.

³⁷⁷ *nec idea corporis est ipsum corpus*. SO, G II, TIE, § 33, p. 14.

³⁷⁸ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 153-154.

³⁷⁹ “Porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência da Natureza” (*Quia homo, quatenus pars est naturae, eatenus partem potentiae naturae constituit*). SO, G III, TTP, (Cap. 4), p. 58, l. 9-10. Trad. de A. Domínguez (1986), Madrid, Alianza, p. 136.

³⁸⁰ (*Intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia, ex ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulterius investigandi, et sic gradatim pergīt, donec sapientiae culmen attingat*). SO, G II, TIE, § 31, p. 14, l. 4-7, (grifos e negrito meus).

³⁸¹ “Spinoza rejette en effet, avec l’idée de *potestas*, les idées de décret arbitraire, de libre volonté”. Ramond, C., *Le vocabulaire de Spinoza*. Ellipses, Paris, 1999, p. 52.

causalidade já em sua origem, ressalta a autonomia do intelecto, pois não se supõe uma faculdade a que estivesse submetido, a saber, uma vontade livre ou indeterminada. Sobre a sua força nativa ou *potestas* de perceber incide apenas a idéia de união com toda a Natureza. É essa idéia que já lhe indicara, como primeira coisa a fazer, em virtude da ordem natural de investigar, que estabelecesse um quadro dos modos de perceber, assim como agora, a investigar uma idéia que seja norma de todas as outras que conceber. Mas isso ainda continuará sendo examinado em detalhe no decorrer de todo este trabalho. Todavia, é preciso registrar que há uma densa malhada conceitual sendo articulada e que não se deve separar o texto em compartimentos estanques, como a divisão em parágrafos, feita pelos editores para nos auxiliar, nos leva a pensar. Em suma, não se pode simplesmente deixar de lado que a mente está em uma via meditativa, na qual as categorias espaço-temporais não são os nossos mais eficientes indicadores para captar o que se passa no TIE, uma vez que, nesse texto, o autor nos mostra a constituição intelectual de verdades eternas.

Se a força nativa de conhecer do intelecto não for entendida dessa maneira, deveríamos admitir que Espinosa nos coloca diante de um enigma. Sabemos que em sua filosofia consta, conforme vimos, que a mente é idéia do corpo e que, além disso, “o primeiro e principal efeito de nossa mente é um (*conatus*) esforço para afirmar a existência do nosso corpo”³⁸². No entanto, se for admitido também o princípio espinosista de que nada na Natureza pode existir sem que seja determinado a agir³⁸³, deve-se, em simultâneo, admitir que é não apenas legítimo, mas uma exigência lógica e ontológica que seja investigado, no TIE, o princípio da ação intelectual.

Todavia, para que essa hipótese de trabalho se sustente, precisaremos descobrir se Espinosa, por sua vez, admitiria um tratamento daquele primeiro esforço da mente (*conatus*) nele mesmo considerado, ou deveremos reconhecer que há mesmo um impasse

³⁸² (*Primum, & praecipuum nostrae Mentis conatus est, Corporis nostri existentiam affirmare*). SO, G II, E III, P. 10, dem., p. 104. l. 19-20. Trad. A Domínguez (2000), p. 134.

³⁸³ “Porém, o que é finito e tem existência determinada não pode ter sido produzido pela Natureza absoluta de um atributo de Deus, pois o que segue da Natureza absoluta de um atributo de Deus é infinito e eterno. Por conseguinte, deve seguir-se de Deus, ou de algum atributo seu, enquanto é considerado como afetado por algum modo, posto que nada há além da substância e modos, e os modos não são senão afecções dos atributos de Deus”. (*At id, quod finitum est, & determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum, & aeternum est. Debit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam, & modos nil datur, & modi nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones*). SO, G II, E I, P. 28, dem., p. 25. l. 11-20. Trad. A Domínguez (2000), p. 60.

no TIE, não se tratando senão de uma fase superada do filósofo perante o obstáculo que ele mesmo erigiu diante de si.

Sabemos que ele não apresenta, explicitamente, uma definição do *conatus* no TIE, fazendo apenas, no sétimo parágrafo, conforme vimos, uma breve menção acerca dele (*nostrum esse conservandum* — conservar o nosso ser)³⁸⁴. Não obstante, as demais indicações do texto permitem perceber que este conceito — mesmo sem ser claramente definido — tal como o filósofo não define o intelecto — está subjacente e não entra em contradição com as demais concepções espinosistas, mas, ao contrário disso, está com elas em harmonia. Além disso, em virtude do escopo matemático do método proposto no TIE, percebemos que Espinosa poderia e, inclusive, deveria mesmo utilizar a versão mais forte e precisa que já possuísse do *conatus*, caso considerasse necessário fazê-lo, uma vez que é preciso resolver isso no interior de uma filosofia que considera a realidade submetida e permeada por inteligibilidade plena.

Com efeito, não trabalharemos com a hipótese de que o filósofo da ordem geométrica cometeu um equívoco, colocando-se diante de um impasse conceitual. Admitiremos, ao contrário, que ele deve fazer o que faz no TIE exatamente em conformidade com os outros conceitos com os quais irá provar a inteligibilidade de toda a realidade. Na medida em que, muitas vezes, se pensa que é impossível realizar uma análise da mente nela mesma considerada em função das formulações da *Ética*, torna-se, pois, legítimo utilizá-la para responder a isso. Conforme Gleizer assinala, nela consta que “nenhuma ação recíproca é possível entre os modos do Pensamento e da Extensão, a mente e o corpo, e, de uma maneira geral, entre uma idéia e seu objeto”³⁸⁵. A dificuldade que se detecta, pois, com mais evidência, diz respeito ao que, afinal, a mente afirma como seu primeiro efeito, já que apenas poderia afirmar a idéia do corpo. Nossa investigação prosseguirá examinando esse aspecto do problema e, a seguir, analisaremos o método.

De acordo com ao menos duas teses do TIE, de que (1) “nem este enunciado, que Pedro existe, é verdadeiro, a não ser em relação àquele que conhece com certeza a existência de Pedro”³⁸⁶, e que o intelecto é uma força nela mesma para só afirmar a verdade a partir de idéias que produz ativamente, claras e distintas, sendo que as forma

³⁸⁴ (*nostrum esse conservandum*). SO, G II, TIE, § 7, p. 7.

³⁸⁵ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 38.

³⁸⁶ (*Nec haec enunciatio, Petrus existit, vera est, nisi respectu illius, qui certo scit, Petrum existere*). SO, G II, TIE, § 69, p. 26, l. 24-25.

absolutamente, donde (2) “não podemos fingir, a partir delas, nenhuma ação que não seja verdadeira”³⁸⁷, uma só conclusão se impõe. Se o intelecto fizer qualquer afirmação acerca do corpo sem a realização prévia de todo o percurso crítico e sem distinguir, na mente, as idéias imaginativas das verdadeiras, ele incorrerá em erro, o que é absurdo, pois o intelecto jamais erra. Mas não só. Se se admitisse, antes de outras mediações, que o intelecto afirma a existência do corpo, então estaria sendo exigido de Espinosa que ele contrariasse um princípio de sua ontologia, a saber a impossibilidade de haver causalidade interatributiva. Afinal, se, abruptamente, o intelecto fizer a afirmação do corpo sem ter sido realizada a distinção entre intelecto e imaginação, não há meios para que isso ocorra sem que esteja sendo determinado à ação por outra coisa que não seja o próprio corpo, o que é absurdo.

De acordo com Marilena Chaui, “a passividade intelectual é inseparável da dedução de nossa mente como modo de um atributo divino, referindo-se às mudanças internas que a mente sofre à medida que passa de uma idéia parcial à idéia total do objeto ou quando é modificada por outros modos de pensar que não possuía antes, isto é, uma atividade cuja causa é o atributo pensamento”³⁸⁸.

Eis o motivo pelo qual o filósofo avisa: “previno-o de que não queira rejeitar tudo como falso por causa dos paradoxos que talvez ocorram frequentemente, mas antes se digne considerar a ordem em que o provamos, para então ter a certeza de que conseguimos a verdade”³⁸⁹. Novamente, Marilena Chaui assinala que “na linguagem dos Seiscentos, *paradoxa* referem-se às descobertas de novas leis da Natureza pela filosofia natural quando esta rompe com os dados imediatos da experiência e as opiniões do senso comum”³⁹⁰.

Conforme Espinosa, há, portanto, uma força de inteligir inscrita na mente humana que, inclusive, se manifesta de maneira intermitente no âmbito da vida comum. E, de acordo com o TIE, se essa força ou potência de inteligir for decidida e assiduamente aguçada pelo exercício meditativo, é possível descobrir que, tanto ela mesma como “todas

³⁸⁷ (... *nec ex ipsis ullas actiones, quae verae non sunt, nos posse fingere*). SO, G II, TIE, § 65, p. 25, l. 17-18.

³⁸⁸ Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 553.

³⁸⁹ (*Ei respondeo, simulque moneo, ne propter Paradoxa, quae forte passim occurrent, ea velit tanquam falsa rejicere; sed prius dignetur ordinem considerare, quo ea probemus, et tum certus evadet, nos verum assequutos fuisse*). SO, G II, TIE, § 46, p. 18.

³⁹⁰ Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 127.

as coisas que existem se fazem segundo uma *ordem eterna* e segundo leis certas da Natureza”³⁹¹. É essa mesma força ou potência de inteligir que pode fazer frente à “fraqueza humana”³⁹², que era um obstáculo³⁹³ à emenda do intelecto, posto que, em função dessa fraqueza — representada, ao menos a princípio, pelas idéias imaginativas —, havia sido dito que a mente “não alcança aquela *ordem*”³⁹⁴. Eis, por conseguinte, a necessidade mesma de se considerar a mente apenas nela mesma, deixando de lado, momentaneamente, o corpo³⁹⁵.

Circunscritos apenas a um único ambiente, temos, pois, que todas essas coisas que existem e que se fazem segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza se referem, no TIE, somente à esfera do pensamento: as idéias do intelecto puro³⁹⁶. É o que se encontra implícito ao ser dito que “não há nenhuma memória nem esquecimento no intelecto *em si considerado*”³⁹⁷. A radicalidade da proposta espinosista, afastando até mesmo a memória do projeto da emenda do intelecto, atesta que o corpo ainda não será examinado nesta fase da investigação para que seja, enfim, consumada a impossibilidade de qualquer interferência da imaginação³⁹⁸.

³⁹¹ (*omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem, et secundum certas Naturae leges fieri*). SO, G II, TIE, § 12, p. 8, (grifo meu).

³⁹² *humana imbecillitas*. SO, G II, TIE, § 13, p. 8.

³⁹³ “Portanto, que a verdade não necessite de nenhum signo para ser reconhecida significa apenas que ela é *diretamente reconhecível*, por ser, sob um certo aspecto, diretamente acessível. Porém, isso não significa necessariamente que ela seja imediatamente reconhecida ou atingida sem esforço”. Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 148.

³⁹⁴ (*Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur*). SO, G II, TIE, § 13, p. 8 (grifos meus).

³⁹⁵ “Estas são coisas que me havia proposto mostrar acerca da mente, enquanto se a considera sem relação com a existência do corpo”. (*Haec sunt, quae de Mente, quatenus sine relatione ad Corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram*). SO, G II, E V, P. 40, esc., p. 262, l. 19-20. Trad. A. Domínguez (2000), p. 267.

³⁹⁶ (*Vera Methodus, et in quo maxime consistat; nempe in sola puri intellectus cognitione, ejusque naturae, & legum, quae ut acquiratur*). SO, G IV, *Epistolae (Carta 37)*, l. 34-5, p. 188 e l. 1-2, p. 189. Trad. A. Domínguez, opus cit., pp. 256-7 (grifos meus).

³⁹⁷ (*Et circa intellectum in se spectatum nullam dari memoriam, neque oblivionem*). TIE, § 82, p. 31, l. 19 (grifos meus).

³⁹⁸ “A mente humana, compreendida como a idéia de um corpo singular existente em ato na duração, não pode conhecer nada sem a mediação das idéias das afecções do seu corpo...”. Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., (continuação da nota 46), p. 124. Aqui, neste trabalho, não pretendemos dizer que a mente é outra coisa diferente da idéia do corpo, tampouco que a mente possa ter existência, propriamente dita, sem o corpo, como uma alma que vagueia à espera de existir, ou depois da morte. O principal objetivo é assumir um procedimento de Espinosa, qual seja, considerar o intelecto em si mesmo (*intellectum in se spectatum*, G II, TIE, § 82, p. 31, l. 19). Portanto, seguimos não só as indicações do TIE, mas também as da *Carta 37*, a Bouwmeester, particularmente aquela que faz referência ao que está sob nosso inteiro poder absoluto, a saber, as idéias do intelecto. Tal procedimento epistêmico pode revelar quais aspectos das filosofias de Espinosa e Descartes, no momento inicial, estão próximos e quais estão distantes. Além disso, pretende-se levar às últimas conseqüências o procedimento espinosista, explicitando

Doravante, é preciso considerar exclusivamente, dentre as demais, uma idéia, que é *norma* de todas as outras, “para daí conhecer a *nossa potência de inteligir* e coibir nossa mente de tal maneira que, segundo esta norma, entenda tudo o que deve ser entendido, dando, como meios auxiliares, regras certas”³⁹⁹.

A idéia que é norma de todas as outras não é senão o dispositivo de um projeto que contém uma subversão genuína, pois, para Espinosa, essa idéia não corresponde à consciência. A subversão contida na proposta espinosista deve-se ao fato de que, para “conhecer exatamente nossa natureza, que desejamos aperfeiçoar”⁴⁰⁰, ou seja, a mente, não se partirá da noção de consciência, tal como Descartes a formula, mas esse autoconhecimento deve incidir sobre “a natureza e a potência”⁴⁰¹ que a mente possui, uma vez que, assim, “aparecerá facilmente qual é a suma perfeição a que se pode chegar”⁴⁰². Examinemos isso em detalhes.

Dissemos que a própria organização do problema, sob o formato do quadro dos modos de percepção, estanca uma marcha, que poderia ir em direção à noção de *consciência*, restabelecendo um percurso com isto que é um emblema da filosofia cartesiana. Tal como Descartes a concebe, a noção de consciência tem em seu bojo ou é exatamente idêntica a um *eu* ou sujeito, que é tomado como uma *substância* pensante.

Sem pretensão de reconstituir em pormenores os passos de Descartes, pode ser dito que, de início, ele aceita o desafio e concorda com um combate valendo-se da arma que é baluarte dos céticos: seu empreendimento filosófico começa, portanto, pela dúvida. “Não que imitasse, para tanto, os céticos, que duvidam apenas por duvidar e afetam estar sempre irresolutos”⁴⁰³. A estratégia cartesiana, na sua busca pela verdade, consiste em levar ao limite a dúvida e esgotá-la, não devendo Descartes, por conseguinte, ser enfileirado entre os filósofos céticos. A dúvida é aceita por ele apenas como instrumento de que se utilizará para fins opostos ao do cético. A síntese do empreendimento teórico de

e explorando os conceitos e os pressupostos contidos no TIE, assim como em alguns dos outros trabalhos, por assim dizer, da primeira fase de Espinosa. Não se pretende, no entanto, chegar à formulação de que a mente é uma substância independente do corpo, mas examinar de que maneira a idéia de Deus lhe é inscrita.

³⁹⁹ (... *ut inde* nostram intelligendi potentiam noscamus, & mentem ita cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat, quae sunt intelligenda; tradendo, tanquam auxilia, certas regulas ...). SO, G II, TIE, § 37, p. 15, l. 26-29 (grifos meus).

⁴⁰⁰ (*Nostram naturam, quam cupimus perficere, exacte nosse*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁴⁰¹ (*Ut hoc conferatur cum natura, et potentia*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁴⁰² (*Et ex istis facile apparebit summa, ad quam ... potest pervenire, perfectio*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁴⁰³ Descartes, DM (III), opus cit., p. 44.

Descartes está em sua declaração: “todo meu intuito tendia tão-somente a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila”⁴⁰⁴. Seu projeto consiste, pois, em transformar a dúvida em método e, assim, extrair dela uma primeira certeza indubitável: o *cogito*. Acerca disso, afirma o filósofo:

E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrupúlo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava⁴⁰⁵.

Esse primeiro alicerce permanecerá, em definitivo, a salvo do ceticismo, sendo possível, acerca disso, admitir o mesmo que Merleau-Ponty, quando diz: “reconheço ali uma verdade imperecível”⁴⁰⁶. Todavia, em última instância, a garantia de que as representações ou juízos subjetivos não são ficções, mas correspondem mesmo à realidade, é o próprio Deus — que não é um supremo enganador, e sim, segundo Descartes, o único ser infinitamente bom e veraz. Se, por um lado, “realmente, este ser é único, infinito, quer dizer, todo o ser, e fora dele não há ser algum”⁴⁰⁷, por outro lado, Espinosa assinala que *bom e veraz, único e infinito* “não são atributos de Deus, que indicam sua essência”⁴⁰⁸.

Operar com a dúvida, como um dos recursos centrais do trabalho investigativo, baseia-se na maneira como Descartes entende a apreensão da realidade pela mente: por meio de representações⁴⁰⁹. Ao identificar as idéias às representações, a dúvida torna-se um recurso metodológico válido para examiná-las, porque elas poderiam ser mesmo fruto

⁴⁰⁴ Descartes, DM (III), opus cit., p. 44.

⁴⁰⁵ Descartes, DM (IV), opus cit., p. 46.

⁴⁰⁶ Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1994, p. 496. Todo o capítulo I, da terceira parte dessa obra, é dedicado ao *Cogito*, ao qual o autor apresenta uma crítica contundente.

⁴⁰⁷ (*Est nimirum hoc ens, unicum, infinitum, hoc est, est omne esse, & praeter quod nullum datur esse*). SO, G II, TIE, § 76, p. 29. l. 17-19.

⁴⁰⁸ (*Haec non sunt attributa Dei, quae ostendunt ipsius essentiam*). SO, G II, TIE, § 76 (nota z), p. 29. Mesmo sem apresentar explicitamente, no TIE, uma definição dos atributos divinos, Espinosa nos deixa entrever que não apenas os concebe de uma maneira distinta da tradição, mas também indica como serão tratados na *Ética*.

⁴⁰⁹ Entretanto, Espinosa propõe que as idéias já sejam “um modo de pensar, isto é, o próprio inteligir”. Em outras palavras, para este filósofo, uma idéia não é “algo de mudo como uma pintura num quadro”. (*Nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, & non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere*). SO, G II, E II, P. 43, esc., p. 80, l. 9-11. Trad. A. Dominguez (2000), p. 110.

de ilusões⁴¹⁰. Um outro recurso, não menos importante, conforme observa também Enéias Forlin, é o de que se trata de uma dúvida voluntária, gerada por decisão⁴¹¹.

Fundamentalmente diferente quanto a esse aspecto do empreendimento cartesiano, a estratégia espinosista não se reduzirá a um simples deslocamento neste quadro conceitual, ou a um novo arranjo de alguns de seus conceitos, mas consistirá no esvaziamento da noção de consciência, da maneira como Descartes a concebe. Embora a alma recebesse de Deus, segundo a teoria cartesiana, a fiança da verdade acerca de seus juízos, a ela também se reservava a posse da faculdade da vontade absoluta ou indeterminada, que lhe acarretaria, por vezes, incorrer no erro. Eliminando-se a faculdade da vontade absoluta ou indeterminada, suprimi-se o cerne da noção cartesiana de consciência.

§ 2. A VERDADEIRA CIÊNCIA PROCEDE DA CAUSA PARA OS EFEITOS

A idéia fixada como o princípio que funciona como uma baliza da investigação no TIE, a saber, “a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos”⁴¹², poderia ser relacionada àquela do Axioma 4, da Parte I da *Ética*: “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”⁴¹³. De sorte que a compreensão da tese espinosista de que “a mente humana não conhece o corpo humano”⁴¹⁴ articula-se àquelas duas idéias, pois a mente não é causa do corpo e nem o corpo é causa da mente.

Além disso, é preciso ressaltar que, significativamente, a noção de consciência surge em função da necessidade de expressar a relação da mente e do corpo, e isso só após ser conferido um tratamento conceitual aos corpos e às leis de movimento e repouso. Em outras palavras, a noção de consciência emerge somente depois de ser provado,

⁴¹⁰ Segundo Pierre Macherey, Espinosa rompe “com a concepção do conhecimento como representação, que domina ainda o cartesianismo. Conhecer, no sentido de representar, é literalmente reproduzir, repetir: a idéia nada mais é, então, que um duplo, uma imagem da coisa da qual ela dá a representação, e que existe, e subsiste, fora da idéia”. Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Paris, F. Maspero, 1979, p. 71. Todavia, não faz justiça a Descartes uma interpretação que considere as representações dessa maneira, ou seja, uma duplicação da realidade.

⁴¹¹ Forlin, E., *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, São Paulo, Humanitas, 2004, p. 17. Será analisado, a seguir, a crítica espinosista da idéia de vontade.

⁴¹² (*Veram scientiam procedere a causa ad effectus*). SO, G II, TIE, § 85, p. 32.

⁴¹³ (*Effectus cognitio a cognitione causae dependet, & eandem involvit*). SO, G II, E I, ax. 4, p. 2, l. 27-8. Trad. A. Dominguez (2000), p. 40.

⁴¹⁴ (*Mens humana Corpus humanum non cognoscit*). SO, G II, E II, P. 19, dem., p. 64, l. 12-3. Trad. A. Dominguez (2000), p. 97.

inclusive, que “Deus é uma coisa extensa”⁴¹⁵. Na Proposição 13 da *Ética* II, a introdução do conceito de ‘idéia do corpo’⁴¹⁶ é feita para traduzir a relação que existe entre corpo e mente. E, mais tarde, na Parte III da *Ética*, essa relação é expressa pela noção de *consciência*, que deve ser entendida, conforme iremos ver, como uma *afecção* de uma idéia *pré-existente* na mente.

Quando se diz, pois, que a relação entre mente e corpo se expressa por uma idéia⁴¹⁷, significa que isso é algo inteligível e, conforme assinala Marilena Chaui, afasta-se não apenas a possibilidade de o corpo ser visto como o lugar dos acidentes, mas também a de a mente ser vista como o sujeito de inerência desses acidentes ou predicados, e vice-versa⁴¹⁸. E, a relação entre corpo e mente se efetiva basicamente mediada pela noção de esforço ou *conatus*, com o qual é afirmada a própria essência do homem⁴¹⁹. Vale destacar que, *em geral*, quando Espinosa não diz, de maneira específica, ou mente, ou corpo, mas sim *homem*, significa, então, que a sua essência é concebida em simultâneo — ou seja, envolve pensamento e extensão —, não sendo senão desejo ou apetite⁴²⁰. Embora a consciência⁴²¹ esteja intimamente vinculada ao corpo e à mente, ou seja, ao homem, e dependa do *conatus*, este, por sua vez, não depende desse vínculo da

⁴¹⁵ (*Deus est res extensa*). SO, G II, E II, P. 2, p. 42, l. 30. Trad. A. Dominguez (2000), p. 79.

⁴¹⁶ “O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, certo modo da extensão que existe em ato, e não outra coisa” (*Objectum idea, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certos Extensionis modus actu existens, & nihil aliud*). SO, G II, E II, P. 13, p. 52. Trad. A. Dominguez (2000), p. 87.

⁴¹⁷ “A idéia da mente deve estar unida com seu objeto, isto é, com a própria mente, da mesma maneira que a mente está unida ao corpo”. (*Idea Mentis cum suo objecto, hoc est, cum ipsa Mente eodem modo unita esse debet, ac ipsa Mens unita est Corpori*). SO, G II, E II, P. 21, dem, p. 65, l. 7-9. Trad. A. Dominguez (2000), pp. 97-98.

⁴¹⁸ “Essa concepção da ação e da paixão como termo *a quo* [a ação como lugar de onde parte uma operação] e termo *ad quem* [a paixão como lugar de recepção de uma ação] de uma mesma operação é necessária numa filosofia da substancialidade do corpo e da alma, isto é, dos dois sujeitos que se unem formando a nossa natureza, pois se a substancialidade garante que corpo e alma não dependem um do outro para suas causalidades próprias, entretanto a união substancial exige que a ação de um seja a paixão do outro”. Chaui, M., “Imperium ou moderatio?”, *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência*, Série 3. v. 12, n. 1-2, jan-dez. 2002, p. 36 (incisos da p. 10).

⁴¹⁹ “Este *conatus* (...) quando se refere em simultâneo à mente e ao corpo se chama apetite, que não é outra coisa senão a essência mesma do homem”. (*Hic conatus (...) cum ad Mentem, & Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia*). SO, G II, E III, P. 9, esc., p. 103, l. 27-29. Trad. A. Dominguez (2000), p. 133. (grifos meus)

⁴²⁰ “entre o apetite e o desejo não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens enquanto são conscientes de seu apetite”. (*inter appetitum, & cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii*). SO, G II, E III, P. 9, esc., p. 104, l. 1-3. Trad. A. Dominguez (2000), p. 134.

⁴²¹ “o desejo é o apetite de que se tem consciência”. (*Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*). SO, G II, E III, P. 9, esc., p. 104, l. 3-4. Trad. A. Dominguez (2000), p. 134.

mesma maneira, isto é, a relação entre ambos, *conatus* e consciência, em termos lógicos, não precisa ser necessariamente bicondicional.

A hipótese desta investigação deve comprovar, pois, que o espinosismo além de operar com a possibilidade de considerar a mente nela mesma, exibe um tratamento equivalente ao *conatus*⁴²², no qual haveria a ação apenas em si, sob uma formulação que preserve o ato com que se afirma o esforço de conservação na existência, independentemente da consciência.

Por um lado, deve-se admitir, de imediato, que não existe o menor recurso a um grau zero do desejo ou *conatus*, posto que, nesse caso, estaríamos ou diante de um doente em estado vegetativo, ou de um cadáver; e, a seguir, que não há dois *conatus* distintos, com existências reais, mas apenas um e somente um. Por outro lado, Espinosa, por sua vez, diz, literalmente, que há uma formulação em que “o *desejo*, considerado absolutamente (*absolute considerata*), é a própria essência do homem, ou a sua natureza, enquanto concebida como determinada de qualquer modo a agir”⁴²³.

Dito isso, o filósofo suprime, conceitualmente, a viabilização de existência de uma vontade indeterminada ou absoluta, já que o esforço pelo qual se realiza este ou aquele ato, ou seja, toda e qualquer ação, é um esforço *em si mesmo* determinado. E naquela mesma formulação *absolute considerata*, ele remete à outra passagem de sua obra magna, em que consta: “Na verdade, por afecção da essência humana inteligimos toda a disposição dessa essência, quer *inata* ou adquirida, quer se conceba *apenas* pelo atributo do Pensamento ou apenas pelo atributo da Extensão”⁴²⁴.

Além disso, da mesma maneira com que “vendo a natureza do triângulo, verificamos que seus três ângulos são iguais a dois retos”⁴²⁵, podemos constatar que a

⁴²² Marilena Chaui diz que o “*conatus* é o esforço que uma coisa singular realiza para permanecer no seu ser (no corpo, são os movimentos ou afecções internos e externos; na mente, o esforço para conhecer (...))”. Chaui, M., “Imperium ou moderatio?”, *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência*, opus cit., p. 11 (nota 2).

⁴²³ (*Cupiditas, absolute considerata, est ipsa hominis essentia, quatenus quocumque modo determinata concipitur ad aliquid agendum*). SO, G II, E IV, P. 61, dem., p. 212, l. 23-24, (grifo meu). Trad. A. Dominguez (2000), p. 224-5. Subentende-se que, embora não exista dois *conatus* realmente distintos, é válido, porém, referir-se ao *conatus* de cada uma de nossas partes neles mesmos considerados.

⁴²⁴ (*Nam per affectionem humanae essentiae quamcunque ejusdem essentiae constitutionem intelligimus, sive ea sit innata, sive quod ipsa per solum Cogitationis, sive per solum Extensionis attributum concipiatur*). SO, G II, E III, D. A. (Affectuum Definitiones), expl. 1, p. 146, l. 23-26. Trad. A. Dominguez (2000), p. 169 (grifos meus).

⁴²⁵ (... *eadem illa cognitione, qua, cum attendimus ad naturam trianguli, invenimus ejus tres angulos aequales esse duobus rectis...*). SO, G II, TIE, § 79, p. 29.

natureza da consciência, nela mesma considerada, não é senão reflexão e, para tanto, é mister existir algo sobre o que a reflexão possa se dar. Em outros termos, é necessário existir uma idéia primeira para que só então surja a consciência, visto que “não existe a *idéia da idéia*, a não ser que exista uma idéia”⁴²⁶.

Eis por que, na Parte II da *Ética*, antes de se chegar à mente como ‘idéia do corpo’⁴²⁷ é dito, no Axioma 3, que “pode haver uma idéia ainda que não haja nenhum outro modo de pensar”⁴²⁸. Considerando-se que Espinosa vincula consciência e desejo, e considerando que este não é senão um modo de pensar, infere-se que, nela mesma, a consciência equivale a um modo de pensar, pois, de acordo com o mesmo Axioma 3, “os modos de pensar como o amor, o desejo ou qualquer dos designados com o nome de afeto da mente, não existem, a menos que no mesmo indivíduo exista a idéia da coisa amada, desejada, etc.”⁴²⁹.

Na Definição I dos Afetos, na Parte III da *Ética*, o próprio Espinosa avalia que poderia ter dito que o *conatus* ou “o desejo é a essência mesma do homem, enquanto se concebe como determinada a fazer algo”⁴³⁰. Mas, na medida em que desejar é idêntico a ser determinado a fazer algo, isso seria o mesmo que um enunciado do tipo $A = A$. Eis por que ele diz que “para não parecer que cometia uma tautologia, não quis explicar o desejo pelo apetite”⁴³¹.

De um lado, o problema que o autor detecta, de imediato, é que “desta definição não se seguiria que a mente pudesse ser consciente de seu desejo ou apetite”⁴³². De outro, ele continua a explicação, estabelecendo que, “para envolver, pois, a *causa* desta

⁴²⁶ (*& quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea*). SO, G II, TIE, § 38, p. 16, l. 1-2 (grifos meus).

⁴²⁷ “O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, certo modo da extensão que existe em ato, e não outra coisa” (*Objectum idea, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certos Extensionis modus actu existens, & nihil aliud*). SO, G II, E II, P. 13, p. 52. Trad. A. Dominguez (2000), p. 87.

⁴²⁸ (*At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus*). SO, G II, E II, Ax. 3, p. 42, l. 2-3. Trad. A. Dominguez (2000), p. 78.

⁴²⁹ (*Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desideratae. &c.*). SO, G II, E II, Ax. 3, p. 41-42, l. 26 ss. Trad. A. Dominguez (2000), p. 78.

⁴³⁰ (*Cupiditatem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum*). SO, G II, E III, D. A. (Affectuum Definitiones), expl. 1, p. 146, l. 17-19. Trad. A. Dominguez (2000), p. 169.

⁴³¹ (*atque adeo, ne tautologiam committere viderer, Cupiditatem per appetitum explicare nolui*). SO, G II, E III, D. A., expl. 1, p. 146, l. 13-14. Trad. A. Dominguez (2000), p. 169.

⁴³² (*ex hac definitione non sequeretur, quod Mens possit suae Cupiditatis, sive appetitus esse conscia*). SO, G II, E III, D. A., expl. 1, p. 146, l. 19-20. Trad. A. Dominguez (2000), p. 169.

consciência, foi necessário acrescentar *enquanto está determinada a fazer algo por uma afecção qualquer que nela é dada*⁴³³. Se é necessário estabelecer antes uma causa, a saber, mostrar que já está dada uma primeira idéia ou afecção — por meio da qual a mente é determinada a fazer algo, e só a partir disso pode haver a consciência —, segue-se que a consciência, considerada apenas nela mesma, não é, portanto, a causa desta idéia.

Exclui-se, com essa concepção, que a consciência possa ser substância pensante, visto que ela é modo de pensar. Com efeito, o *conatus* em si considerado pode ser aproximado do TIE e preenchido como a ocasião de manifestação do puro desejo de aperfeiçoar a natureza⁴³⁴ e a potência⁴³⁵ da mente. Assim, apenas o intelecto determina a mente à ação sem que se adiante o desejo de coisas externas⁴³⁶. Nesse entrecruzamento de epistemologia e ontologia situa-se o cerne da concepção espinosista da verdade, uma vez que tanto para o intelecto em si considerado como para o *conatus* em si considerado jamais existe o grau zero da ação. As ações de ambos podem aumentar ou diminuir, se forem zeradas o indivíduo ou está morto ou não existe mesmo.

Esse esforço de realização da permanência no ser está vinculado àquela *afecção ou idéia que na mente é dada e que a determina a fazer ou pensar algo*. No ambiente do intelecto, segundo o TIE, fazer ou pensar algo significa ou afirmar ou negar, decorrendo disso que para “além da idéia não existe nenhuma afirmação, negação ou vontade”⁴³⁷. Em outros termos, “na mente não existe nenhuma faculdade absoluta de querer e não querer, mas somente volições singulares, isto é, esta e aquela afirmação, e esta e aquela

⁴³³ (*Igitur, ut hujus conscientiae causam involverem, necesse fuit addere, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata &c*). SO, G II, E III, D. A., expl. 1, p. 146, l. 20-23. Trad. A. Dominguez (2000), p. 169.

⁴³⁴ (*Nostram naturam, quam cupimus perficere, exacte nosse*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁴³⁵ (*Ut hoc conferatur cum natura, et potentia*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁴³⁶ Por conseguinte, o desejo que nasce da Razão, isto é, que se produz enquanto agimos, é a própria essência do homem, enquanto se concebe como determinada a fazer aquilo que se concebe adequadamente só pela essência do homem”. (*Adeoque Cupiditas, quae ex Ratione oritur, hoc est, quae in nobis ingeneratur, quatenus agimus, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus determinata concipitur ad agendum ea, quae per solam hominis essentiam adaequate concipitur*). SO, G II, E IV, P. 61, dem., p. 212, l. 25-29. Trad. A. Dominguez (2000), p. 225.

⁴³⁷ (*praeter ideam nulla datur affirmatio neque negatio, neque ulla voluntas*). SO, G II, TIE, § 34 (nota n), p. 15.

negação”⁴³⁸. De acordo com Lia Levy, “é especificamente a concepção da vontade como um poder absoluto de *recusar a verdade* que é contestada por Espinosa”⁴³⁹.

Considerando-se que a vontade absoluta ou indiferente é o solo em que se ancora a dúvida, pela supressão da primeira elimina-se a segunda. Em uma doutrina na qual a faculdade da vontade detém um poder de indiferença ou indeterminação, ela é tida como um árbitro absolutamente livre, responsável por dar ou não assentimento às idéias, sob o formato de juízos, que o entendimento produzir e lhe submeter ao exame. Esta é a concepção de Descartes, pois, segundo ele, “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”⁴⁴⁰.

Enéias Forlin explica que, sob a égide de uma tal concepção de vontade absoluta ou indiferente, a filosofia de Descartes inicia um processo deliberado de derrubada de todas as certezas para só depois chegar a uma certeza indubitável. Sobre isso, o comentador assinala que, contrária à experiência do senso comum, se trata antes de uma decisão pela “crença voluntária na falsidade das coisas: o resultado é um estado de equilíbrio (...). Entre duas possibilidades opostas não há como decidir, e sou forçado a suspender meu juízo”⁴⁴¹. Entretanto, a suspensão do juízo, tal como Descartes a formula, também apóia-se na idéia de vontade absoluta e, por conseguinte, pode ser igualmente suprimida pela eliminação desta última.

O núcleo da emenda do intelecto será mostrar que existe uma única idéia na qual se conjugam o esforço idêntico ao desejo apenas da mente⁴⁴² e uma afirmação efetiva pela qual atinge a sua perfeição, envolvendo nisso a mais alta certeza⁴⁴³.

⁴³⁸ (*In Mente nulla datur absoluta facultas volendi, & nolendi, sed tantum singulares volitiones, nempe haec, & illa affirmatio, & haec illa negatio*). SO, G II, E II, P. 49, dem., p. 86, l. 18-20. Trad. A. Dominguez (2000), p. 115.

⁴³⁹ Levy, L., *O autômato espiritual...*, opus cit., p. 127, (grifos meus).

⁴⁴⁰ Descartes, *Meditações* (IV, § 10), opus cit., p. 201.

⁴⁴¹ Forlin, E., *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, opus cit., pp. 27-28. Aqui, de modo sumário, apresentamos a idéia central envolvida nisso, sendo que o livro de Forlin discute em pormenores cada etapa da dúvida na filosofia cartesiana, em um ambiente de debate com diversos dos principais comentadores. Entrar nesse nível de detalhamento não corresponde aos nossos propósitos, mesmo porque Espinosa destrói a própria base em que se sustenta a dúvida, ou seja, elimina-se a possibilidade de uma vontade indiferente ou absoluta.

⁴⁴² “Os desejos que resultam da nossa natureza de tal maneira que só podem ser inteligidos por ela mesma são os que se referem à mente”. (*Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possit intelligit, sunt illae, quae ad Mentem referuntur*). SO, G II, E IV, Apêndice, Cap II, p. 222, l. 14-16. Trad. A. Dominguez (2000), p. 233.

Espinosa não diz que a essência da mente deve possuir uma unidade idêntica ao *cogito* cartesiano, pois, embora concorde que isso possa ser considerado no mesmo registro de “verdadeiros axiomas”⁴⁴⁴, entretanto, os que o tomam como princípio de investigação “a si mesmos se confundem e pervertem a ordem da Natureza”⁴⁴⁵. Ele não apenas não vê nisso o mesmo que uma potência, mas também não julga que possa leva a alcançar a maior perfeição.

Se esses conceitos, *potência* ou força de pensar e *essência* ou *conatus*, como puro desejo apenas do intelecto, devem possuir uma unidade para que seja constituída a noção de consciência, esta unidade significa a identidade entre a potência ou força de pensar e a essência ou *conatus*, como desejo de afirmar uma idéia em sua formulação máxima, envolvendo a mais alta certeza. A potência da mente pode harmonizar-se, assim, à sua essência, *conatus* ou esforço de perseverar na existência e vice-versa. Iremos mostrar isso a seguir, no próximo capítulo.

Ora, se, para Espinosa, não existe na mente nenhuma faculdade absoluta de querer e não querer, numa palavra, se não existe vontade, segue-se que aquela afecção ou idéia que na mente é *dada* não pode ser vazia de conteúdo, posto que só existem volições investidas de afirmações ou negações singulares. Antes, porém, de vermos a que se refere seu conteúdo a ser afirmado, tratemos de excluir outra coisa a que esse conteúdo não se refere.

A mesma necessidade daquele princípio axiomático estabelecido, isto é, “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”⁴⁴⁶, está implicada, num primeiro momento, na compreensão da segunda tese espinosista que diz que “a mente humana não se conhece a si mesma”⁴⁴⁷, pois é evidente que a mente não é causa de si.

A destituição da noção de consciência decorre de que o *ser formal* que constitui a mente humana, considerada nela mesma, não se trata de um *efeito* dependente da

⁴⁴³ “... a idéia verdadeira envolve a suma certeza”. (... *veram ideam summam certitudine involvere*). SO, G II, E II, P. 43, esc., p. 80, l. 6-7. Trad. A. Dominguez (2000), p. 110.

⁴⁴⁴ (*Vera axiomata*). SO, G II, TIE, § 75, p. 28, l. 34.

⁴⁴⁵ (*Quamvis sint vera axiomata, confundendo, se ipsos confundunt, ordinemque Naturae pervertunt*). SO, G II, TIE, § 75, p. 28, l. 34 ss.

⁴⁴⁶ (*Effectus cognitio a cognitione causae dependet, & eandem involvit*). SO, G II, E I, ax. 4, p. 2, l. 27-8. Trad. A. Dominguez (2000), p. 40.

⁴⁴⁷ (*Mens humanam eatenus se ipsam non cognoscit*). SO, G II, E II, P. 23, dem., p. 66, l. 19. Trad. A. Dominguez (2000), p. 98-9.

relação entre corpo e alma — tal como é o caso da noção de consciência. De acordo com Lia Levy, “por essa razão, um dos fundamentos do sujeito cartesiano é descartado na concepção espinosista”⁴⁴⁸. Das afirmações de que “a mente humana não conhece o corpo humano”⁴⁴⁹ e de que “a mente humana não conhece a si mesma”⁴⁵⁰, a partir de uma primeira impressão, poderia ser imaginado que a mente humana não pode conhecer coisa alguma. Mas isso é falso. Não é essa a proposta espinosista, pois não estamos diante de uma versão do solipsismo, o que já seria muito ruim, uma vez que isso é a impossibilidade de se conhecer qualquer outra coisa que não seja o próprio conteúdo mental; portanto, se fosse solipsismo, ainda seria uma versão, a mais radical. Porém, não se trata disso, mas da plena inteligibilidade de toda a realidade.

Dito isso, estabelecem-se as condições para que possa ser reconstituído o projeto espinosista, no *De emendatione*, de se chegar a uma única idéia pela qual se atinge a suma perfeição da mente, sendo que, assim, se mostrará em que consiste a autonomia de pensar.

Todavia, o projeto espinosista sequer supõe a mínima possibilidade de que a chegada a uma tal idéia única signifique que ela não tem interação com as outras. Isso é algo impossível para Espinosa. Segundo Gleizer, se uma idéia não tivesse interação com outras, “seria logicamente impotente, pois nada poderia ser deduzido dela e ela não poderia ser deduzida de nada. Não possuindo nenhuma conexão lógica, ela não poderia ser nem ‘uma conclusão conectada com suas premissas’, nem ‘um princípio do nosso raciocínio’”⁴⁵¹.

CONCLUSÃO

O objetivo do presente capítulo é esclarecer alguns aspectos acerca da essência dos pensamentos que a mente possui, e isso deveria ser feito por seus elementos mais básicos, a saber, as idéias. Há, no entanto, a necessidade de estabelecer o que Espinosa entende pelo conceito de idéia e de que maneira isto pode ser apreendido pela mente.

⁴⁴⁸ Levy, L., *O autômato espiritual...*, opus cit., p. 283.

⁴⁴⁹ (*Mens humana Corpus humanum non cognoscit*). SO, G II, E II, P. 19, dem., p. 64, l. 12-3. Trad. A. Dominguez (2000), p. 97.

⁴⁵⁰ (*Mens humanam eatenus se ipsam non cognoscit*). SO, G II, E II, P. 23, dem., p. 66, l. 19. Trad. A. Dominguez (2000), p. 98-9.

⁴⁵¹ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., pp. 183-4.

Se isso acontecesse no mesmo registro de Descartes e da tradição, as idéias seriam entendidas como representações dos objetos à mente humana, sendo que a correspondência entre as idéias e os objetos se expressaria em juízos que o entendimento formula e submete à apreciação da vontade da alma. A vontade dá o assentimento aos juízos que correspondem de fato aos objetos, mas, em virtude de seu poder absoluto ou indeterminado — que significa a presença do divino no homem, já que este é feito à imagem e semelhança de Deus⁴⁵² —, ela escolhe, respectivamente, o falso e o mal, ao invés do verdadeiro e do bem, com freqüência. A vontade deve ser concebida como indiferente, sendo que nada pode limitá-la ou determiná-la, pois, se isso ocorresse, haveria limitação da liberdade humana.

A visão tradicional, acerca da mente humana, é repleta de pressupostos que Espinosa rejeita. Mas ele não precisa formular um conceito diferente em oposição a cada um daqueles que recusar, uma vez que é possível atingir vários de uma só vez, quando se suprime a fonte ou a condição mesma na qual um ou mais conceitos tradicionais estão assentados.

Por um vínculo da própria potência ou força da mente⁴⁵³ em afirmar ou negar (ou *conatus*, se se preferir) e a suma perfeição⁴⁵⁴ a que ela pode chegar, temos que a efetiva realização disso ocorrerá quando se afirmar, em particular, uma determinada idéia⁴⁵⁵, em sua formulação máxima, na qual está envolvida a mais alta certeza.

Para que fosse possível determinar o que Espinosa pretende dizer com idéia, mente e até mesmo consciência, era preciso, antes, explicitar o horizonte conceitual com o qual ele se depara e a resposta que formula. Nesse sentido, procuramos mostrar que a mente deve ser considerada preferencialmente nela mesma, deixando-se de lado o corpo, apenas de maneira provisória, apesar de isso parecer incompatível com a doutrina espinosista. No entanto, com a análise acerca das passagens do TIE em que esse recurso de tratamento se comprova, assinala-se a necessidade de haver, de maneira preliminar, a máxima distinção entre o intelecto e a imaginação para que seja possível, agora, estabelecer a concepção de verdade com que o filósofo trabalha. Uma vez que a

⁴⁵² “Mas pelo simples fato de Deus me ter criado, é bastante crível que ele, de algum modo, me tenha feito à sua imagem e semelhança”. Descartes, *Meditações* (III, § 39), opus cit, p. 194.

⁴⁵³ (*Ut hoc conferatur cum natura, et potentia*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁴⁵⁴ (*Nostram naturam, quam cupimus perficere*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁴⁵⁵ (*Et ex istis facile apparebit summa, ad quam ... potest pervenire, perfectio*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

imaginação está na dependência do corpo, era necessário mantê-lo afastado, por um momento, dessa fase investigativa, em estrita observância aos preceitos estabelecidos pelo próprio Espinosa, e isso não contradiz a *Ética*.

Procurou-se preservar, neste exame, o núcleo não dualista da doutrina, exatamente pela noção de participação na atividade da Natureza. Esta noção permite estabelecer, antes, a demarcação e a harmonia entre ontologia e epistemologia do que propriamente a ênfase na primeira em detrimento da segunda, já que no espinosismo existe um entrecruzamento de ambas.

A partir daqui, seguindo nossa análise, serão tratadas as distinções que existem entre as idéias, em simultâneo ao exame do Método. Tais distinções reafirmarão que a separação, ainda que estritamente momentânea, entre cada um dos componentes deste problema, a saber, a mente e o corpo, deve permanecer mantida, a título puramente especulativo, embora a distinção que o filósofo faz entre o intelecto e a imaginação deva ser preservada.

* * *

PARTE III
CAPÍTULO V

A CONCEPÇÃO ESPINOSISTA DA VERDADE

PRELIMINARES

Considerando-se o percurso realizado no *De emendatione*, pode ser constatado que não se inicia diretamente pela idéia de Deus⁴⁵⁶. Todavia, há um momento em que acontece a convergência entre epistemologia e ontologia. Segundo Gleizer, “é precisamente o ponto onde o Método coincide com, ou antes, torna-se, Filosofia”⁴⁵⁷.

Nesse percurso, uma dentre as principais teses apresentadas acerca das idéias afirma que “ter comunicação com outras coisas é ser produzido por elas ou produzi-las”⁴⁵⁸. O núcleo dessa tese é investido do formato axiomático na Parte I da *Ética*, Axioma 5: “coisas que nada tenham de comum uma com a outra não podem ser inteligidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra”⁴⁵⁹. A subversão contida nesses enunciados estipula que é a comunicação entre as idéias que permite um vínculo real entre o intelecto finito e o intelecto infinito. Significa dizer que não será mais a idéia de uma vontade absoluta, indeterminada ou indiferente, que permitirá uma relação entre a mente e a divindade. O cerne subversivo da concepção espinosista elimina toda a possibilidade de ser concluído que isso que liga o ser humano a Deus é uma suposta faculdade de igual potência para o verdadeiro e para o falso.

No final do capítulo anterior dissemos que, agora, já estão estabelecidas as condições para que possa ser reconstituído o empreendimento da emenda do intelecto, a saber, o de se chegar a uma idéia central, pela qual se atinge a suma perfeição da mente, sendo que, assim, se mostrará em que consiste a autonomia de pensar. O projeto

⁴⁵⁶ “Ora, no *T.R.E.* Espinosa concorda plenamente com Descartes quanto à impossibilidade de começarmos pelo que devemos começar. (...) Donde o estilo analítico dessa obra”. Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., pp. 149-150. O comentador utiliza a sigla *T.R.E.* para indicar o *Tratado da Reforma do Entendimento*, uma das possíveis traduções para o título do opúsculo espinosista.

⁴⁵⁷ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., (nota 20), p. 178.

⁴⁵⁸ (*Commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis, aut alia producere*). SO, G II, TIE, § 41, nota p, p. 16.

⁴⁵⁹ (*Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit*). SO, G II, E I, ax. 5, p. 2, l. 29 ss. Trad. A. Dominguez (2000), p. 40.

espinosista, entretanto, não apenas não supõe a mínima possibilidade de que a chegada a uma tal idéia implique a não interação com as outras, mas também suas teses principais antes afirmam explicitamente, conforme vimos, que as idéias têm, sim, comércio ou comunicação umas com as outras.

Além disso, em que pese o fato de que, muitas vezes, ao se procurar explicar tudo apenas pelas idéias, pareça que tanto o percurso como o resultado — para usar uma expressão de Espinosa — são efetivados “como que através de um nevoeiro”⁴⁶⁰, um tal intento, porém, não se funda em outra coisa senão nisso que o filósofo estipula como condição *sine qua non*, a saber, “enquanto considerarmos as coisas como modos do pensamento deveremos explicar a ordem de toda a Natureza, ou seja, a conexão das causas, apenas pelo atributo do Pensamento”⁴⁶¹.

§ 1. A REALIDADE E INTELIGIBILIDADE DAS IDÉIAS

Depois do afastamento inicial da imaginação, a tarefa mais elementar, determinada no TIE para que se possa demarcar a diferença entre as idéias, refere-se à distinção primeira entre elas mesmas.

Se uma idéia “é algo diverso de seu ideado”⁴⁶², então, em si mesma, ela “será também alguma coisa inteligível por si”⁴⁶³. Eis por que Espinosa a designa, quando considerada apenas em si mesma, como uma *essência*. Assim, esse conceito recebe nome e sobrenome: uma idéia por si só inteligível será denominada ‘essência formal’. Trata-se, pois, de um *ser real* e não de um ente imaginativo, tendo em vista que é uma essência, e, assim, uma tal “idéia, quanto à sua essência formal pode ser objeto de outra”⁴⁶⁴.

⁴⁶⁰ (... *Quasi per nebulam vidisse videntur* ...). SO, G II, E II, P. 7, esc., l. 10, p. 46. Trad. A Domínguez (2000), pp. 81-82.

⁴⁶¹ (*Ita ut, quandium res, ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum Cogitationis attributum explicare debemus*). SO, G II, E II, P. 7, esc., l. 10, p. 46. Trad. A Domínguez (2000), pp. 81-82.

⁴⁶² (*Idea ... & cum sit quid diversum a suo ideato*). SO, G II, TIE, § 33, p. 14, l. 14-17.

⁴⁶³ (... *erit etiam per se aliquid intelligibile*). SO, G II, TIE, § 33, p. 14, l. 17. Não significando, assim, que quanto mais inteligível, menos sensível (no sentido convencional de sensível), visto que uma idéia possui, por assim dizer, uma “nota de sensibilidade”, conforme Espinosa estabelece em TIE, § § 35, 78, 102 e 103, referida à *certeza* com a qual a mente sente a essência formal. Portanto, sensível está associado à maneira direta e imediata com que uma essência formal é percebida como essência objetiva, sem necessidade, pois, de um critério de verdade.

⁴⁶⁴ (*Idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius*). SO, G II, TIE, § 33, p. 14, l. 17-19.

Com efeito, a outra idéia vinculada àquela ‘essência formal’ é designada como ‘essência objetiva’, sendo que esta, por sua vez, “será também, *em si considerada*, algo de real e inteligível”⁴⁶⁵. De sorte que uma idéia, enquanto essência objetiva, de maneira necessária, “será também algo inteligível, isto é, terá em si objetivamente tudo o que a idéia (...) tem formalmente”⁴⁶⁶.

Segundo Marilena Chaui, “convém lembrar que, na linguagem da Escola e dos Seiscentos, os termos *formal* e *objetivo* não possuem o mesmo significado que hoje lhes damos. Formal é a forma ou tudo o que se relaciona com a forma, entendida como a representação do ser formal em nossa mente. O ser formal é uma essência; o ser objetivo, um conceito. É assim que ‘causa formal’ significa a forma ou a essência da coisa ; *causa* porque responsável por a coisa ser o que ela é”⁴⁶⁷.

Assim, com a identificação plena entre a realidade e a inteligibilidade das idéias, o filósofo pode desfazer-se das noções de representação e de correspondência em sua concepção de verdade e instaurar-se em pleno ambiente ideísta da lógica do conceito, já que uma tal identificação entre o real e o inteligível não implica mais uma posterior verificação, no plano da sensibilidade das coisas externas à mente, quanto à existência ou não de um objeto.

É o que consta no TIE, ao ser dito que “quanto ao que constitui a forma da verdade, é certo que o pensamento verdadeiro se distingue do falso não apenas por uma denominação extrínseca, mas maximamente por uma intrínseca”⁴⁶⁸. O cerne dessa concepção é mantido na definição de idéia adequada na Parte II da *Ética*, quando o filósofo diz que “por idéia adequada entendo a idéia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da idéia verdadeira”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ (... *Et rursus haec altera essentia objectiva erit etiam in se spectata quid reale, & intelligibile* ...) SO, G II, TIE, § 33, p. 14, l. 19-20 (grifos meus).

⁴⁶⁶ (... *Erit etiam quid intelligibile, id est, objectum alterius ideae, quae idea habebit in se objective omne id, quod idea (...) habet formaliter*). SO, G II, TIE, § 34, p. 14, l. 23-25.

⁴⁶⁷ Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., vol. Notas (nº 119), p. 92.

⁴⁶⁸ (*Nam, quod id spectat, quod formam veri constituit, certum est, cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distingui*). SO, G II, TIE, § 69, p. 26, l. 15-17 (grifo meu).

⁴⁶⁹ (*Per ideam adequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet*). SO, G II, E II, Def. 4, p. 41, l. 3-6. (grifos meus) Trad. A. Domínguez (2000), p. 77.

Em correspondência a Tschirnhaus, mais uma vez o filósofo se manifesta acerca desse ponto, dizendo: “entre a idéia verdadeira e a idéia adequada não reconheço outra diferença senão que o termo verdadeiro só se refere à conveniência da idéia com seu objeto”⁴⁷⁰. Isso se traduz nos mesmos termos com que o TIE estabelece a relação entre essência formal e essência objetiva, ou seja, uma idéia verdadeira, enquanto uma essência formal, convém ao seu objeto, enquanto uma essência objetiva. E tudo isso se passa em um plano puramente inteligível. Na seqüência da Carta a Tschirnhaus, Espinosa arremata esse assunto, dizendo que “o termo adequado se refere à natureza da idéia em si mesma considerada, assim, não se dá nenhuma diferença entre a idéia verdadeira e a adequada”⁴⁷¹.

Gleizer nos diz que Espinosa não apenas afirma “a realidade da idéia, mas afirma também sua inteligibilidade”⁴⁷². Por um lado, este comentador assinala, ainda, que aquilo que permite a Espinosa, no TIE, “passar da afirmação de realidade para a da inteligibilidade é um axioma não explicitamente anunciado aqui, mas que comanda inteiramente seu pensamento, a saber, o axioma da inteligibilidade integral do real”⁴⁷³. Por outro lado, Gleizer complementa que “‘idéia adequada’ e ‘idéia verdadeira’ são duas denominações distintas utilizadas para designar uma só e mesma coisa”⁴⁷⁴.

Dessa maneira, o que Espinosa recusa, conforme ressalta o Prof. Luiz Henrique Lopes dos Santos, é um aspecto basilar da lógica proposicional, a saber, “Toda proposição apresenta algo como real, mas algo que, em princípio, poderia não o ser. Assim, lembra Aristóteles, tudo que se pode afirmar pode-se negar e vice-versa”⁴⁷⁵. A concepção de verdade espinosista repele, pois, o núcleo da lógica proposicional, que pode ser formulado da seguinte maneira: “Tudo o que uma proposição apresenta como real pode não ser real. Tudo que uma proposição descreve é logicamente contingente; se

⁴⁷⁰ (*Inter ideam veram & adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomem veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato*). SO, G IV, *Epistolae* (Carta 60), p. 270, l. 15-17. Trad. A. Dominguez, opus cit., p. 342.

⁴⁷¹ (*Nomem adaequati autem naturam ideae in se ipsa; ita ut revera nulla detur differentia inter ideam veram, & adaequatam*). SO, G IV, *Epistolae* (Carta 60), p. 270, l. 17-19. Trad. A. Dominguez, opus cit., p. 342.

⁴⁷² Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 157.

⁴⁷³ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., pp. 157-158.

⁴⁷⁴ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 77.

⁴⁷⁵ Lopes dos Santos, L.H., “A essência da proposição e a essência do mundo”. in *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ludwig Wittgenstein. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo, Edusp, 1994, p. 22.

efetivamente é real, poderia não o ser”⁴⁷⁶. Ora, como se pode ver, nada poderia ser mais avesso ao universo espinosista do que um horizonte em que a contingência e a possibilidade tivessem estatuto ontológico. Nesse outro horizonte metafísico, diferente do de Espinosa, prossegue Lopes dos Santos, “ao ganhar condições de verdade, uma proposição ganha, como o reverso da mesma moeda, condições de falsidade”⁴⁷⁷. Eis, em suma, o que o filósofo não admite em sua concepção de verdade, a saber, que a mente esteja diante de iguais condições tanto para afirmar o falso como para afirmar o que é verdadeiro. Veremos, a seguir, como Espinosa trata disso em detalhes.

Por conseguinte, não é senão Espinosa que circunscreve a questão apenas ao ambiente ideísta com duas teses principais, posto que, segundo ele, o escopo do TIE é ter idéias “que provenham da pura mente e não de movimentos fortuitos do corpo”⁴⁷⁸, e “a verdade não necessita de nenhum sinal, mas basta ter as essências objetivas”⁴⁷⁹. Isso não significa que haverá alguma perda ou, no limite, o abandono do mundo e da realidade sensível, mas, ao contrário, todo e qualquer conhecimento a que a mente possa chegar depende de que ela atinja, em particular, uma idéia, conforme ainda teremos ocasião de mostrar neste capítulo.

Nessa fase, a investigação determina que uma idéia *em si considerada* somente possui de fato o estatuto de idéia, seja enquanto essência formal, seja enquanto essência objetiva, se for algo de real e inteligível⁴⁸⁰. No entanto, é preciso admitir que, se essa primeira distinção entre as idéias afasta em definitivo as idéias imaginativas do projeto da emenda, tal distinção, por seu turno, ainda não basta para que a mente não permaneça encerrada no âmbito da necessidade apenas da idéia matemática. Uma vez que tal idéia “exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima”⁴⁸¹, sendo que

⁴⁷⁶ Lopes dos Santos, L.H., “A essência da proposição e a essência do mundo”. opus cit., p. 55.

⁴⁷⁷ Lopes dos Santos, L.H., “A essência da proposição e a essência do mundo”. opus cit., p. 55.

⁴⁷⁸ (*Scopus itaque est (...) habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, & non ex fortuitis motibus corporis factae sint*). SO, G II, TIE, § 91, p. 34, l. 2-4.

⁴⁷⁹ (*Cum itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat habere essentias ... objectivas, aut, quod idem est, ideas*). SO, G II, TIE, § 36, p. 15, l. 15-16.

⁴⁸⁰ (... *erit etiam in se spectata quid reale, & intelligibile ...*). SO, G II, TIE, § 33, p. 14, l. 19-20 (grifos meus).

⁴⁸¹ (... *Si vero res ... requirat causam, ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi*). SO, G II, TIE, § 92, p. 34, l. 12-13.

isso, na verdade, também serve de prova da eficácia da razão, já que “o conhecimento do efeito nada mais é do que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa”⁴⁸².

Mas apesar de, por um momento, percebermos a mente circunscrita apenas ao ambiente da necessidade matemática, vê-se que, nesse registro, se consegue chegar, com as devidas precauções⁴⁸³, até mesmo à definição perfeita, a qual “deverá explicar a essência íntima da coisa, *cuidando-se* que não usemos em seu lugar algumas propriedades”⁴⁸⁴. O exemplo privilegiado é ainda aquele da idéia do círculo, que, “conforme essa norma, deve ser definido como a figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel, definição que claramente contém a causa próxima”⁴⁸⁵.

Assim, menos do que transformar isso em uma celeuma, trata-se de notar que as idéias matemáticas são o próprio reconhecimento da força do intelecto, visto que não existe na mente a faculdade da vontade absoluta, a qual poderia, se quisesse, colocá-las em dúvida, tal como pensa Descartes⁴⁸⁶. É pelo suposto poder de uma vontade concebida nesses termos, como absoluta e indeterminada ou indiferente, que Descartes formula a hipótese de um gênio maligno ou “deus enganador”⁴⁸⁷. Baseado nessa hipótese, tornada possível mediante o pressuposto da idéia de uma vontade absoluta, ele coloca em dúvida até mesmo aquilo que é concebido “bastante claramente”⁴⁸⁸, de tal maneira que, acerca das idéias matemáticas, embora devesse mesmo “assegurar que eram verdadeiras”⁴⁸⁹, deliberadamente, decidiu tomá-las como falsas⁴⁹⁰.

Enquanto para Espinosa, nessa fase do método, o poder do intelecto é, antes, confirmado pelas idéias matemáticas, que claramente é assim expresso, uma vez que “do mesmo modo que podemos chegar a esse conhecimento do triângulo mesmo sem saber com certeza se algum supremo enganador não nos leva ao erro, assim também podemos

⁴⁸² (*Nam revera cognitio effectus nihil aliud est, quam perfectiorem causae cognitionem acquirere*). SO, G II, TIE, § 92, p. 34, l. 13-15.

⁴⁸³ Note-se que Espinosa já havia observado que “tal conclusão, ainda que certa, não é bastante segura, a não ser para os muitíssimos precavidos” (*Talis conclusio, quamvis certa sit, non tamen satis tuta est, nisi maxime caventibus*). SO, G II, TIE, § 21, (nota h), p. 11 (grifos meus).

⁴⁸⁴ (*Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne ejus loco propria quaedam usurpemus ...*). SO, G II, TIE, § 95, p. 34, l. 29-31, (grifo meu).

⁴⁸⁵ (*Ex. gr. circulus secundum hanc legem sic esset definiendus: eum esse figuram, quae describitur a linea quacunque, cujus alia extremitas est fixa, alia mobilis, quae definitio clare comprehendit causam proximam*). SO, G II, TIE, § 96, p. 35, l. 13-16.

⁴⁸⁶ Descartes, *Meditações*, in: Col. “Os Pensadores”, opus cit., p. 170.

⁴⁸⁷ Descartes, *Meditações*, in: Col. “Os Pensadores”, opus cit., p. 170.

⁴⁸⁸ Descartes, *Meditações*, in: Col. “Os Pensadores”, opus cit., p. 182.

⁴⁸⁹ Descartes, *Meditações*, in: Col. “Os Pensadores”, opus cit., p. 182.

⁴⁹⁰ Descartes, *Meditações*, in: Col. “Os Pensadores”, opus cit., pp. 170-171.

alcançar esse conhecimento de Deus, embora não saibamos com certeza se há ou não algum supremo enganador”⁴⁹¹.

As idéias matemáticas, portanto, dão ensejo para que Espinosa diga “que o método nada mais é que o conhecimento reflexivo ou a idéia da idéia; e porque não existe a idéia da idéia, a não ser que exista uma idéia, logo o método não existirá se não houver antes uma idéia”⁴⁹². Isso deve mesmo ser dito em função da marca de necessidade envolvida nas idéias matemáticas, que comprovam os poderes do intelecto e da Razão em plena harmonia. Conforme assinala Marilena Chaui, “convém recordar que sentido os Seiscentos dão a demonstração matemática. Em sua forma perfeita, é a síntese, tal como empregada pela geometria, de sorte que mesmo a análise, ainda que decisiva para a descoberta de verdades, precisa receber a forma sintética para ser denominada propriamente demonstração”⁴⁹³.

Com efeito, no prosseguimento acerca desse ponto, o autor simplesmente conclui: “donde será bom o método que mostre como a mente deve ser dirigida segundo a norma da idéia verdadeira existente”⁴⁹⁴.

Até o momento, a idéia verdadeira existente poderia ser qualquer idéia se e somente se nela estiver envolvida a mesma necessidade verificada em uma idéia matemática. Ainda não há meios, nessa fase, para se dizer mais do que isso. Eis por que uma parte do método, a princípio, não é senão “o inteligir o que é a idéia verdadeira, distinguindo-a das outras percepções e investigando a natureza dela”⁴⁹⁵.

E, uma vez que o método é de cunho matemático, era preciso que aquilo que o filósofo afirma fosse ainda contemplado por sua própria proposta; é o que o texto mostra.

⁴⁹¹ (*Et eodem modo, quo possumus pervenire ad talem cognitionem trianguli, quamvis non certo sciamus, an aliquis summus deceptor nos fallat, eodem etiam modo possumus pervenir ad talem Dei cognitionem, quamvis non certo sciamus, an detur quis summus deceptor*). SO, G II, TIE, § 79, p. 30, l. 19-24.

⁴⁹² (*Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae; & quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea; ergo methodus non dabitur, nisi prius detur idea*). SO, G II, TIE, § 38, pp. 15-16. Trad. A. Domínguez (1988), p. 89.

⁴⁹³ Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 602.

⁴⁹⁴ (*Unde illa bona erit methodus quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam*). SO, G II, TIE, § 38, p. 16, l. 4-5, (grifos meus).

⁴⁹⁵ (*... Methodus ... est intelligere, quid sit vera idea, eam a caeteris perceptionibus distinguendo, ejusque naturam investigando ...*). SO, G II, TIE, § 37, p. 15, l. 22, 24-26 Trad. Carlos Lopes de Mattos, in: “Col. Os Pensadores”, opus cit., p. 50.

§ 2. OS PRIMEIROS ELEMENTOS E O MÉTODO PERFEITÍSSIMO

Não obstante, a tarefa da emenda, agora, é mostrar que há diferença, pois, mesmo entre as essências ou idéias inteligíveis. Note-se, inclusive, que “esta parte do Método será tanto mais perfeita quanto mais coisas a mente inteligir”⁴⁹⁶. De sorte que “a diferença que há entre a *essência* de uma coisa e a de outra é a mesma que aquela que se dá entre a atualidade ou *existência* dessa mesma coisa e a atualidade ou existência da outra”⁴⁹⁷. A explicação, porém, da diferença que deve haver entre as idéias inteligíveis não equaciona o problema, no TIE, apenas pelo binômio essência e existência, mas o articula a outros dois pares de noções-chave, a saber, (a) necessário e impossível, (b) clareza e distinção.

Espinosa não apenas diz que uma coisa *necessária* é “aquela cuja natureza é contraditória com a não-existência”⁴⁹⁸, mas também que *impossível* “é aquela cuja natureza é contraditória com a existência”⁴⁹⁹. Sob essa formulação geral, é preciso considerar que esses conceitos, essência, existência, necessidade e impossibilidade, tratam de idéias que só podem ser ou afirmadas ou negadas, sem outra alternativa. Para o filósofo, desde o momento em que suas causas sejam conhecidas — e não poderiam deixar de sê-lo, porque, a mesma necessidade das idéias matemáticas as envolve, só dependendo, pois, do poder da mente e não de outras causas externas ignoradas —, delas, portanto, “nada poderíamos fingir”⁵⁰⁰. De acordo com Gleizer,

só a reflexão epistemológica e o conhecimento metafísico podem esclarecer o estatuto dessa necessidade, demonstrando que ela não é fruto de uma mera convenção, isto é, não repousa sobre uma ficção humana livremente instituída acerca da natureza das coisas nem deriva de uma suposta liberdade entendida como indiferença, característica de uma pseudo onipotência divina que, confundida com o poder despótico dos reis, instituiria arbitrariamente as verdades eternas⁵⁰¹.

⁴⁹⁶ (... *partem eo perfectiorem fore, quo mens plura intelligit* ...). SO, G II, TIE, § 39, p. 16, l. 18-19.

⁴⁹⁷ (*Sed antequam ulterius pergam, hic obiter notandum est, quod illa differentia, quae est inter essentiam unius rei, & essentiam alterius, ea ipsa sit inter actualitatem, aut existentiam ejusdem rei, & inter actualitatem, aut existentiam alterius rei*). SO, G II, TIE, § 55, p. 20, l. 16-20.

⁴⁹⁸ (*Rem ... voco... necessariam, cujus natura implicat contradictionem, ut ea non existat*). SO, G II, TIE, § 53, pp. 19-20, l. 30 ss.

⁴⁹⁹ (*Rem impossibilem voco, cujus natura implicat contradictionem, ut ea existat*). SO, G II, TIE, § 53, pp. 19, l. 30-32.

⁵⁰⁰ (... *nihil etiam de ea potuissemus fingere*). SO, G II, TIE, § 53, p. 20, l. 6.

⁵⁰¹ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 192.

Nesse sentido, o TIE ressalta que não há a mínima margem para que sequer seja cogitada alguma ficção quanto às *verdades eternas*⁵⁰², sendo que deve ser entendido por “verdade eterna aquela que, se afirmativa, nunca poderá ser negativa”⁵⁰³. Segundo Marilena Chaui, “eterno é o que, pela definição de sua essência, existe necessariamente. Por conseguinte, uma verdade eterna é necessariamente existente e constitui uma lei da Natureza que, por sua própria definição, não pode ser contrária à potência divina nem suspendê-la, uma vez que verdade eterna, lei natural e decreto divino são o mesmo”⁵⁰⁴.

E, o exemplo no TIE de um caso afirmativo que nunca pode ser negativo é que “a primeira verdade eterna é que ‘Deus existe’”⁵⁰⁵. Um segundo exemplo faz a seguinte afirmação: “‘A quimera não existe’ é uma verdade eterna”⁵⁰⁶. Essas afirmações, segundo Espinosa, nunca podem ser negativas. A idéia de Deus é, pois, contraditória com a não-existência⁵⁰⁷, enquanto a idéia de uma quimera é contraditória com a existência⁵⁰⁸. Para ele, “se a natureza da coisa conhecida supõe a existência necessária, *é impossível que nos enganemos* no referente à sua existência”⁵⁰⁹.

E há na mente, segundo o TIE, ao menos um par inicial de idéias que supõem a existência necessária, sendo impossível que seus objetos não existam, tendo em vista que destes se originam a realidade da “série das coisas fixas e eternas”⁵¹⁰, conforme iremos ver a seguir.

Na medida em que o núcleo desse aspecto da questão envolve conceder estatuto ontológico apenas à existência e a recusa de concedê-lo ao que é meramente possível, é preciso considerar, conforme Gleizer assinala, que “a exclusão da interpretação ontológica dessas categorias modais leva Espinosa a sustentar que as essências das coisas

⁵⁰² “Não há ficção acerca das verdades eternas”. (*nulla fictio versetur circa aeternas veritates*). SO, G II, TIE, § 54, p. 20, l. 15-16.

⁵⁰³ (*Per aeternam veritatem talem intelligo, quae, si est affirmativa, nunquam poterit esse negativa*). SO, G II, TIE, § 54, (nota ‘u’) p. 20.

⁵⁰⁴ Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 197.

⁵⁰⁵ (*Prima et aeterna veritas est, Deum esse*). SO, G II, TIE, § 54, (nota ‘u’) p. 20.

⁵⁰⁶ (*Chimaeram non esse, est aeterna veritas*). SO, G II, TIE, § 54, (nota ‘u’) p. 20.

⁵⁰⁷ “A respeito da essência, sabemos que Deus é necessário, pois sua essência não pode ser concebida sem a existência” (*Respectu essentiae Deum necessario existere novimus: nam ejus essentia non potest concipi sine existentia*). SO, G I, CM (Parte I, Cap. III), p. 240, l. 23-25. Trad. A. Dominguez (1988), p. 238.

⁵⁰⁸ “A quimera, pelo que implica a contradição de sua essência, não pode existir” (*Chimaera vero respectu implicantiae suae essentiae non potis est, ut existat*). SO, G I, CM (I, 3), p. 240, l. 25-26. Trad. A. Dominguez (1988), p. 238.

⁵⁰⁹ (*Si natura rei notae supponat existentiam necessariam, impossibile est, ut circa existentiam illius rei fallamur*). SO, G II, TIE, § 67 p. 25, l. 32-33.

⁵¹⁰ (*seriem rerum fixarum aeternarumque*). SO, G II, TIE, § 100, p. 36, l. 22-23.

singulares não são meras possibilidades lógicas existindo como idéias no entendimento divino, mas verdadeiras realidades dotadas de uma existência atual”⁵¹¹. Sendo assim, a verdade estará relacionada à necessidade daquilo que existe — ainda que seja apenas um objeto matemático — e não poderia não existir. Para que se entenda isso por um outro exemplo, Espinosa considera que “à essência de uma montanha pertence que tenha um vale ou, em outros termos, é da essência de uma montanha ter um vale, o qual é verdadeiramente eterno e imutável, e deve encontrar-se sempre no conceito de uma montanha, ainda que esta nunca tenha existido nem exista jamais”⁵¹².

Com a circunscrição da verdade ao campo da necessidade, Espinosa tece algumas considerações acerca da duração ou o tempo. A posição dele, no que concerne às verdades eternas, é marcada pela declaração de que “ninguém dirá que a essência do círculo ou do triângulo, enquanto uma verdade eterna, durou um tempo maior agora do que na época de Adão”⁵¹³. Já a falsidade, segundo o filósofo, se relaciona à contingência, entendida como algo apenas provisório, pois a contingência só tem lugar enquanto for ignorada a causa para que algo ou exista necessariamente, ou não exista pela impossibilidade mesma que a contradição disso envolve⁵¹⁴. Os *Pensamentos Metafísicos* esclarecem como deve ser entendido o *contingente*, dizendo que se trata de uma coisa que

*tomamos em sua essência simplesmente sem prestar atenção à causa, isto é, nós a consideramos, por assim dizer, como uma espécie de intermediário entre Deus e uma quimera, posto que não encontramos em sua essência nenhuma necessidade para existir, como na essência divina, e nenhuma contradição ou impossibilidade como na quimera*⁵¹⁵.

Na diferença assinalada no âmbito das idéias inteligíveis, pela *existência necessária*, estão presentes, ainda, aspectos decisivos, tais como a simplicidade e clareza e distinção. A investigação deve começar pelos elementos de que a mente pode conceber

⁵¹¹ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 79.

⁵¹² SO, G I, KV, (I, 1, (nota 1)), opus cit., p. 15. Trad. de A. Domínguez, 1990, p. 55.

⁵¹³ (... *nam nemo unquam dicet circuli, aut trianguli essentiam, quatenus est aeterna veritas, hoc tempore diutius durasse, quam tempore Adami*). SO, G I, CM (II, 1), p. 250, l. 28-31. Trad. A. Dominguez (1988), p. 250.

⁵¹⁴ “A impossibilidade não pode ser enumerada entre as afecções do ente: com efeito, é mera negação” (*Impossibilitas inter affectiones entis numerari non potest: est enim mera negatio*). SO, G I, CM (Parte I, Cap. III), p. 241, l. 15-16. Trad. A. Dominguez (1988), p. 239.

⁵¹⁵ “*Si autem ad rei essentiam simpliciter, non vero ad ejus causam attendamus, illam contingentem dicemus, hoc est, illam, ut medium inter Deum, & chimaeram, ut sic loquar, considerabimus, nempe quia ex parte essentiae nullam in ipsa reperimus necessitatem existendi, ut in essentia divina, neque etiam implicantiam sive impossibilitatem, ut in chimaera*”. SO, G I, CM (I, 3), p. 242, l. 14-20. Trad. A. Dominguez (1988), p. 240.

uma idéia como algo simplicíssimo, uma vez que tal idéia “não deixará de ser senão clara e distinta, pois essa coisa não aparece parcialmente, mas deverá manifestar-se toda inteira ou nada”⁵¹⁶.

Ao ser concentrada a potência da mente na atenção às idéias simplicíssimas, claras e distintas, ela é preenchida, não havendo potência nem atenção a ser dispensada a nenhuma idéia fictícia, já que nesta ação que a mente realiza ela *só consegue entender* e não imaginar ficções. É a ocasião de pura expressão do intelecto. “As idéias claras e distintas nunca podem ser falsas”⁵¹⁷, mas se a mente produzisse alguma idéia que “resultasse da composição de idéias distintas, sua composição seria também clara e distinta e, portanto, verdadeira”⁵¹⁸. E existem idéias simplicíssimas claras e distintas que a mente forma absolutamente, donde “não podemos fingir, a partir delas, nenhuma ação que não seja verdadeira”⁵¹⁹.

Com efeito, se der *total atenção* às idéias simplicíssimas, claras e distintas, a mente é *coagida a contemplar* as características que lhes são intrínsecas⁵²⁰. Em sentido ontológico, nessa fase do pensamento espinosista, as idéias são as reais proprietárias, no pensamento intelectual, da “*ordem que naturalmente temos*”⁵²¹, sob uma condição, a saber, elas devem ser, com toda evidência, claras e distintas. “Tudo o que estas contêm de afirmação iguala-se ao conceito delas, sem excedê-lo em nada”⁵²², eis-nos, pois, de acordo com a formulação do Prof. Luiz Henrique Lopes dos Santos, no núcleo da lógica do conceito, razão pela qual a verdade não depende de nada exterior às idéias, que

⁵¹⁶ (*Quod si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara, & distincta poteri esse: Nam res illa non ex parte, sed tota, aut nihil ejus innotescere debet*). SO, G II, TIE, § 63, p. 24, l. 20-22.

⁵¹⁷ (*Sed ideae, quae sunt clarae & distinctae, nunquam possunt esse falsae*). SO, G II, TIE, § 68, p. 26, l. 9-10.

⁵¹⁸ (*Si ex compositione idearum distinctarum, esset etiam earum compositio clara, & distincta, ac proinde vera*). SO, G II, TIE, § 64, pp. 24-25, l. 31 ss.

⁵¹⁹ (*... nec ex ipsis ullas actiones, quae verae non sunt, nos posse fingere*). SO, G II, TIE, § 65, p. 25, l. 17-18.

⁵²⁰ (*Nam simul cogemur contemplari quomodo et cur tale quid fiat*). SO, G II, TIE, § 65, p. 25, l. 19.

⁵²¹ (*ordo quem naturaliter habemus*). SO, G II, TIE, § 18, p. 10. Uma outra possibilidade de tradução para o verbo “habeo”, nesse caso, seria a forma contracta: “hemos”, conforme consta na entrada do verbo “haver”, no *Dicionário Houaiss*. Assim, a tradução seria: “a ordem que naturalmente temos”, no sentido de que “há em nós”, “nós dispomos”. Essa solução suprimiria não só o inusitado do enunciado que afirma que ‘são as idéias as reais proprietárias’ da “ordem que naturalmente temos”, que nosso texto remete a TIE, § 18, mas também aquele inusitado do enunciado “temos a idéia verdadeira” (*habemus enim ideam veram*), TIE, § 33, apesar de também encerrar um estranhamento, pelo pouco uso que se faz desta forma verbal contracta.

⁵²² (*Quicquid hae affirmationis continent, earum adaequat conceptum, nec ultra se extendit*). SO, G II, TIE, § 72, p. 27, l. 30-31.

possuem em si mesmas a plenitude daquilo que afirmam ou negam, permitindo revelar, apenas por sua análise, o próprio conteúdo que lhes é intrínseco e imanente.

Por esse motivo, “a verdade não necessita de nenhum sinal”⁵²³. Assim, quando articulamos duas das principais características destas idéias, a saber, afirmar ou negar só aquilo que está contido no conceito delas e coagir a mente a contemplar a ordem natural, conforme acabamos de verificar, podemos entender o que Espinosa quer dizer ao assegurar que “não somos nós que afirmamos ou negamos algo de uma coisa, mas é ela mesma que afirma ou nega em nós algo de si mesma”⁵²⁴. Segundo Gleizer, “o argumento espinosista consiste em mostrar que a volição pertence à essência mesma da idéia”⁵²⁵. Nesse sentido, se uma tal ordem intrínseca às idéias só exige o que é natural, então ela não determina senão que o início seja um “proceder corretamente, investigando o que se deve investigar primeiro”⁵²⁶.

Da tese de que nada externo ao pensamento pode determiná-lo⁵²⁷, o que se evidencia é que são as próprias idéias que possuem e fornecem a ordem à investigação, uma vez que a ordem é imanente às idéias. Eis o que permite e, ao mesmo tempo, impõe que se *comece*, pois, o quanto antes, “pelos *primeiros elementos*, isto é, pela fonte e origem da Natureza”⁵²⁸.

Ora, se devemos começar pelos “primeiros elementos” — designados no *plural*, por não se tratar, ainda, da idéia do Ser Perfeitíssimo — é porque, necessariamente, deles possuímos as *essências objetivas* na mente, das quais é impossível que estejamos enganados⁵²⁹. Na percepção delas, a mente pode conceber a idéia de cada uma como algo simplicíssimo, sendo que, assim, o intelecto já “envolve a *certeza*, isto é, sabe que

⁵²³ (*Cum itaque veritas nullo eget signo*). SO, G II, TIE, § 36, p. 15, l. 15.

⁵²⁴ SO, G I, KV, (II, 16, § 5), p. 83, l. 15-17. Trad. de A. Domínguez, 1990, p. 134.

⁵²⁵ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 51.

⁵²⁶ (... *recte procedat investigando, quae prius sunt investiganda* ...). SO, G II, TIE, § 80, p. 30, l. 26-27.

⁵²⁷ “a forma do pensamento verdadeiro deve achar-se no próprio pensamento, sem relação com nada de outro, *nem admite o objeto como causa*, mas deve depender da própria potência e natureza do intelecto” (*Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia, et natura pendere debet*). SO, G II, TIE, § 71, p. 26, l. 35, p. 27, l. 1-3. Trad. A. Domínguez (1988), pp. 104-5. (grifos meus).

⁵²⁸ (... *a primis elementis, hoc est, a fonte, & origine Naturae, ... incipiamus*). SO, G II, TIE, § 75, p. 29, l. 2-3 (grifos meus).

⁵²⁹ “Se a natureza da coisa conhecida supõe a existência necessária, é impossível que nos enganemos no referente à sua existência” (*Si natura rei notae supponat existentiam necessariam, impossibile est, ut circa existentiam illius rei fallamur*). SO, G II, TIE, § 67 p. 25, l. 32-33.

formalmente as coisas são tais como nele estão contidas objetivamente”⁵³⁰, posto que cada uma dessas essências objetivas “não deixará de ser senão clara e distinta, pois essa coisa não aparece parcialmente, mas deverá manifestar-se toda inteira ou nada”⁵³¹.

E, se não se trata de um abandono do mundo e, sim, da “via pela qual melhor se dirige ao verdadeiro conhecimento das coisas”⁵³², então, quando a mente detém toda a sua atenção às essências de coisas inteligíveis por si — sem confundi-las com outras imaginativas —, ela percebe que “há entre duas idéias a mesma razão existente entre as essências formais”⁵³³. Em que pese à mente possuir idéias inatas acerca *desses primeiros* elementos, não se pode chegar até elas sem que nisso se envolva a natureza mesma da mente⁵³⁴ que desejamos aperfeiçoar⁵³⁵ e a potência do intelecto⁵³⁶, ou, se se preferir, o *conatus*, o esforço de inteligir, isto é, não se pode chegar a isso de maneira aleatória⁵³⁷, nem por uma determinação, por assim dizer, do destino, mas apenas por desígnio premeditado⁵³⁸.

As indicações do texto permitem que a equação seja formulada nos seguintes termos: é preciso considerar na mente apenas a idéia inata ou *essência objetiva* de uma idéia inteligível ou essência formal de um dos *primeiros elementos*, fonte e origem da Natureza, cuja existência é necessária, da qual não só é impossível que estejamos enganados, mas também nela está envolvida a máxima certeza. Assim, o *vínculo* pelo qual nós — que “somos parte de um ser pensante, cujos pensamentos constituem nossa

⁵³⁰ (*Quod certitudinem involvat, hoc est, quod sciat res ita esse formaliter, ut in ipso objective continentur*). SO, G II, TIE, § 108 (item I), p. 38, l. 32-33 (grifo meu).

⁵³¹ (*Quod si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara, & distincta poteri esse: Nam res illa non ex parte, sed tota, aut nihil ejus innotescere debet*). SO, G II, TIE, § 63, p. 24, l. 20-22.

⁵³² (*Et de via, qua optime in veram rerum Cognitionem dirigitur*). Subtítulo do TIE. SO, G II, TIE, p. 3.

⁵³³ (*Porro cum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum*). SO, G II, TIE, § 38, p. 16, l. 4-6.

⁵³⁴ “Os desejos que resultam da nossa natureza de tal maneira que só podem ser inteligidos por ela mesma são os que se referem à mente”. (*Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possit intelligit, sunt illae, quae ad Mentem referuntur*). SO, G II, E IV, Apêndice, Cap II, p. 222, l. 14-16. Trad. A. Dominguez (2000), p. 233.

⁵³⁵ (*Nostram naturam, quam cupimus perficere*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁵³⁶ (*Ut hoc conferatur cum natura, et potentia*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁵³⁷ (*Et ex istis facile apparebit summa, ad quam ... potest pervenire, perfectio*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁵³⁸ “De modo que aquilo que não podemos adquirir por destino, façamo-lo contudo por um desígnio premeditado”. (*Ut illud, quod non possumus fato, praemeditato tamen consilio acquiramus*). SO, G II, TIE, § 44, p. 17, l. 21-22.

mente, alguns em sua totalidade, outros só em parte”⁵³⁹ — estamos ligados a esse Ser pensante não pode ser senão uma idéia ou *essência objetiva* desse Ser pensante, que de tal idéia ou essência objetiva constitui a *essência formal*.

Dito de outra maneira: se considerarmos que “a forma do pensamento verdadeiro deve achar-se no próprio pensamento, sem relação com nada de outro, nem admite o objeto como causa, mas deve depender da própria potência e natureza do intelecto”⁵⁴⁰, conclui-se que também a idéia inata ou *essência objetiva* de uma idéia inteligível ou essência formal de um dos *primeiros elementos* não é senão uma das idéias que o intelecto “forma absolutamente”⁵⁴¹ e que “exprimem a infinidade”⁵⁴².

Ora, um desses *primeiros elementos*, cuja existência é necessária — da qual não só é impossível que estejamos enganados⁵⁴³, mas também envolve a certeza de que existe⁵⁴⁴ —, de que o intelecto tem nele mesmo a idéia inata ou essência objetiva, e forma uma idéia absolutamente que exprime a infinitude ou essência formal, é o *atributo Pensamento*⁵⁴⁵. Segundo Espinosa, “o intelecto em ato, finito ou infinito, deve

⁵³⁹ (... *pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum mentem constituunt*). SO, G II, TIE, § 73, p. 28, l. 11-13. Trad. A. Dominguez (1988), p. 106.

⁵⁴⁰ (*Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia, et natura pendere debet*). SO, G II, TIE, § 71, p. 26, l. 35, p. 27, l. 1-3.

⁵⁴¹ (*Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas absolute*). SO, G II, TIE, § 108 (item II), pp. 38-39, l. 34 ss.

⁵⁴² (*Quas absolute format, infinitatem exprimunt*). SO, G II, TIE, § 108 (item III), p. 39, l. 4, (grifo meu).

⁵⁴³ “Se a natureza da coisa conhecida supõe a existência necessária, é impossível que nos enganemos no referente à sua existência” (*Si natura rei notae supponat existentiam necessariam, impossibile est, ut circa existentiam illius rei fallamur*). SO, G II, TIE, § 67 p. 25, l. 32-33.

⁵⁴⁴ “... envolve a certeza, isto é, sabe que formalmente as coisas são tais como nele estão contidas objetivamente” (*Quod certitudinem involvat, hoc est, quod sciat res ita esse formaliter, ut in ipso objective continentur*). SO, G II, TIE, § 108 (item I), p. 38, l. 32-33 (grifo meu).

⁵⁴⁵ “O ser da essência nada mais é do que a maneira pela qual as coisas criadas estão compreendidas nos atributos de Deus”. (*Esse scilicet Essentiae, nihil aliud est, quam modus ille, quo res create in attributis Dei comprehenduntur*). SO, G I, CM (I, 2), p. 238, l. 9-11. Trad. A. Dominguez (1988), p. 235. Quando Espinosa utiliza o termo “criação” é preciso cotejá-lo com a explicação que ele dá acerca disso na *Carta 6*, a Oldenburg: “E para que o senhor saiba o que contém esta obra minha, que pode desgostar aos predicadores, lhe direi que muitos atributos que eles, e todos quanto conheço, atribuem a Deus, eu os considero como criaturas; e, ao revés, outras coisas que, por seus preconceitos, eles consideram como criaturas, eu defendo que são atributos de Deus e que eles entenderam mal”. (*Et, ut scias quid in meo hoc opere contineatur, quod concionatoribus offendiculo esse possit, dico quod multa attributa quae ab iis et ab omnibus mihi saltem notis deo tribuuntur; ego tanquam creaturas considero, et contra alia, propter praejudicia ab iis tanquam creaturas consideratas, ego attributa dei esse et ab ipsis male intellecta fuisse contendo*). SO, G IV, *Epistola 6*, p. 36, l. 17-23. Spinoza, *Correspondencia (Carta 6)*, Trad. A. Domínguez, opus cit., pp. 109-110.

compreender os atributos de Deus e as afecções de Deus e nada mais”⁵⁴⁶. E, de acordo com Gleizer, “as idéias dos *atributos*, sendo as idéias das causas primeiras de todas as coisas, são aquelas que o *T.R.E.* qualifica como absolutamente simples e que exprimem o infinito”⁵⁴⁷. Portanto, o outro daqueles *primeiros elementos* é, naturalmente, o *atributo Extensão*, cuja breve alusão é feita ao ser dito que, em virtude dele, o intelecto “forma a idéia de quantidade absolutamente, sem referência a outros pensamentos”⁵⁴⁸.

Diante disso, para que a mente entenda perfeitamente a Natureza, deve produzir todas as suas idéias a partir daquela que compreende a origem e a fonte de toda a Natureza, a fim de que ela também seja a fonte e origem das outras idéias⁵⁴⁹. Uma vez que esse percurso é realizado pela razão, era preciso que, antes, a mente atingisse a idéia dos atributos infinitos ou — conforme os designa o TIE — dos *primeiros elementos*, para que ela concebesse também a idéia do Ser de que eles são constituintes e não o inverso.

Em outras palavras, não é viável partir da idéia do Ser Perfeitíssimo, como se poderia pensar, à primeira vista, para dela então deduzir diretamente uma coisa singular, porque o que se segue imediatamente da idéia desse Ser é, de maneira necessária, também infinito. “A seguir, para que todas as idéias sejam reduzidas a uma, procuraremos concatená-las e ordená-las de tal modo que nossa mente, quanto possível, refira objetivamente a formalidade da Natureza em sua totalidade e em cada uma de suas partes”⁵⁵⁰. Entretanto, um rápido vislumbre dessa última proposta de redução de todas as idéias a uma poderia levar a pensar, equivocadamente, que seria possível que uma tal redução visasse uma idéia qualquer, já que, nesta etapa, as essências objetivas e as essências formais são ambas inteligíveis.

⁵⁴⁶ (*Ergo intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, & nihil aliud*). SO, G II, E I, P. 30, dem., p. 27, l. 26 ss. Trad. A. Dominguez (2000), p. 62.

⁵⁴⁷ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 123, (grifo meu). *Tratado da Reforma do Entendimento* é uma das possíveis traduções para o título do opúsculo espinosista, donde a sigla TRE, conforme já dissemos.

⁵⁴⁸ (*Nempe quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes*). SO, G II, TIE, § 108 (item II), p. 39, l. 1-3.

⁵⁴⁹ (... *quod, ut mens nostra omnino referat Naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem, & fontem totius Naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum*). SO, G II, TIE, § 42, p. 17, l. 4-7.

⁵⁵⁰ (*Deinde, omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare, & ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam, & quoad ejus partes*). SO, G II, TIE, § 91, p. 34, l. 4-7.

Do fato de que “tanto mais perfeitas são as idéias quanto maior perfeição de algum objeto exprimirem”⁵⁵¹, segue-se que “o conhecimento *reflexivo* da idéia do Ser perfeitíssimo será melhor que o conhecimento reflexivo das outras idéias, isto é, será perfeitíssimo o método que mostre como a mente deve ser dirigida pela *norma* da idéia existente do Ser perfeitíssimo”⁵⁵². Dessas duas últimas teses presentes no TIE, da perfeição entre as idéias e, depois, do método perfeitíssimo, e também daquela terceira tese mencionada, isto é, de que “há entre duas idéias a mesma razão existente entre as essências formais”⁵⁵³, segue-se que, seja o bom método, seja o método perfeitíssimo, na idéia a ser, aqui, considerada está a recusa de Espinosa de que ela pudesse ser a idéia de consciência ou o *cogito*. Aliás, como ressalta Marilena Chaui, “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*”⁵⁵⁴.

Eis, portanto, o núcleo da emenda do intelecto, que consiste em mostrar que existe uma única idéia na qual se conjugam a força⁵⁵⁵ ou o poder⁵⁵⁶, o esforço idêntico ao desejo⁵⁵⁷ apenas da mente⁵⁵⁸ e uma afirmação efetiva pela qual atinge a sua perfeição⁵⁵⁹: a idéia pela qual esse esforço e essa afirmação ocorrem em simultâneo não é senão a idéia do Ser perfeitíssimo, tendo em vista que uma tal idéia contempla tanto os atributos divinos como suas afecções ou modificações.

⁵⁵¹ (*Ideae, quo plus perfectionis alicujus objecti exprimunt, eo perfectiores sunt*). SO, G II, TIE, § 108 (item VIII), p. 39, l. 32-33, (grifo meu).

⁵⁵² (*Inde sequitur, quod cognitio reflexiva, quae est idea Entis perfectissimi, praestantior erit cognitione reflexiva caeterarum idearum; hoc est, perfectissima ea erit Methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit quomodo mens sit dirigenda*). SO, G II, TIE, § 38, p. 16 (grifos meus).

⁵⁵³ (*Porro cum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum*). SO, G II, TIE, § 38, p. 16, l. 4-6.

⁵⁵⁴ Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 574.

⁵⁵⁵ (*Intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia, ex ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulterius investigandi, et sic gradatim pergat, donec sapientiae culmen attingat*). SO, G II, TIE, § 31, p. 14, l. 4-7, (grifos meus).

⁵⁵⁶ (*Ut hoc conferatur cum natura, et potentia*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁵⁵⁷ (*Nostram naturam, quam cupimus perficere, exacte nosse*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

⁵⁵⁸ “Os desejos que resultam da nossa natureza de tal maneira que só podem ser inteligidos por ela mesma são os que se referem à mente”. (*Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possit intelligit, sunt illae, quae ad Mentem referuntur*). SO, G II, E IV, Apêndice, Cap II, p. 222, l. 14-16. Trad. A. Dominguez (2000), p. 233.

⁵⁵⁹ (*Et ex istis facile apparebit summa, ad quam ... potest pervenire, perfectio*). SO, G II, TIE, § 25, p. 12.

É somente a partir desse esforço realizado como afirmação⁵⁶⁰ de uma idéia em sua *formulação máxima*⁵⁶¹, na qual está envolvida a mais alta certeza⁵⁶², que a mente tem também, conforme veremos, uma idéia de si, com a qual pode conceber a explicação de como e por que possui relação com um atributo divino.

A radicalidade envolvida nessa proposta está em identificar a potência da mente com a inteligência e não com a vontade absoluta ou indeterminada, da qual Espinosa dirá “nego absolutamente que necessitemos igual potência de pensar para afirmar que é verdadeiro o que é verdadeiro que para afirmar que é verdadeiro o que é falso. Com efeito, essas duas afirmações, se considerais a mente (*si mentem spectes*), estão entre si na mesma relação que o ser e o não-ser”⁵⁶³. De acordo com Gleizer, “ter uma faculdade absoluta de querer ou não-querer significa ser causa livre, isto é, trazer em si de maneira incondicionada o princípio de sua existência (*ser causa sui*) e de sua ação, em suma, existir e agir pela mesma necessidade de sua natureza. Ora, isso é *incompatível com a natureza modal da mente*”⁵⁶⁴.

§ 3. LÓGICA DO CONCEITO, MATEMÁTICA E ONTOLOGIA

Não obstante, de acordo com Espinosa, é exatamente em função da natureza modal da mente humana que pode haver falsidade em nossas idéias. O filósofo articula lógica e metafísica para explicar como tal idéia surge na mente e impedir que a idéia falsa possua um estatuto ontológico nela mesma — ou seja, que na mente exista uma potência para o falso.

Da consideração da tese que é a súpula da lógica do conceito e que é paradigma das idéias verdadeiras, a saber, (1) “Tudo o que estas contêm de afirmação iguala-se ao

⁵⁶⁰ “Se a natureza da coisa conhecida supõe a existência necessária, é impossível que nos enganemos no referente à sua existência” (*Si natura rei notae supponat existentiam necessariam, impossibile est, ut circa existentiam illius rei fallamur*). SO, G II, TIE, § 67 p. 25, l. 32-33.

⁵⁶¹ (*Quod certitudinem involvat, hoc est, quod sciat res ita esse formaliter, ut in ipso objective continentur*). SO, G II, TIE, § 108 (item I), p. 38, l. 32-33 (grifo meu).

⁵⁶² (*Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudine involvere*). SO, G II, E II, P. 43, esc., p. 80, l. 6-7. Trad. A. Dominguez (2000), p. 110, grifo meu.

⁵⁶³ (*Deinde absolute nego, nos aequali cogitandi potentia indigere ad affirmandum, verum esse id, quod verum est, quam ad affirmandum, verum esse id, quod falsum est. Nam hae duae affirmationes, si mentem spectes, se habent ad invicem, ut ens ad non-ens*). SO, G II, E II, P. 49, esc., p. 91, l. 14-19. Trad. A. Domínguez (2000), opus cit, p. 119.

⁵⁶⁴ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 49, (grifos meus).

conceito delas, sem excedê-lo em nada”⁵⁶⁵, e da tese metafísica que diz que nós apenas (2) “Somos parte de um ser pensante, cujos pensamentos constituem nossa mente, alguns em sua totalidade, outros só em parte”⁵⁶⁶, o filósofo estabelece que a idéia falsa não surge senão (3) “quando afirmamos de alguma coisa algo que não está contido no conceito que dela formamos, o que indica um defeito de nossa percepção, ou seja, que temos pensamentos ou idéias como que mutiladas e truncadas”⁵⁶⁷. Isso comprova que não sendo infinito o nosso intelecto, naturalmente, “é certo, com efeito, que o seu poder não se estende ao infinito”⁵⁶⁸. E, exatamente por esse mesmo motivo, também “é certo que as idéias inadequadas nascem em nós apenas enquanto somos parte de um ser pensante”⁵⁶⁹. Um exemplo acerca disso será fornecido, a seguir, na análise das idéias fictícias, após ser mostrado como formar o conceito de globo ou esfera.

Assim, Espinosa prossegue a exposição da teoria das idéias no TIE, explicando o próprio significado da lógica do conceito, que permeia toda esta obra, permitindo constatar o trabalho crítico que a sua filosofia contempla, apesar de se considerá-la o mais genuíno exemplar do dogmatismo.

Em que pese não apresentarmos uma análise com a mesma estrita seqüência das edições do TIE, pode ser dito, a seguir, que Espinosa, ao examinar a idéia duvidosa, considera que “a dúvida não é mais do que a suspensão da alma ante uma *afirmação* ou uma *negação*, que afirmaria ou negaria, se não surgisse algo cujo desconhecimento faz que o conhecimento dessa coisa deva ser imperfeito”⁵⁷⁰. Em outras palavras, para que haja a suspensão ou hesitação de nosso ímpeto ou ânimo, observa Espinosa, é necessário que se tenha, no mínimo, mais de uma idéia em jogo, uma vez que “a dúvida se deverá, pois, a uma outra idéia”⁵⁷¹. Conforme destaca o filósofo, ainda que, especulativamente,

⁵⁶⁵ (*Quicquid hae affirmationis continent, earum adaequat conceptum, nec ultra se extendit*). SO, G II, TIE, § 72, p. 27, l. 30-31.

⁵⁶⁶ (... *pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum mentem constituunt*). SO, G II, TIE, § 73, p. 28, l. 11-13. Trad. A. Dominguez (1988), p. 106.

⁵⁶⁷ (*Nam cum aliquid de aliqua re affirmamus, quod in conceptu, quem de ea formamus, non continetur, id defectum nostrae perceptionis indicat, sive quod mutilatas quasi, & truncatas habemus cogitationes, sive ideas*). SO, G II, TIE, § 73, p. 28, l. 2-5. Trad. A. Dominguez (1988), p. 106.

⁵⁶⁸ (*Certum enim est hanc ejus potentiam se non extendere in infinitum*). SO, G II, TIE, § 73, p. 28, l. 1. Trad. A. Dominguez (1988), p. 106.

⁵⁶⁹ (... *certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis*). SO, G II, TIE, § 73, p. 28, l. 10-11. Trad. A. Dominguez (1988), p. 106.

⁵⁷⁰ (*Nam dubitatio nihil aliud est, quam suspensio animi circa aliquam affirmationem aut negationem, quam affirmaret aut negaret, nisi occurreret aliquid, quo ignoto cognitio ejus rei debet esse imperfecta*). SO, G II, TIE, § 80, p. 30, (grifos meus).

⁵⁷¹ (*dabitur [dubitatio] per aliam ideam*). SO, G II, TIE, § 78, p. 29 (inciso meu).

fosse possível *isolar* uma idéia, ela não seria em si mesma duvidosa; neste caso, nada poderia dela ser dito, além de se constatar sua presença na mente.

Nessa fase do empreendimento do TIE, na verdade, não é exatamente evitado o embate com o cético, tendo em vista que a própria formulação do problema por Espinosa já elimina o solo mesmo em que o cético opera. O ceticismo “é uma habilidade, ou atitude mental, que opõe aparências a juízos, de qualquer que seja o modo, com o resultado que, devido à equipolência dos objetos e razões opostas, nós somos conduzidos, primeiramente, a um estado de suspensão mental e, depois, a um estado de ‘imperturbabilidade’ ou quietude”⁵⁷². Todavia, menos do que um silêncio diante do ceticismo, o projeto espinosista contém uma resposta aos que duvidam não apenas por duvidar, sejam ou não cétricos⁵⁷³, e que, apesar de ser tão sucinta quanto lacônica, se pode tentar reconstituir sob dois de seus principais aspectos.

No primeiro aspecto, Espinosa analisa, com o enfoque da lógica do conceito, o próprio significado da idéia duvidosa. Assim, o veremos ir à gênese disso que denominam dúvida, atingindo o âmago da questão para constatar o quanto ela resiste à análise lógica conceitual. A seguir, o filósofo trata da questão sob um segundo aspecto, no qual se considera, tradicionalmente, como o próprio terreno da dúvida, a saber, a especulação ou as hipóteses, sendo que ela seria uma etapa incontornável àqueles que quisessem avançar no conhecimento. Espinosa envolverá nisso um dos mais densos recursos da lógica do conceito, qual seja, estabelecer um vínculo entre lógica e matemática, e, assim, o filósofo arremessa o cético à almejada quietude que este busca.

Sob o primeiro aspecto da resposta aos que duvidam, se for admitido, em termos especulativos, que “só existe uma idéia na alma (*anima*), quer seja verdadeira, quer seja falsa, não haverá dúvida, nem certeza alguma”⁵⁷⁴. Menos do que propriamente esperar

⁵⁷² Empiricus, S., Sextus Empiricus in Four Volumes, v. I, *Outlines of Pyrrhonism*, Bury, R. G., (English translation), Massachusetts, London: Harvard University Press-Willian Heinemann LTD., 1976, cap. IV, “O que é ceticismo”, p. 7. Apud Forlin, E., *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, opus cit, pp. 32-33.

⁵⁷³ “Falo da verdadeira dúvida na mente e não da que vemos ocorrer com freqüência, a saber, daquela na qual alguém, ainda que não duvide interiormente, diz com palavras que duvida, com efeito, não pertence ao método corrigir isto”. (*Loquor de vera dubitatione in mente, & non de ea, quam passim videmus contingere, ubi scilicet verbis, quamvis animus non dubitet, dicit quis se dubitare: non est enim Methodi hoc emendare*). SO, G II, TIE, § 77, p. 29, l. 21-24.

⁵⁷⁴ (*si tantum unica sit idea in anima, sive ea sit vera sive falsa, nulla dabitur dubitatio, neque etiam certitude*). SO, G II, TIE, § 78, p. 29. Trad. A. Dominguez (1988), opus cit, p. 108. Obs.: apenas nesse parágrafo, o tradutor Atilano Domínguez não adota, seja pelo motivo que for, a numeração convencional, estabelecida, em 1843, por Carl Hermann Bruder. Por isso, o trecho citado, embora

que alguém consiga *isolar* uma idéia na mente, o procedimento revela-se fecundo só por especular acerca dessa possibilidade⁵⁷⁵.

Em primeiro lugar, o fato a ser ressaltado é que não há na mente a idéia *em si mesma* duvidosa, pois toda idéia, por princípio, é uma ação do espírito humano, na qual se realiza ou uma afirmação ou uma negação. Sobre isso, Espinosa se manterá mesmo inflexível: “nego que um homem nada afirme enquanto percebe”⁵⁷⁶. Mas, em segundo lugar, se fosse mesmo possível, em termos puramente especulativos, *isolar* uma idéia na mente, dela nada poderia ser dito⁵⁷⁷, afirmado ou negado, posto que “também não teria comércio com as outras idéias, isto é, nada poderíamos concluir sobre ela”⁵⁷⁸.

Por um lado, Espinosa estabelece uma primeira equivalência entre idéia e sensação, visto que, nos termos em que essa especulação foi formulada, é possível concluir apenas que “não haverá dúvida, nem certeza alguma, mas simplesmente tal sensação”⁵⁷⁹. Segundo Gleizer, Espinosa utiliza “os termos ‘perceber’ e ‘sentir’ de uma maneira ampla para referir-se às idéias em geral”⁵⁸⁰. Por outro lado, Espinosa leva as últimas conseqüências a análise da proposta de se iniciar uma investigação pela dúvida, estabelecendo a impossibilidade mesma dessa tentativa, já em sua gênese.

Assim, se, em sua *formulação máxima*, uma idéia é idêntica a uma afirmação ou a uma negação que “envolve a mais alta *certeza*”⁵⁸¹, inversamente, em sua *formulação mínima*, é forçoso dizer que ela não envolve mais do que uma simples *sensação*⁵⁸² e não,

corresponda apenas ao parágrafo 78, na tradução de Domínguez começa no anterior, no parágrafo 77 e se estende, depois, pelo seguinte.

⁵⁷⁵ “Cuidaremos de tirar das palavras que com eles trocamos alguma verdade para o nosso assunto” (... *Curabimus, ut ex verbis, quae cum ipsis fecimus, aliquid veri ad nostram rem hauriamus* ...). SO, G II, TIE, § 61, p. 23.

⁵⁷⁶ (...*Sed nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit*). SO, G II, E II, P. 49, esc., p. 90, l. 29-30. Trad. A. Dominguez (2000), p. 119.

⁵⁷⁷ “Agora, no que concerne às idéias, se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra 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 outra”. Descartes, *Meditações* (III, § 7), in: Col. “Os Pensadores”, opus cit., p. 183.

⁵⁷⁸ (...*nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis, id est, nihil de ipsa poterimus concludere*). SO, G II, TIE, § 41, p. 16.

⁵⁷⁹ (...*nulla dabitur dubitatio, neque etiam certitudo : sed tantum talis sensatio*). SO, G II, TIE, § 78, p. 29. Trad. A. Dominguez (1988), opus cit, p. 108.

⁵⁸⁰ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., (nota 21), p. 180.

⁵⁸¹ “Pois ninguém que tem uma idéia verdadeira, ignora que a idéia verdadeira envolve a suma certeza”. (*Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudine involvere*). SO, G II, E II, P. 43, esc., p. 80, l. 6-7. Trad. A. Dominguez (2000), p. 110. Uma tal idéia não será jamais, como aliás nenhuma pode ser, *isolada*, mas terá, sim, *comunicação* com as demais.

⁵⁸² “Pois, que outra coisa é perceber um cavalo alado senão afirmar de um cavalo as asas? Porque, se a mente não percebesse nada apartado do cavalo alado, o contemplaria como presente a ela, e não teria

portanto, a dúvida. No espinosismo, não existe margem conceitual para que, em alguma outra formulação que se tente realizar, se consiga constituir uma idéia em si mesma duvidosa. Conforme Gleizer observa, a dúvida “não é uma atividade da mente, mas uma passividade dessa”⁵⁸³. Eis, por conseguinte, que tudo aquilo que se entende e tudo aquilo que se percebe é imediatamente sentido como afirmado ou negado em simultâneo.

Portanto, aquilo que for descoberto pelo intelecto como conteúdo de uma idéia única, em toda sua plenitude, ou seja, em sua *formulação máxima*, não será submetido a uma suposta faculdade da vontade para que seja avaliado. De um lado, no que se refere à análise da idéia duvidosa, pela identificação da idéia e sensação desaparece a interposição de uma vontade para dar ou não assentimento ao conteúdo presente em uma idéia, de outro, pela consideração apenas da idéia em si mesma, enquanto mera sensação, dissipa-se a própria possibilidade do recurso à dúvida.

No opúsculo, Espinosa sequer confere à dúvida o estatuto de uma idéia em sentido pleno. Gleizer diz, inclusive, que a análise espinosista “mostra sem nenhuma ambigüidade que a dúvida é uma *propriedade relacional* da idéia”⁵⁸⁴. E isso não se presta aqui seja como recurso epistêmico, seja como recurso ontológico, já que Espinosa o esvazia; pois, conforme já vimos na análise dos modos de percepção, a *propriedade* não é o mesmo que a essência particular da coisa⁵⁸⁵. Eis por que, antes de mais nada, é preciso atentar para o fato de que “não se entendem as propriedades enquanto se ignoram suas essências”⁵⁸⁶.

Ora, o que deve ser evidenciado, nesse ponto, é a necessidade de ser observada a ordem na especulação e a comunicação ou comércio que as idéias têm entre si, pois, “ter comunicação com outras coisas é ser produzido por elas ou produzi-las”⁵⁸⁷. Isso também é assinalado por Gleizer quando ele observa que, “se o termo ‘sentir’ pode ser utilizado

motivo algum para duvidar de sua existência nem faculdade alguma de dissentir...”. (*Nam quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare? Si enim Mens praeter equum alatum nihil aliud perciperet, eundem sibi praesentem contemplaretur, nec causam haberet ullam dubitandi de ejusdem existentia, nec ullam dissentiendi facultatem...*). SO, G II, E II, P. 49, esc., p. 90, l. 30-34. Trad. A. Dominguez (2000), p. 119.

⁵⁸³ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 150. Ora, se a mente é passiva, então haveria a presença das idéias imaginativas, que devem ser distinguidas das percepções verdadeiras.

⁵⁸⁴ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 182.

⁵⁸⁵ SO, G II, TIE, § 19, (nota f) p. 10.

⁵⁸⁶ (... *Nimirum, quia proprietates rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur* ...). SO, G II, TIE, § 95, p. 35, l. 6-7.

⁵⁸⁷ (*Commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis, aut alia producere*). SO, G II, TIE, § 41, nota p, p. 16.

(...) para designar as idéias em geral, determinar se se trata de idéias imaginativas ou intelectuais, adequadas ou inadequadas dependerá do contexto no qual o termo aparece⁵⁸⁸. Em outras palavras, ao conferir particular ênfase no contexto, ou seja, na comunicação ou comércio que as idéias necessariamente possuem entre si, Espinosa pode, por isso, advertir “que a dúvida sempre surge quando as coisas são investigadas sem ordem”⁵⁸⁹.

Sob o segundo aspecto da formulação da resposta àqueles que duvidam, há uma imbricação da análise que faz um cotejo com as idéias fictícias, articulando-se, conforme dissemos, a lógica do conceito à matemática.

Nessa fase da resposta àqueles que duvidam, é preciso ter no horizonte a identificação da força (*vis nativa*)⁵⁹⁰ ou *potência*⁵⁹¹ da mente apenas à *inteligência* e não, por conseguinte, à vontade absoluta ou indeterminada⁵⁹² — eliminada pelo autor — nem à imaginação⁵⁹³. De acordo com o TIE, “quanto menos a mente entende e mais coisas percebe, mais tem a potência de fingir, e quanto mais coisas entende, mais diminui aquela potência”⁵⁹⁴.

A “exceção” que é feita acerca da *potência de formar idéias fictícias* diz respeito às hipóteses, das quais não se pode abrir mão para o avanço e ampliação do conhecimento. Entretanto, mesmo concordando plenamente com a idéia de avanço e

⁵⁸⁸ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., (nota 21), p. 180.

⁵⁸⁹ (*Unde colligitur, quod dubitatio semper oritur ex eo, quod res absque ordine investigatur*). SO, G II, TIE, § 80, p. 30.

⁵⁹⁰ (*Intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia, ex ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulterius investigandi, et sic gradatim pergīt, donec sapientiae culmen attingat*). SO, G II, TIE, § 31, p. 14, l. 4-7, (grifos e negrito meus).

⁵⁹¹ “A potência da mente (...) é definida só pela inteligência”. (*Mentis potentia (...) sola intelligentia definitur*). SO, G II, E V, Pref., p. 236, l. 21-22. Trad. A. Dominguez (2000), p. 246. “Pois a excelência das idéias e a potência atual de pensar são estimadas pela excelência do objeto”. (*Nam idearum praestantia, & actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur*). SO, G II, E III, (Affectum Generalis Definitio), p. 160, l. 27-29. Trad. A. Dominguez (2000), p. 180.

⁵⁹² “...Respondo negando que tenhamos uma livre potestade de suspender o juízo. (...) A suspensão do juízo é, portanto, na realidade, uma percepção e não uma vontade livre”. (...*respondeo negando, nos liberam habere potestatem iudicium suspendendi*. (...) *Est igitur iudicii suspensio revera perceptio, & non libera voluntas*). SO, G II, E II, P. 49, esc., p. 90, l. 11-12 e 14-15. Trad. A. Dominguez (2000), p. 118.

⁵⁹³ “E tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento”. Descartes, *Meditações* (II, § 9), in: Col. “Os Pensadores”, opus cit., p. 177. Como se pode constatar pelo que diz Espinosa, o filósofo francês não distingue, suficientemente, intelecto e imaginação.

⁵⁹⁴ (*Quod, quo mens minus intelligit, & tamen plura percipit, eo majorem habeat potentiam fingendi, & quo plura intelligit, eo magis illa potentiam diminuat*). SO, G II, TIE, § 58, p. 22.

ampliação do conhecimento, Espinosa estabelecerá as mais rígidas articulações quanto a esse ponto, justamente em virtude do vínculo que ele fará entre a matemática e a lógica do conceito. Para ele, em si mesma, e por princípio, a “ficção não pode ser simples, mas sim feita da composição de diversas idéias”⁵⁹⁵. E, para que só a potência da mente possa ser envolvida na formulação de uma hipótese, é preciso que se observe que, nessa situação, a rigor, “não existe, pois, nenhuma ficção, mas verdadeiras e meras asserções”⁵⁹⁶. Isso é assim estabelecido pelo filósofo, porque ele fará da potência da mente o equivalente do inteligir, procurando comprová-lo matematicamente, e ele só pode fazê-lo pelo completo afastamento da imaginação.

Na verificação desta proposta, o autor sugere que se coloque, pois, ante “os olhos da mente”⁵⁹⁷ alguma idéia “cujo objeto sabemos com toda certeza que depende da força de nosso pensamento, não tendo nenhum objeto na Natureza, visto que numa idéia assim, como já dissemos, mais facilmente poderemos investigar o que queremos”⁵⁹⁸.

No intuito de esclarecer, por meio de um exemplo ilustrativo, o quão fecunda deve ser uma formulação hipotética ou fictícia só pela potência da mente, Espinosa diz que “para formar o conceito de globo, finjo deliberadamente uma causa, a saber, o semicírculo que gira ao redor do centro, e dessa rotação como que se origina o globo”⁵⁹⁹. Uma vez que essa proposta se apresenta em um ambiente no qual é ensejado o caráter de extrema concisão da lógica do conceito, não é apreciado como virtude o empenho de conseguir colocar tudo em dúvida, nem o tempo dispendido em uma tarefa desse tipo. Em

⁵⁹⁵ (*fictio non possit esse simplex; sed quod fiat ex compositione diversarum idearum*). SO, G II, TIE, § 64, p. 24.

⁵⁹⁶ (*Nulla igitur datur hic fictio, sed verae, ac merae assertiones*). SO, G II, TIE, § 57, p. 22. Em nota (Y) a esse mesmo parágrafo, Espinosa acrescenta que “entenda-se o mesmo acerca das hipóteses que se fazem para explicar certos movimentos, que concordam com os fenômenos celestes...”. (*Idem etiam de hypothesibus intelligendum, quae fiunt ad certos motus explicandum, qui conveniunt cum caelorum phaenomenis...*).

⁵⁹⁷ “Efetivamente, os olhos da mente, com os quais ela vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações”. (*Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes*). SO, G II, E V, P. 23, esc., p. 252, l. 6-7. Trad. A. Domínguez (2000), p. 258.

⁵⁹⁸ (*Hoc igitur ut investigetur, ideam aliquam (...) ob oculos ponamus, cujus objectum maxime certo scimus a vi nostra cogitandi pendere, nec objectum aliquod in Natura habere: in tali enim idea, ut ex jam dictis patet, facilius id, quod volumus, investigare poterimus*). SO, G II, TIE, § 72, p. 27.

⁵⁹⁹ (*Ex. gr. ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari, & ex rotatione globum quasi oriri*). SO, G II, TIE, § 72, p. 27.

um rumo bem diferente, julga-se que é preciso, o quanto antes, “constituir uma ordem, a fim de não nos cansarmos com inutilidades”⁶⁰⁰.

Nesse sentido, ao se dispor a investigar, já no início deve-se enfatizar que, se a mente conceber uma “idéia de algo simplicíssimo, ela não deixará de ser senão clara e distinta, pois essa coisa não aparece parcialmente, mas deverá manifestar-se toda inteira ou nada”⁶⁰¹. É por essa razão que, mesmo se uma coisa é composta, desde que a potência da mente volte toda a sua atenção às partes simplicíssimas, não perderá tempo durante a especulação com nenhuma idéia fictícia, posto que *só conseguirá entender* seus componentes simplicíssimos. No que concerne às idéias simplicíssimas, claras e distintas, Espinosa declara que “não podemos fingir, a partir delas, nenhuma ação que não seja verdadeira”⁶⁰².

Com efeito, se estiver atenta às idéias simplicíssimas, a mente é coagida não só a constatar a *ordem* que intrinsecamente possuem e *transmitem* à investigação, mas também, “de modo simultâneo, a contemplar como e por que isso se faz”⁶⁰³. Eis por que a maneira pela qual a mente deve construir o conceito do globo expressa só a potência do intelecto, sendo que, conseqüentemente, essa idéia é verdadeira. E, “ainda que saibamos jamais ter assim surgido um globo na Natureza, esta percepção é, contudo, verdadeira e o modo mais fácil de formar o conceito de globo”⁶⁰⁴.

Já que acabamos de ver como produzir um conceito verdadeiro, torna-se mais fácil explicar o que seria não produzi-lo assim. Na medida em que, na parte da análise precedente, acerca da idéia falsa, foi considerado que a mente humana comete um ato que envolve a falsidade, ao fazer uma afirmação de algo que está ou não contido no conceito de uma coisa, agora, surge a ocasião de expor disso um exemplo.

Segundo Espinosa, “verificamos, com efeito, que o movimento do semicírculo é falso desde que se encontra isolado na mente, mas é verdadeiro se se junta ao conceito de

⁶⁰⁰ (1) *Ordinem constituere, ne inutilibus defatigemur*. TIE, § 49, p. 19. (2) *Et quo melius ordinem Naturae intelligit, eo facilius potest se ab inutilibus cohibere*. TIE, § 40, p. 16. (3) *Et etiam faciendo, ne mens inutilibus defatigetur*. TIE, § 37, p. 15.

⁶⁰¹ (*Quod si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara, & distincta poteri esse: Nam res illa non ex parte, sed tota, aut nihil ejus innotescere debet*). SO, G II, TIE, § 63, p. 24, l. 20-22.

⁶⁰² (*nec ex ipsis ullas actiones, quae verae non sunt, nos posse fingere*). SO, G II, TIE, § 65, p. 25.

⁶⁰³ (*Nam simul cogemur contemplari, quomodo, & cur tale quid fiat*). SO, G II, TIE, § 65, p. 25.

⁶⁰⁴ (*Haec sane idea vera est, & quamvis sciamus nullum in Natura globum sic unquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio, & facilimus modus formandi globi conceptum*). SO, G II, TIE, § 72, p. 27.

globo ou ao conceito de alguma causa que determina esse movimento”⁶⁰⁵. Em outras palavras, uma idéia nela mesma considerada não será falsa, o que pode ser falso é o que está sob nosso poder realizar, ou seja, afirmar ou negar, conectar ou desligar, tirar ou não uma conclusão etc. Isoladamente, porém, as idéias não são em si mesmas falsas. Espinosa ainda recomenda:

note-se aqui que essa percepção afirma a rotação do semicírculo, afirmação que seria falsa se não se juntasse com o conceito de globo ou da causa que determina tal movimento, isto é, seria falsa separadamente, se essa afirmação fosse isolada. De fato, então a mente tenderia apenas a afirmar o movimento do semicírculo, o que nem estaria contido no conceito de semicírculo, nem nasceria do conceito da causa que determina o movimento⁶⁰⁶.

O que se evidencia, prioritariamente, desse segundo aspecto da resposta aos que duvidam, é que *são as próprias idéias que possuem e fornecem a ordem* à investigação, além, é claro, de que o filósofo identifica a potência da mente ao inteligir e não ao imaginar. É por sua própria força (*vis nativa*)⁶⁰⁷ ou *potência*⁶⁰⁸ que a mente, apenas pela *inteligência*, é a causa eficiente imanente da idéia de globo ou círculo. Decifra-se, portanto, conforme vimos, o significado da ordem que naturalmente temos⁶⁰⁹, pois, se nada externo ao pensamento pode determiná-lo⁶¹⁰, logo, *a ordem deve ser imanente às idéias*.

⁶⁰⁵ (*Motum enim semicirculi falsum esse vidimus, ubi nudus in mente est; eum ipsum autem verum, si conceptui globi jungatur, vel conceptui alicujus causae talem motum determinantis*). SO, G II, TIE, § 73, p. 28, l. 5-8.

⁶⁰⁶ (*Jam notandum hanc perceptionem affirmare semicirculum rotari, quae affirmatio falsa esset, si non esset juncta conceptui globi, vel causae talem motum determinantis, sive absolute, si haec affirmatio nuda esset. Nam tum mens tantum tenderet ad affirmandum solum semicirculi motum, qui nec in semicirculi conceptu continetur, nec ex conceptu causae motum determinantis oritur*). SO, G II, TIE, § 72, p. 27, l. 20-25.

⁶⁰⁷ (*Intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia, ex ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulterius investigandi, et sic gradatim pergat, donec sapientiae culmen attingat*). SO, G II, TIE, § 31, p. 14, l. 4-7, (grifos e negrito meus).

⁶⁰⁸ “A potência da mente (...) é definida só pela inteligência”. (*Mentis potentia (...) sola intelligentia definitur*). SO, G II, E V, Pref., p. 236, l. 21-22. Trad. A. Dominguez (2000), p. 246. “Pois a excelência das idéias e a potência atual de pensar são estimadas pela excelência do objeto”. (*Nam idearum praestantia, & actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur*). SO, G II, E III, Affectum Generalis Definitio, p. 160, l. 27-29. Trad. A. Dominguez (2000), p. 180.

⁶⁰⁹ (*ordo quem naturaliter habemus*). SO, G II, TIE, § 18, p. 10.

⁶¹⁰ “a forma do pensamento verdadeiro deve achar-se no próprio pensamento, sem relação com nada de outro, *nem admite o objeto como causa*, mas deve depender da própria potência e natureza do intelecto” (*Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia, et natura pendere debet*). SO, G II, TIE, § 71, p. 26, l. 35, p. 27, l. 1-3. Trad. A. Dominguez (1988), pp. 104-5. (grifos meus).

§ 4. NARRAÇÕES DA NATUREZA, A NORMA DA VERDADE E A IDÉIA DE SI

Na fase anterior, enquanto analisava as idéias fictícias, Espinosa articulou a lógica do conceito à matemática, não deixando margem ao erro e à imaginação. Agora, ele prossegue, articulando a lógica do conceito à ontologia e à matemática para examinar a próxima idéia.

Assim, é dito que “essa parte do método será perfeitíssima quando a mente fixar sua atenção no conhecimento do Ser Perfeitíssimo, ou refletir sobre o mesmo conhecimento”⁶¹¹. Isso se deve ao fato de que, ao atingir a idéia desse Ser, em simultâneo, inteligimos “o que é a idéia verdadeira, distinguindo-a das outras percepções e investigando a natureza dela, para daí conhecer a *nossa potência de inteligir* e coibir nossa mente de tal maneira que, *segundo esta norma*, entenda tudo o que deve ser inteligido, dando, como meios auxiliares, regras certas”⁶¹².

Embora o método nada mais seja do que reflexão acerca desse Ser Perfeitíssimo, nesse ponto, vale reafirmar o que dissemos, ou seja, que estamos em uma via na qual ocorre a imbricação entre epistemologia e ontologia. E, se a mente constrói a idéia verdadeira de um círculo por sua própria força, sendo disso a causa eficiente imanente, essa é uma prova que, nela mesma considerada, consiste em mostrar que a força (*vis nativa*) da mente é capaz de conhecer verdadeiramente as causas de suas idéias inatas. Marilena Chaui ressalta que “matematicamente demonstrado significa, para Espinosa, um conhecimento demonstrado *a priori*, isto é, da causa para o efeito, aquela entendida como causa eficiente interna produtora necessária deste, responsável pela essência ou natureza do efeito e por todas as suas propriedades; por conseguinte, um saber em que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”⁶¹³.

Noutras palavras, a mente possui uma idéia inata do círculo, mas se ela tratar dessa idéia pelos recursos imaginativos, não fará o esforço que lhe é próprio para ser causa adequada desse conceito matemático, ou tomará como a *causa* do círculo uma

⁶¹¹ (... *Inde constat, hanc Methodi partem eo perfectiorem fore, quo mens plura intelligit, & tum fore perfectissimam, cum mens ad cognitionem Entis perfectissimi attendit, sive reflectit*). SO, G II, TIE, § 39, p. 16, l. 18-21.

⁶¹² (*Methodus ... est intelligere, quid sit vera idea, eam a caeteris perceptionibus distinguendo, ejusque naturam investigando, ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus, & mentem ita cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat, quae sunt intelligenda; tradendo, tanquam auxilia, certas regulas ...*). SO, G II, TIE, § 37, p. 15, l. 22-29 (grifos meus).

⁶¹³ Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 618.

propriedade sem perceber que está fazendo isso. Note-se que, nesse caso, a mente não seria ativa. Gleizer aponta que “do bom método ao método perfeitíssimo há progressão quantitativa e aperfeiçoamento qualitativo do conhecimento reflexivo, progressão que é diretamente proporcional àquela do saber (a mente se conhece *tanto mais* quanto *mais* coisas ela conhece), perfeição que é função da perfeição do seu objeto (a mente se conhece *tanto mais perfeitamente* quanto *mais perfeitas* forem as idéias sobre as quais ela reflete)⁶¹⁴.”

A Razão, portanto, só pode chegar à reflexão acerca do Ser Perfeitíssimo quando, dentre as demais idéias, perceber clara e distintamente, como essências objetivas inscritas no intelecto, os *primeiros elementos*, ou seja, as essências formais ou os atributos infinitos Pensamento e Extensão. Essa etapa meditativa revela a plena harmonia existente entre Razão e intelecto: as idéias ou essências objetivas dos primeiros elementos, intuídas pelo intelecto, devem ser distinguidas das demais pelo trabalho prévio da Razão.

A seqüência do percurso racional leva à constatação de que as idéias de tais atributos, que o intelecto forma absolutamente⁶¹⁵ e que exprimem a infinidade⁶¹⁶, devem referir-se aos elementos constituintes de alguma coisa, ou seja, de algo que, por ser assim constituído, necessariamente é um Ser Perfeitíssimo.

Este Ser, por sua vez, também deve ser em si mesmo infinito, já que consta de infinitos atributos. Por conseguinte, ele, forçosamente, não deve necessitar de outra coisa senão de si mesmo para existir, ou não seria infinito. Aliás, conforme Espinosa mostra por uma redução ao absurdo, “se esse ser não existisse, nunca poderia ser produzido e, portanto, a mente poderia entender mais coisas do que a Natureza apresenta”⁶¹⁷.

Eis por que a Razão postula, no que concerne a isso, que, se uma tal “coisa existe em si, ou como vulgarmente se diz, é causa de si (*causa sui*), deverá ser inteligida só por sua essência”⁶¹⁸. De outra maneira, se fosse causado por outro, seria logicamente impossível a esse ser não apenas ter a existência necessária, mas também ser infinito.

⁶¹⁴ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 177.

⁶¹⁵ (*Quod quaedam percipiat, sive quasdam format ideas absolute*). SO, G II, TIE, § 108 (item II), pp. 38-39, l. 34 ss (grifo meu).

⁶¹⁶ (*Quas absolute format, infinitatem exprimunt*). SO, G II, TIE, § 108 (item III), p. 39, l. 4, (grifo meu).

⁶¹⁷ (*Si enim tale ens non existere, nunquam posset produci; adeoque mens plus posset intelligere, quam Natura praestare, quod ... falsum esse*). SO, G II, TIE, § 76, (nota ‘a’), p. 29.

⁶¹⁸ (*Si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debet intelligi*). SO, G II, TIE, § 92, p. 34, l. 10-12 (grifos meus).

Além disso, se a mente estivesse pensando no conceito de *causa sui* sem concebê-lo como infinito nem tendo existência necessária, não se trataria, pois, de uma verdade eterna, porque ela estaria formulando um conceito contendo equívocos em suas principais notas características. Gleizer adverte que “só uma afirmação conectada com o sistema de razões que a justifique pode ser verdadeira”⁶¹⁹.

Em que pese parecer que Espinosa possui aqui, no TIE, uma formulação imperfeita da noção de *causa sui*, isso precisa ser cotejado com o que é expressamente antecipado pelo filósofo mediante uma ressalva: “Falo da afirmação do intelecto, pouco cuidando da verbal”⁶²⁰. No prosseguimento, ele diz que, acerca disso, talvez possa exprimir-se, às vezes, negativamente, “conquanto seja inteligido de modo afirmativo”⁶²¹.

Julgamos que essa ressalva não é gratuita, pois já havia sido estipulado, como uma regra primeira, falar ao alcance vulgar⁶²², ao que, posteriormente, se acrescentou que “as palavras são parte da imaginação, isto é, fingimos muitos conceitos na medida em que, vagamente, por alguma disposição do corpo, são compostos na memória”⁶²³. Mas, uma consumação do afastamento de ambos, imaginação e corpo, do projeto da emenda, fora realizada com a sentença: “não há nenhuma memória nem esquecimento no intelecto *em si considerado*”⁶²⁴.

Isso posto, poderia ser dito, inclusive, que o filósofo fizera até mesmo um arremate acerca desse ponto, concluindo que as palavras “são formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão vulgar, de modo que não são senão sinais das coisas como se acham na imaginação, mas não como estão no intelecto”⁶²⁵. Para comprovar que o senso comum assim age e, ao mesmo tempo, mostrando que o intelecto já faz parte, de alguma maneira, da vida comum das pessoas em geral, bastaria constatá-lo “pelo fato de que a

⁶¹⁹ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 83.

⁶²⁰ (*Loquor de affirmatione intellectiva, parum curando verbalem ...*). SO, G II, TIE, § 96, p. 35, l. 25-26.

⁶²¹ (*... quae propter verborum penuriam poterit fortasse aliquando negative exprimi, quamvis affirmative intelligatur*). SO, G II, TIE, § 96, p. 35, l. 26-27.

⁶²² (*Ad captum vulgi loqui*). SO, G II, TIE, § 17, p. 9.

⁶²³ (*Deinde cum verba sint pars imaginationis, hoc est, quod, prout vage ex aliqua dispositione corporis componuntur in memoria, multos conceptus fingamus*). SO, G II, TIE, § 88, p. 33, l. 8-10.

⁶²⁴ (*Et circa intellectum in se spectatum nullam dari memoriam, neque oblivionem*). TIE, § 82, p. 31, l. 19 (grifos meus).

⁶²⁵ (*Adde quod sint constituta ad libitum, & captum vulgi; adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu*). SO, G II, TIE, § 89, p. 33, l. 12-15.

todas as coisas que estão apenas no intelecto, e não na imaginação, puseram muitas vezes nomes negativos, como sejam incorpóreo, infinito etc.”⁶²⁶.

No que diz respeito ao conceito de *causa sui*, Espinosa julga que, caso as pessoas comuns dele se ocupassem, talvez não agissem de maneira diferente, pois, “também muitas coisas que são realmente afirmativas exprimem negativamente, e vice-versa, como são incriado, independente, infinito, imortal etc.”⁶²⁷. Considerando-se que é o próprio Espinosa que estabelece essa crítica, parece tão legítimo quanto plausível assumir que tenha levado tudo isso em conta quando se referiu aos *requisitos da definição*⁶²⁸, certamente de *causa sui*, designando-a como *rei increatae*⁶²⁹. Poderíamos, assim, supor que ele estaria pensando na compreensão que em geral disso se faz, sem precisarmos necessariamente assumir que ele próprio partilhava da mesma compreensão vulgar.

Fundados nisso, podemos prosseguir sem exigir nada mais do texto além daquilo com que o autor se compromete. Por que se pode pensar que há uma imperfeição na formulação e por que ela é apenas aparente?. Tendo no horizonte as críticas de Espinosa com relação às palavras, e reiterando a ênfase nas suas próprias observações, a saber, “falo da afirmação do intelecto, pouco cuidando da verbal”⁶³⁰, sendo que, acerca disso, ele talvez possa exprimir-se, às vezes, negativamente, “conquanto seja inteligido de modo afirmativo”⁶³¹, tentemos reconstituir, pois, as notas características desse conceito central. E eis que a formulação do conceito de *causa sui* poderia, assim, ser considerada a partir das seguintes teses do TIE:

- (1) Se “é causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência”⁶³²,
- (2) “Não se exija nada mais que seu próprio ser para sua explicação”⁶³³,

⁶²⁶ (... *quod clare patet ex eo, quod omnibus iis, quae tantum sunt in intellectu, & non in imaginatione, nomina imposuerunt saepe negativa, uti sunt, incorporeum, infinitum, &c.*). SO, G II, TIE, § 89, p. 33, l. 15-17.

⁶²⁷ (... & *etiam multa, quae sunt revera affirmativa, negative exprimunt, & contra, uti sunt increatum, independens, infinitum, immortale, &c.*). SO, G II, TIE, § 89, p. 33, l. 18-20.

⁶²⁸ (*Definitionis ... requisita*). SO, G II, TIE, § 97, p. 35, l. 28.

⁶²⁹ “Coisa incriada”. (... *rei increatae* ...). SO, G II, TIE, § 97, p. 35, l. 28.

⁶³⁰ (*Loquor de affirmatione intellectiva, parum curando verbalem* ...). SO, G II, TIE, § 96, p. 35, l. 25-26.

⁶³¹ (... *quae propter verborum penuriam poterit fortasse aliquando negative exprimi, quamvis affirmative intelligatur*). SO, G II, TIE, § 96, p. 35, l. 26-27.

⁶³² (*Si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debet intelligi*). SO, G II, TIE, § 92, p. 34, l. 10-12 (grifos meus).

⁶³³ (*nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem*). SO, G II, TIE, § 97, p. 35, l. 29-30.

- (3) “Este ser é único, infinito, quer dizer, todo o ser, e fora dele não há ser algum”⁶³⁴,
- (4) “Se esse ser não existisse, nunca poderia ser produzido e, portanto, a mente poderia inteligir mais coisas do que a Natureza apresenta”⁶³⁵,
- (5) Ora, “nada na Natureza pode existir que se oponha a suas leis, mas tudo acontece conforme suas leis certas, de modo a produzir por leis certas seus efeitos certos com uma concatenação inquebrantável”⁶³⁶,
- (6) “segue-se daí que a mente, desde que conceba verdadeiramente a coisa, continuará a formar objetivamente os mesmos efeitos”⁶³⁷.

Com base nessas teses, devemos conseguir extrair, ao menos, a *norma* para que a mente “entenda tudo o que deve ser inteligido”⁶³⁸, pois esse foi, de fato, o compromisso do autor. As indicações do TIE mostram que se esse ser é *causa sui* (cláusula 1), não pode ser determinado por nada diferente de si mesmo a existir, uma vez que sua essência e infinitude abrangem toda a Natureza (cláusulas 2 e 3). Também é indicado que nada na Natureza ou nesse Ser pode existir que se oponha às suas leis inquebrantáveis (cláusula 5), permitindo concluir que tais leis lhe são imanentes, pois fora dele não há ser algum (cláusula 3). Nesse sentido, ele só pode ser produzido pela necessidade de suas próprias leis, tendo em vista que nada lhe escapa, resiste ou se opõe às suas leis (cláusula 5). Por conseguinte, ele tudo determina, mas não é determinado senão pela necessidade de suas próprias leis (cláusula 5). Numa palavra, a única norma que a idéia desse Ser contém não é senão a da *causalidade eficiente imanente* (cláusulas 3, 5 e 6). E, da mesma maneira, por essa norma, nenhum objeto exterior pode determinar a mente a pensar, sendo que,

⁶³⁴ (*Est nimirum hoc ens, unicum, infinitum, hoc est, est omne esse, & praeter quod nullum datur esse*). SO, G II, TIE, § 76, p. 29. l. 17-19.

⁶³⁵ (*Si enim tale ens non existere, nunquam posset produci; adeoque mens plus posset intelligere, quam Natura praestare quod ... falsum esse constitit*). SO, G II, TIE, § 76, (nota ‘a’), p. 29.

⁶³⁶ (*In Natura nihil possit dari, quod ejus leges oppugnet; sed cum omnia secundum certas ejus leges fiant, ut certos, certis legibus, suos producant effectus irrefragabili concatenatione*). SO, G II, TIE, § 61 (nota ‘a’), p. 23. (Na Edição de Koyré, consta: “...sed sum omnia...”)

⁶³⁷ (*Hinc sequitur, quod anima, ubi rem vere concipit, perget objective eosdem effectus formare*). SO, G II, TIE, § 61 (nota ‘a’), p. 23.

⁶³⁸ (*Methodus ... est intelligere, quid sit vera idea, eam a caeteris perceptionibus distinguendo, ejusque naturam investigando, ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus, & mentem ita cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat, quae sunt intelligenda; tradendo, tanquam auxilia, certas regulas ...*). SO, G II, TIE, § 37, p. 15, l. 22-29 (grifos meus).

além de si mesmo, “nossos pensamentos não podem ser determinados por nenhum outro fundamento”⁶³⁹.

Observe-se que “nenhum outro fundamento” incide sobre a “norma” a qual esse ser que é causa de si fornece à mente, e não, portanto, sobre a causalidade da mente, pois, nesse caso, ela também seria causa de si, o que é absurdo, uma vez que já foi estabelecido que “somos parte de um ser pensante”⁶⁴⁰.

Com efeito, Espinosa deve dizer que “a definição do intelecto será notória por si, desde que prestemos atenção a suas propriedades inteligidas por nós clara e distintamente”⁶⁴¹. O que o filósofo estabelece é, antes, que se procure produzir os conceitos intelectuais de maneira correlata a que deve ser feita com a própria noção de *causa sui*, que segue como única *norma* a causalidade eficiente imanente. O intelecto também deve ser de suas idéias causalidade eficiente imanente, e não os objetos externos ao pensamento, pois, se isso acontecer, será a imaginação que estará realizando as conexões entre as idéias que a mente formar.

Evidentemente, durante o empreendimento do TIE, a razão não está fora do reto caminho e não julga que o intelecto possa ser causa de si, apenas por aqui não se buscar, fora do ambiente das idéias, uma causa para que ele seja o que é. Todavia, a idéia de causa está densamente articulada à norma que o intelecto indica à razão, pois, da mesma maneira que a matemática é paradigma das idéias verdadeiras, a noção de causa *sui* é norma ou paradigma da ação da mente. Aliás, tanto o intelecto não realiza incólume seu labor de intuição das verdades eternas — já que nisso está envolvido sua força (*vis nativa*) — como a razão deve trilhar não apenas a via-crúcis das propriedades, mas também estruturar a ordem e a conexão das idéias inteligíveis claras e distintas, que não são na mente outra coisa senão as imanentes “narrações da Natureza”⁶⁴².

⁶³⁹ (*Nam ex nullo alio fundamento cogitationes nostrae terminari queunt*). TIE, § 104, p. 38. Trad. A. Dominguez (1988), p. 120.

⁶⁴⁰ (... *pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum mentem constituunt*). SO, G II, TIE, § 73, p. 28, l. 11-13. Trad. A. Dominguez (1988), p. 106.

⁶⁴¹ (*Ergo definitio intellectus per se innotescet, si ad ejus proprietates, quas clare, & distincte intelligimus, attendamus*). SO, G II, TIE, § 107, p. 38, l. 25-27.

⁶⁴² “As idéias são apenas as narrações da Natureza na mente”. (*Ideae enim nihil aliud sunt, quam narrationes sive historiae naturae mentales*). SO, G I, CM (Parte I, Cap. VI), p. 246, l. 30-32. Trad. A. Dominguez (1988), p. 245.

E se essa via só pode ser percorrida, como diz Espinosa, pelos maximamente precavidos⁶⁴³, ela não irá concluir estouvadamente que a mente é causa de si, pois isso seria o equivalente mesmo daqueles erros magnos que cometem “os que não distinguem cuidadosamente a imaginação e a intelecção”⁶⁴⁴. Caso a mente fosse causa de si, não haveria nenhuma necessidade de empreender qualquer investigação, pois ela seria infinita e conheceria a realidade inteira intuitivamente, sob o aspecto de eternidade, portanto. A Razão só chegaria a pensar que a mente é causa de si se tivesse sido malfadada, de modo portentoso, em sua tarefa de manter suficientemente distante as investidas da imaginação contumaz, enquanto durarem essas meditações.

Eis, pois, que também essa etapa do trabalho meditativo comprova a harmonia existente entre razão e intelecto, na descoberta da *norma* do agir ou pensar, pela idéia da causalidade eficiente imanente, com a consideração matemática do conceito de causa *sui*. Com efeito, se, antes, pela matemática se descobriu *como* agir, quando a mente construiu o conceito de círculo, agora, ressalta-se *por que* agir assim, não sendo permitido que a imaginação se imiscua, obscurecendo e confundindo a ordem investigativa. Se a imaginação penetrar na ordem investigativa, ela tenta fazer parecer ao intelecto que ele se encontra no dilema de decidir ou se é causa de si, ou se é determinado pela vontade livre.

Nesse sentido, o TIE ainda complementa que tanto o intelecto como todas “as coisas singulares e mutáveis dependem tão íntima e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas”⁶⁴⁵. Essa passagem será investida do formato da definição 5, na *Ética* I, na qual o *modo* é definido como “as afecções da substância, ou seja, aquilo que existe em outro (*in alio*), por meio do qual também é concebido”⁶⁴⁶. Os dois tratamentos, tanto o da *Ética* como o do TIE, revelam

⁶⁴³ Note-se que Espinosa já havia observado que “tal conclusão, ainda que certa, não é bastante segura, a não ser para os muitíssimos precavidos” (*Talis conclusio, quamvis certa sit, non tamen satis tuta est, nisi maxime caventibus*). SO, G II, TIE, § 21, (nota h), p. 11 (grifos meus).

⁶⁴⁴ (*Ex quo etiam constat, quam facile ii in magnos errores possunt delabi, qui non accurate distinxerunt inter imaginationem, & intellectionem*). TIE, § 87, p. 32-33, l. 35 ss.

⁶⁴⁵ (... *Imo haec mutabilia singularia adeo intime, atque essentialiter (uc sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse, nem concipi possint*). SO, G II, TIE, § 101, p. 37, l. 3-5 (grifos meus).

⁶⁴⁶ (*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*). SO, G II, E I, def. 5, p.1. Trad. A. Dominguez (2000), p. 39. “Eis por que o atributo não é efeito da substância, enquanto o modo, afecção dela, é efeito de um atributo e, desde que se conheça o que é um atributo, também se conhecerá que é *essentia actuosa* ou *causa essendi et fiendi*, e não um predicado de uma substância”. Chauí, M., *A nervura do real*, opus cit, p. 883.

que Espinosa não concebe a mente como substância, mas como algo que é parte⁶⁴⁷ de um Ser pensante e que depende das coisas fixas (TIE) de tal maneira que, sem elas, não pode existir nem ser concebido.

A inovação conceitual se faz presente no estatuto diferenciado conferido às coisas singulares e mutáveis: Espinosa pretende evitar, de uma só vez, não apenas que possam ser tomados como *substâncias*, mas também que sejam considerados *acidentes* da substância ou dos atributos. Tal como Guérout observa, “as coisas finitas estão em Deus (*ut in alio*) enquanto são essências finitas, mas Deus está nas coisas finitas enquanto são infinitas em relação à causa”⁶⁴⁸. Eis o que significa a imanência de Deus ao universo inteiro. Não se trata, portanto, de pensar que todas as coisas possuem identidade com a divindade, o que seria um engano portentoso, mas sim de que as coisas são divinas pela causalidade eficiente imanente a tudo que existe e não poderia existir apenas por si mesmo, sem o concurso, ou melhor, a atuação divina.

Essas coisas fixas, conforme vimos, são os atributos infinitos Pensamento e Extensão, sendo que o filósofo determina que a mente disso depende, pois é óbvio que não a concebe podendo existir apenas por si mesma.

Note-se, inclusive, que Espinosa designa as coisas fixas ou os atributos eternos e infinitos já no plural no TIE, porque, sob hipótese alguma, concebe ele a mente com existência real sem a simultânea existência real do corpo. Uma vez que os atributos Pensamento e Extensão são constituintes de um Ser que é *causa sui* e que, além de infinito, possui existência necessária ou eterna, segue-se que seus atributos e suas modificações (inscritos como idéias inatas na mente humana) devem igualmente ser infinitos e eternos⁶⁴⁹, possuindo a mesma existência necessária que ele. Não obstante, o próprio Espinosa confere um tratamento peculiar e bastante particularizado ao intelecto no TIE e antecipa as objeções quanto a isso, dizendo “ninguém se admire de que ainda não provei existir um corpo e *outras coisas necessárias*”⁶⁵⁰. Gleizer ainda observa que,

⁶⁴⁷ (... *pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum mentem constituunt*). SO, G II, TIE, § 73, p. 28, l. 11-13. Trad. A. Dominguez (1988), p. 106.

⁶⁴⁸ Guérout, M., *Spinoza I – Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 252.

⁶⁴⁹ “O intelecto em ato, finito ou infinito, deve compreender os atributos de Deus e as afecções de Deus e nada mais”. (*Ergo intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, & nihil aliud*). SO, G II, E I, P. 30, dem., p. 27, l. 26 ss. Trad. A. Dominguez (2000), p. 62.

⁶⁵⁰ (*Quare etiam nemo miretur, me hic nondum probare, dari corpus, & alia necessaria*). TIE, § 84, p. 32, l. 14-15 (grifos meus).

Para Espinosa, portanto, o contraste entre existência eterna e existência temporal não é um contraste entre existência possível e existência atual, mas entre dois tipos diferentes de existência atual. As essências das coisas singulares, sendo realidades atuais, têm uma existência eterna que não se confunde nem com as idéias presentes na idéia de Deus (intelecto infinito), nem com a existência na duração dos modos de que são essências. Assim, parece legítimo afirmar que não há, segundo Espinosa, idéia verdadeira que não concorde com um objeto que tenha uma existência atual, seja essa existência temporal ou eterna. Toda idéia verdadeira atinge algo de atual⁶⁵¹.

Na medida em que o método é o conhecimento reflexivo, então o “fundamento que deve dirigir nossos pensamentos não pode ser nenhum outro senão o *conhecimento* daquilo que constitui a *forma* da verdade”⁶⁵². Note-se que, conforme ressalta Marilena Chaui, a maneira pela qual Espinosa se refere a essa designada *forma*, “significa que nenhum ente é *fundamentum* e que um ente não é nem pode ser um fundamento, porque este é sempre um princípio do conhecimento e de uma atividade; é a razão suficiente do conhecido e da ação”⁶⁵³. Em outras palavras, em si mesma, “a verdade e a essência formal das coisas é tal, justamente, porque existe objetivamente como tal no intelecto de Deus”⁶⁵⁴.

A razão pela qual é impossível que o intelecto humano se engane com relação às idéias ou essências objetivas que possui deve-se ao fato de que tudo o que nele estiver só existe como tal porque há disso tudo uma idéia ou essência formal no intelecto divino. O significado da afirmação do Axioma 6 da *Ética* I, de que “a idéia verdadeira deve convir com o seu ideado”⁶⁵⁵, parece-nos concernente ao fato de que, em um âmbito puramente ontológico, na idéia verdadeira nela mesma considerada, a essência objetiva não existe em separado da essência formal. Assim, estaria assegurada a verdade, em definitivo, no plano ontológico, pois, no espinosismo, não faz sentido dizer que Deus muda de idéia.

⁶⁵¹ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 80.

⁶⁵² (*Deinde quia Methodus est ipsa cognitio reflexiva, hoc fundamentum, quod nostras cogitationes dirigere debet, nullum aliud potest esse, quam cognitio ejus, quod formam veritatis constituit* ...). TIE, § 105, p. 38, l. 4-7, (grifos meus). Trad. A. Dominguez (1988), p. 120. De acordo com Chaui, as passagens referentes aos parágrafos 71, 104 e 105 “têm em mira, implícita e negativamente, a noética da fecundação intelectual e o *menti repraesentata per speciem* suareziano”. Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 494.

⁶⁵³ Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 378.

⁶⁵⁴ (... *Sed contra veritas, & formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit objective*). SO, G II, E I, P. 17, esc., p. 19, l. 7-9. Trad. A. Dominguez (2000), p. 54. Em virtude da preservação do plural em português, Joaquim de Carvalho opta por traduzir da seguinte maneira: “a verdade e a essência formal das coisas são como são porque existem tais quais objetivamente no intelecto de Deus”. in Col. “Os Pensadores”, vol. *Espinosa*, opus cit., 1983, p. 96.

⁶⁵⁵ (*Idea vera debet cum suo ideato convenire*). SO, G II, E I, Ax. 6, p. 3, l. 1. Trad. A. Dominguez (2000), p. 40.

Isso parece dar-se dessa maneira, em função da afirmação de Espinosa de que “na Natureza há uma potência infinita de pensar, que, enquanto infinita, contém em si objetivamente toda a natureza, e seus pensamentos procedem do mesmo modo que a Natureza, isto é, que seu objeto (*ideatum*)”⁶⁵⁶.

Eis que, “por isso o intelecto de Deus, enquanto é concebido como constituindo a essência de Deus, é realmente causa das coisas, tanto da essência como da existência delas”⁶⁵⁷. Sendo que, assim como observa Gleizer, nesse momento, deve ser ressaltado que “o termo ‘coisa’ não designa aqui um objeto extramental, mas a idéia verdadeira ela mesma”⁶⁵⁸. É o que também confirma Marilena Chaui, ao dizer que, desta maneira, Espinosa “recusa a suposição cartesiana de que a verdade dependa do acesso da consciência às coisas externas”⁶⁵⁹.

Contudo, o próprio filósofo constata no TIE que a mente não tem condições de conceber as coisas singulares se permanecer detida só nas idéias das coisas fixas e eternas ou dos atributos infinitos, pois, neles, além de se exigir uma capacidade que “supera muito as forças do intelecto humano”⁶⁶⁰, também nos deparamos com mais outro entrave, posto que as coisas “aí são todas simultâneas por natureza”⁶⁶¹.

Naturalmente, o que ainda é preciso que o filósofo alinhave é a ordem e os recursos pelos quais a mente pode deduzir, conceitual e verdadeiramente, as coisas singulares, existentes em ato. O TIE indica que, se, por um lado, pode ser difícilimo deduzir as coisas singulares diretamente das coisas fixas e eternas ou atributos infinitos, por outro, é “impossível para a fraqueza humana alcançar a série das coisas singulares e

⁶⁵⁶ (*Nempe quia statuo dari in natura potentiam infinitam cogitandi, quae quatenus infinita, continet in se objective totam Naturam, hujus vero cogitationes, eodem modo, cogitationes procedunt eodem modo, ac Natura, ejus nimirum ideatum*). SO, G IV, *Epistolae* (Carta 32), l. 33 ss, pp. 173-174. Trad. A. Dominguez, opus cit., p. 238.

⁶⁵⁷ (*Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae ...*). SO, G II, E I, P. 17, esc., p. 19, l. 9-11. Trad. A. Dominguez (2000), p. 54. O filósofo também estabelece que o intelecto divino “deve ser referido à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante”. (*Per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi ... adeoque per absolutam cogitationem concipi debet, nempe per aliquod Dei attributum, quod aeternam, & infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea ad Naturam naturatam, non vero naturantem referri debet*). SO, G II, E I, P. 31, dem., p. 28, l. 1-9. Trad. A. Dominguez (2000), p. 62.

⁶⁵⁸ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 195.

⁶⁵⁹ Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 494.

⁶⁶⁰ (*Nam omnia simul concipere res est longe supra humani intellectus vires*). TIE, § 102, p. 37, l. 11-12.

⁶⁶¹ (*Ibi enim omnia haec sunt simul natura*). TIE, § 102, p. 37, l. 15.

mutáveis, tanto devido à sua quantidade, que ultrapassa todo o número, como devido às infinitas circunstâncias numa e mesma coisa, das quais cada uma pode ser a causa de que a coisa exista ou não exista”⁶⁶².

Diante disso, considerando-se o próprio escopo do TIE, a solução que o autor propõe, articula, em um primeiro momento, lógica e ontologia, pois, para chegar a conhecer as coisas singulares existentes em ato, indica-se que a mente deve procurar as essências delas “nas coisas fixas e eternas e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares”⁶⁶³. Ora, se essas leis eternas estão inscritas em todas as coisas e a mente as descobre em sua atividade meditativa, então elas, necessariamente, estão inscritas também na mente humana. De acordo com Marilena Chaui, “os atributos, ‘coisas fixas e eternas’, são o código cujas leis são os modos infinitos ou noções comuns universais, isto é, sistemas de relações necessárias entre o todo e as partes em que ele e elas possuem as mesmas propriedades”⁶⁶⁴.

Em outras palavras, a estruturação que Espinosa confere às passagens finais do TIE, em um segundo momento, além da articulação entre lógica e ontologia, encaminham-no para uma matematização da física, pois, se a mente concebe os atributos e afecções ou modos divinos eternos e infinitos, isso não significa senão que ela pode conhecer as leis eternas da Natureza, segundo as quais todas as coisas existem e se fazem. Embora o intelecto humano nele mesmo considerado tenha idéias simplicíssimas claras e distintas dos atributos divinos Pensamento e Extensão, ele as percebe intuitivamente, ou seja, não é algo que se traduza facilmente, no plano discursivo, em que a mente opera com as noções de sujeito e predicado⁶⁶⁵. Assim, o intelecto percebe, intuitiva e imediatamente, os atributos divinos eternos e infinitos e suas afecções ou modos, mas a razão só poderá lidar discursivamente com eles, na medida em que puder articulá-los por

⁶⁶² (*Seriem enim rerum singularium mutabilium impossibile foret humanae imbecillitati assequi, cum propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una & eadem re, quarum unaquaque potest esse causa, ut res existat, aut non existat*). TIE, § 100, p. 36, l. 23-27.

⁶⁶³ (*Haec vero tantum est petenda a fixis, atque aeternis rebus, & simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis, secundum quas omnia singularia, & fiunt, & ordinantur*). TIE, § 101, p. 36-37, l. 35 ss (grifos meus).

⁶⁶⁴ Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 881.

⁶⁶⁵ Desde que haja a coerência de sujeito e predicado na mente, ver-se-á “o meio pelo qual e as causas por que uma tal coisa se fez”. (... *adeo ut nullus detur conceptus, id est, idea, sive cohaerentia subjecti, & praedicati in mente: si enim daretur, simul videret medium, & causas, quo, & cur tale quid factum sit*). SO, G II, TIE, § 62, p. 24, l. 8-11.

meio da noção de lei universal da Natureza. Em suma, isso precisa ser compreendido pela razão como as leis de movimento e repouso, que o intelecto lhe apresenta como verdades eternas. Novamente, segundo Marilena Chaui,

a física das essências singulares sustenta uma física das propriedades universais dos corpos existentes: a primeira, na linguagem do *De emendatione*, realiza-se no quarto modo de percepção, que conhece as coisas não só por sua essência íntima, mas também por sua causa próxima, no caso, pelas *res fixae aeternaeque*, enquanto a segunda, fundada na primeira, pode realizar-se no terceiro modo de percepção, sob duas condições, quais sejam, que o ponto de partida para o exame de um fenômeno seja uma essência e que desta se deduzam propriedades universais⁶⁶⁶.

O percurso descrito pela mente na investigação mostra que, apesar da obscuridade e confusão presentes nas coisas em geral, ela está apta a conhecer o que é para conhecer⁶⁶⁷. E isso, de modo algum, lhe será indiferente, pois, ela também poderá conhecer a si mesma. A prova disso não é senão a sua potência de pensar, conseguindo construir os próprios recursos, ou *potestas*, que não são senão os conceitos formulados pelas idéias claras e distintas, com os quais irá conhecer plenamente a realidade.

E eis que, agora, é possível decifrar o significado do que Espinosa havia dito quando afirmou que, “se alguém disser que Pedro, por exemplo, existe, mas ignorando que exista, seu pensamento é falso a respeito de Pedro, ou, se preferes, não é verdadeiro, ainda que Pedro exista de fato. Nem este enunciado, que Pedro existe, é verdadeiro, a não ser em relação àquele que conhece com certeza a existência de Pedro”⁶⁶⁸. Conhecer com certeza, para Espinosa, é conhecer como algo existe e se faz, segundo leis eternas. Se não for assim, será feita uma afirmação apenas pelos dados da percepção sensível, nos quais está principalmente envolvida a imaginação e não, de modo decisivo, o intelecto.

Segundo Gleizer, o TIE ensina que “é preciso chegar a certos elementos primeiros a partir dos quais podemos explicar todo o resto, mas cuja inteligibilidade própria não é mais derivada, encontrando de algum modo sua fonte em si mesmos”⁶⁶⁹.

⁶⁶⁶ Chaui, M., *A nervura do real*, opus cit., p. 618.

⁶⁶⁷ Havia sido dito, naquela fase inicial da investigação, que “conhecemos as coisas a conhecer dessa forma”. (... *qua res, quae sunt cognoscendae, tali cognitione cognoscamus*). TIE, § 30, p. 13, l. 16-17.

⁶⁶⁸ (*Si aliquis dicit, Petrum ex. gr. existere, nec tamen scit, Petrum existere, illa cogitatio respectu illius falsa est, vel, si mavis, non est vera; quamvis Petrus re vera existat. Nec haec enunciatio, Petrus existit, vera est, nisi respectu illius, qui certo scit, Petrum existere*). SO, G II, TIE, § 69, p. 26, l. 24-25.

⁶⁶⁹ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 97.

Além disso, Espinosa avisa em sua última anotação ao TIE: “nota que aqui se vê não podermos entender nada da Natureza sem, ao mesmo tempo, tornar melhor o conhecimento da causa *prima*, ou Deus”⁶⁷⁰.

CONCLUSÃO

Neste capítulo, procuramos analisar a concepção espinosista da verdade, de maneira a determinar seus principais aspectos, em confronto com outros textos do filósofo. Para isso, procuramos ter o TIE como roteiro, mas não como algo rígido, visto que o abordamos procurando, em simultâneo, reestruturar a seqüência, respeitando seu escopo, naturalmente.

Dessa forma, empreendemos uma análise em que buscamos, em primeiro lugar, manter ao máximo a distinção que Espinosa exige entre intelecto e imaginação.

Assim, tendo como baliza a hipótese de trabalho do Prof. Luiz Henrique Lopes dos Santos, de que Espinosa se vale da lógica do conceito e não da lógica proposicional, estabelecemos a investigação enfocando as idéias inteligíveis. Na medida em que o método espinosista é de cunho matemático, era preciso prever a possibilidade de que ele fosse aplicável também às idéias matemáticas e pudesse comprovar sua eficácia. É isso o que ocorre pela sua aplicação com a noção de causa próxima, na qual o autor mostra, em mais de uma passagem do texto, como é possível construir um círculo. Eis, pois, o que julgamos que Espinosa considerou como bom método (TIE, § 38).

A seguir, nosso objetivo foi o de encontrar as diferenças no âmbito das próprias idéias inteligíveis, e isso depende de conceitos metafísicos que Espinosa formula para realizar essa distinção. Basicamente, percebemos que o zênite dessa proposta é considerar as idéias que possuem mais realidade ou perfeição. Porém, para que pudéssemos entender o significado disso, foi preciso recorrer aos conceitos que ele formula acerca da essência e existência no âmbito puramente do inteligível.

Entretanto, o autor não estrutura sua concepção apenas com esse binômio, mas o articula densamente a outros pares de conceitos, a saber, de um lado, necessidade e impossibilidade e, de outro, clareza e distinção. A malha conceitual que ele tece com

⁶⁷⁰ (*Nota, quod hinc appareat nihil nos de Natura posse intelligere, quin simul cognitionem primae causae, sive Dei apliorem reddamus*). TIE, § 92, (nota ‘f’) p. 34.

esses conceitos lhe permite conceber a idéia central de verdade eterna. Ora, em um universo em que Deus é imanente, não fará mais sentido dizer, tal como se pensava na tradição, que Deus poderia mudar as verdades eternas, se assim o desejasse, em virtude de sua onipotência. Além disso, se tornará desprovida de sentido a expressão “vontade divina”, pois a potência desse Ser não é senão idêntica à conjunção de essência e existência, ou seja, infinita e imutável, portanto, eterna.

O passo seguinte contempla um aspecto considerado, em geral, como ponto de partida, a saber, a idéia do Ser perfeitíssimo. Há um consenso quanto ao fato de que se deve refletir, já em primeiro lugar, a respeito da idéia do Ser perfeitíssimo, e embora a redação do opúsculo possa favorecer essa interpretação, ela não é a mais adequada. Por isso, procuramos mostrar que, na medida em que o TIE apresenta a trajetória do espírito humano, ou seja, do Intelecto em harmonia com a Razão, seria preciso observar, de modo muito rigoroso, a via de investigação que é nele proposta. Assim, o que deve ser compreendido em primeiro lugar são os “primeiros elementos” para, apenas então, se chegar à idéia do Ser perfeitíssimo, de que estes “primeiros elementos” são os atributos constituintes, quais sejam, as idéias de Pensamento e Extensão.

Uma das principais razões pelas quais o TIE deve ser lido tal como propomos é basicamente para evitar que nele se tente encontrar a consciência, dotada de vontade livre ou indeterminada, apesar de ser uma obra elaborada em uma densa atmosfera cartesiana.

Não consideramos apropriado tampouco tentar encontrar a noção de representação ou de correspondência, caras ao cartesianismo e, provavelmente, não tão indispensáveis a Espinosa. Nesse sentido, procuramos mostrar que, se for observada a nota característica acerca da “maior perfeição” entre as idéias, não se chegará ao *cogito* (penso, logo existo), mas, sim, aos “primeiros elementos”, ou coisas fixas e eternas, ou seja, os atributos infinitos Pensamento e Extensão e suas afecções ou modos, inscritos na mente humana. Somente a partir da atividade envolvida na descoberta disso é que a mente tem uma idéia de si, com a qual pode conceber a explicação de como e por que possui relação com um atributo divino.

De posse de uma idéia verdadeira, a mente pode analisar cada uma das outras, sob suas denominações tradicionais: falsas, fictícias e duvidosas. Há um pleno consenso quanto à radicalidade do dogmatismo de Espinosa, mas quando se tem em vista sua

crítica às idéias, principalmente sob as lentes da lógica do conceito, percebemos ela revela o rigor contido nas suas concepções filosóficas.

Naturalmente, deparamo-nos com a dificuldade de encontrar as indicações, no próprio TIE, para realizar uma reformulação do conceito de causa *sui*, buscando garantir que este conceito não permanecesse sob a sua primeira impressão, a saber, de um princípio incausado. Conforme observa Gleizer, caso nosso conhecimento repousasse sobre um princípio incausado “nada poderíamos conhecer, pois na origem de todo o conhecimento encontraríamos o desconhecido e toda explicação repousaria, em última análise, sobre o inexplicável”⁶⁷¹.

Todavia, Espinosa faz algumas indicações valiosas acerca desse conceito no corpo do TIE, que auxilia sua reconstituição de maneira positiva, sem que se precisasse permanecer com sua primeira aparência de incausado. Eis, pois, o que julgamos que Espinosa considera o método perfeitíssimo: fornecer à mente a *norma* da causalidade eficiente imanente de suas idéias.

Por fim, a partir dos resultados da investigação empreendida pela mente, ela também não é a isso indiferente e, portanto, pode perceber-se de maneira adequada, e isso não inclui pensar a si mesma como uma substância, pois ela deve ser concebida como uma modificação dos atributos eternos e infinitos.

* * *

⁶⁷¹ Gleizer, M., *Verdade e certeza em Espinosa*, opus cit., p. 97.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE ESPINOSA

Spinoza Opera. (1972) Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters, Universitätsbuchhandlung, 1925; 2. Auflage 1972, 4 vols.

TRADUÇÕES

ESPINOSA, B. – (1988a) *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.

_____ – (1988b) *Tratado de la reforma del entendimiento; Pensamientos metafísicos*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.

_____ – (1990) *Tratado Breve*. Prólogo, traducción, notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1990.

_____ – (1986) *Tratado Teológico-Político*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1986.

_____ – (1989) *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos, Baruch Spinoza; Cartas 2, 9, 10, 30, 37, 60; Prefacio a I y II de los Principios de la Filosofía de Descartes* de Luis Meyer. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Madrid, Tecnos, 1989.

_____ – (1983) *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética, Tratado Político; Correspondência*. Seleção de textos de Marilena de Souza Chaui. Traduções de Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões, Manuel de Castro. Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril, 1983. [Cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36, 50].

_____ – (1966) *Tratado da reforma da inteligência*. Introdução, tradução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1966.

_____ – (1998) *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.

_____ – (1994) *Traité de la réforme de l'entendement*. Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré. Paris, Vrin, 1994.

_____ – (1964) *Court Traité, Traité de la réforme de l'entendement, Principes de la philosophie de Descartes, Pensées Métaphysiques*. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris, GF – Flammarion, 1964.

_____ – (1992) *Traité de la réforme de l'entendement*. Etablissement du texte, traduction, introduction et commentaires par Bernard Rousset. Paris, Vrin, 1992.

_____ – (1996) *Traité de la réforme de l'entendement*. Traduction du latin et postface de Séverine Auffret. Paris, Éditions Mille et une nuits, 1996.

_____ – (1999) *Éthique*. Présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999.

_____ – (1934) *Éthique*. Traduction nouvelle de Charls Appuhn, Paris, Garnier Frères, 1934.

_____ – (1987) *Spinoza. Abrégé de Grammaire Hébraïque*. Introduction, traduction française et notes par Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson. Préface de Ferdinand Alquié. Paris, Vrin, 1987.

_____ – (1985) *The Collected Works of Spinoza, (The emendation of the intellect)*. Edited and translated by Edwin Curley. New Jersey, Princeton University Press, 1985.

_____ – (1992) *Ethics; Treatise on the emendation of the intellect and selectd letters (2, 9, 12, 19, 21, 32, 56, 58, 64, 78, 81, 83)*. Translated by Samuel Shirley e edited and introduced by Seymour Feldman. Indianapolis, Cambridge, 1992.

INSTRUMENTOS DE TRABALHO

GIANCOTTI BOSCHERINI, E. – *Lexicon Spinozanum*. Martinus Nijhoff. Haia, 1970.

ROBINET, A., GUERET, M. E TOMBEUR P. – *Spinoza. Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*. Université Catholique. Louvain-la-Neuve, CETEDOC, 1977.

FONTES PRIMÁRIAS

ARNAULD, A. E NICOLE, P. – (1993). *La logique ou l'art de penser*. Édition critique par Pierre Clair et François Girbal, Paris, Vrin, 1993.

AGOSTINHO. *Obras de San Agustín*. En edición bilingüe. Dir. de V. Capánaga, ORSA. 4ª ed. Madri, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946

SCHOPENHAUER, A. – (s. d.) *Le monde comme volonté et comme représentation*. Traduit par J. A. Cantacuzène. Paris, Didier, s. d.

_____ – (1972) *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Wiesbaden, F. U. Brodhaus, 1972.

BOÉCIO, A. M. S. – (1998) *A consolação da filosofia*. Traduzido do latim por Willian Li. Prefácio de Marc Fumaroli. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

DESCARTES, R. – (1962) *Descartes, Obra escolhida*. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Junior. Obra Escolhida. Difusão Européia do Livro, 1962.

_____ – (1962) *Discours de la Méthode*. Texte et Commentaire de Etienne Gilson. Vrin, 1962.

_____ – (1989) *Regras para a Direção do Espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa, Edições 70, 1989.

ARISTOTELES – (1984) *Éthique a Eudème*. Introduction, traduction, notes et indices par Vianney Décarie e Renée Houde-Sauvé, Paris, Vrin (Montreal – Les Presses de l'Université de Montréal), 1984.

_____ – (1973) *Tópicos; Dos argumentos sofisticos; Metafísica I e I; Ética a Nicômaco; Poética*. in Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

_____ – (1969) *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre, Editora Globo, 1969.

_____ – (1959) *De L'âme*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris, Vrin, 1959.

SÊNECA, L. A. – (1991) *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_____ – (1942) *Dialogues, De ira*. Texte établi et traduit par A. Bourgery. Paris, Les Belles Lettres, 1942.

HEBREU, L. – Hebreu, L., *Diálogos de amor*. Trad. David Romano. Intr. e notas Andrés Soria Olmedo), Madrid, Tecnos, 2002.

HOBBS, T. – (1988) *Court traité des premiers principes*. Texte, traduction et commentaire par Jean Bernhardt. Paris, PUF, 1988.

BACON, F. – (1858) *Novum Organum sive indicia Vera de interpretatione Naturae*. Collected and edited by James Spedding, Robert L. Ellis, Douglas D. Heath. London, Longman and Co., 1858.

_____ – (1984) *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da Natureza; Nova Atlântida*. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. in Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1984.

PASCAL, B. – (1973) *Pensamentos*. (Precedidos da vida de Pascal escrita por Mme. Perier, sua irmã). Introdução e notas de Ch.-M. des Granges. Tradução de Sérgio Milliet. Em Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

ESTUDOS E COMENTÁRIOS

AKKERMAN, F. – (1989) “La pénurie de mots”. Traduit par Adrianna van de Lindt et Jacqueline Lagrée. in *Lire et traduire Spinoza*. Groupe de recherches Spinozistes, Travaux et documents, n° 1. Paris, Presses de L'Université de Paris-Sorbonne, 1989, pp. 9-37.

_____ – (1966) *L'analyse structurale du récit*, *Communications*, n° 8. Paris, Seuil, 1966.

- BEYSSADE, J.-M. – (1979) *La philosophie première de Descartes*. Paris, Flammarion, 1979.
- BOYER, C. B. – (1974) *História da matemática*. Tradução Elza F. Gomide. São Paulo, Editora Edgard Blücher, 1974.
- BRYKMAN, G. – (1972) *La judéité de Spinoza*. Paris, Vrin, 1972.
- CHAUI, M. DE S. – (1999) *A nervura do real*. São Paulo, Companhia das Letras, Editora Schwarcz, 1999.
- _____ – (1993) “Ser e ter parte: servidão e liberdade na *Ética IV*”, in *Discurso* (22). São Paulo, 1993, pp. 63-122.
- _____ – (1994) “A idéia de parte da Natureza em Espinosa”, in *Discurso* (24). São Paulo, 1994. pp. 57-127.
- DELBOS, V. – (1926) *Le Spinozisme*. Paris, Vrin, 1926.
- _____ – (1893) *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l’histoire du spinozisme*. Paris, Félix Alcan, 1893.
- DOMÍNGUEZ, A. – (2000) “A correspondência entre Espinosa e Oldenburg, ou os equívocos de duas ideologias” in *Discurso* (31), Fapesp. São Paulo, 2000, pp. 285-322.
- DJIN, DE H. – (1996) *The Way to Wisdom*. Indiana, Purdue University Press, 1996.
- FRATESCHI, YARA ADARIO – (2003) *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*, São Paulo, USP, Tese de Doutorado, inédito, mimeo, 2003.
- FRIEDMANN, G. – (1962) *Leibniz et Spinoza*. Paris, Gallimard, 1962.
- FORLIN, E. – (1996) *A dúvida metafísica e a constituição do Cogito na obra de Descartes*. Dissertação de mestrado, FFLCH-USP, 1996.
- GLEIZER, M. A. – (1999) *Verdade e certeza em Espinosa*. LP&M, Porto Alegre, 1999.
- _____ – (1994) “Considerações sobre o problema da verdade em Espinosa” in *Discurso* (24). São Paulo, 1994.
- GONSETH, F. – (1974) *Les mathématiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique*. Paris, Librairie Scientifique et technique Albert Blanchard, 1974.
- GUEROULT, M. – (1974) *Spinoza II, L’âme*. Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- _____ – (1970) “Animaux-machine et cybernétique” (pp. 33-40) e “La définition de la vérité chez Descartes et chez Spinoza” (pp. 55-63) in *Études sur Descartes, Spinoza Malebranche et Leibniz*. Band 5, *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, Herausgegeben von Heinz Heimsoeth, Dieter Henrich und Giorgio Tonelli, New York, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1970.

H. G. FRANKFURT. – (1989) *Démons, rêveurs et fous. La défense de la raison dans les Méditations de Descartes*. Traduction S. –M. Luquet. Paris, PUF, 1989.

JOACHIM, H. H. – (1958) *Spinoza's, Tractatus de Intellectus emendatione, A commentary*. London, Oxford University Press, 1958.

LANDIM, R. – (1989) “La notion de vérité dans l’*Éthique* de Spinoza”. in *Méthode et métaphysique*. Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents n° 2. Paris, PUF, 1989, pp. 121-142.

LEVY, L. – (1998) *O autômato espiritual*. Porto Alegre, L&PM Editores, 1998.

LIMONGI, M. I. – (2000) “Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões”. in *Discurso* (31), Fapesp. São Paulo, 2000, pp. 417-439.

LOPES DOS SANTOS, L.H. – (1994) “A essência da proposição e a essência do mundo”. in *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo, Edusp, 1994.

MATES, B. – *Lógica elementar*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968.

MATHERON, A. – (1987) “Pourquoi le *Tractatus de intellectus emendatione* est-il resté inachevé”, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tomo 71, n° 1. Paris, Vrin, 1987, pp. 45-53.

MEINSMA, K.O. – (1983) *Spinoza et son cercle*. Traduit du néerlandais par Mademoiselle S. Roosenburg. Appendices latins et allemands traduits par J.-P. Osier. Préface de Henri Gouhier. Paris, Vrin, 1983.

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da percepção*, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1994.

MIGNINI, F. – (1979) “Per la datazione e l’interpretazione del ‘*Tractatus de intellectus emendatione*’ di Spinoza”, in *La Cultura*, n° 17, 1979.

_____ – (1982) “Nuovi contributi per la datazione e l’interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione*”, *Spinoza nel 350° anniversario della nascita, Atti del Congresso* (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di Emilia Giancotti. Napoli, Bibliopolis, pp. 515-525.

_____ – (1983) *Introduzione a Spinoza*. Roma-Bari, Ed. Laterza, 1983.

MOREAU P.-F. – (1994) *Spinoza. L’Expérience et l’éternité*. Paris, PUF, 1994.

_____ – (1987) *Spinoza. Mestres do Passado*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.

PARROCHIA, D. – (1992) *Qu’est-ce que penser/ calculer? Hobbes, Leibniz et Boole*. Paris, Vrin, 1992.

PERELMAN, C. E OLBRECHTS-TYTECA, L. – (2000) *Tratado da Argumentação*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

PROIETTI, O. – (1991) “Le ‘Philedonius’ de Franciscus van den Enden et la formation rhétorico-littéraire de Spinoza (1656-1658)”, in *Cahiers Spinoza*, (6). Paris, 1991, pp. 9-82.

RAMOND, C., *Le vocabulaire de Spinoza*. Ellipses, Paris, 1999.

REBOUL, O. – (1998) *Introdução à retórica*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

_____ – (1989) “La figure et l’argument”, in *Cahiers du Séminaire de Philosophie*, 9, *Rhétorique(s)*. Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1989.

SFEZ, L. – (1992) *Critique de la décision*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1992.

_____ – (1994) *La Décision*. Paris, PUF, 1994.

VIEIRA NETO, P. – (2000) “A correspondência entre Espinosa e Burgh”, in *Discurso* (31), Fapesp. São Paulo, 2000, pp/ 463-496.

WOLFSON, A. H. – (1999) *La philosophie de Spinoza*. Traduction Anne-Dominique Balmès). Paris, Gallimard, (1^a ed. 1934, em inglês), 1999.

YOVEL, Y. – (1993) *Espinosa e outros hereges*. Tradução vol. 1: Maria Ramos, vol. 2: Maria Elisabete C. A. Costa. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

ZAC, S. – (1963) *L’idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris, PUF, 1963.

ZWEERMAN, T. – (1987) “L’Indication d’une perspective philosophique dans l’introduction du *Tractatus de Intellectus Emendatione*”, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 7, n° 1, Paris, Vrin, 1987. pp. 77-94

_____ – (1993) *Introduction à la philosophie selon Spinoza*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1993.

DICIONÁRIOS

HOUAIS, A. – *Dicionário Houais da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

LEWIS, C. T. & SHORT, C. – *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews’ Edition of Freund’s Latin Dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Ph. D. and Charles Short, LL. D. Oxford. Clarendon Press. 1879.

GLARE, P. G. W. – *Oxford Latin Dictionary*. Edited by P. G. W. Glare. Oxford. Clarendon Press, 1982.

SARAIVA, F. R. S. – *Novíssimo Dicionário Latino-Português, Etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico etc.* Redigido segundo o plano de L. Quicherat e precedido de uma lista dos autores e monumentos latinos citados no volume e das principais siglas usadas na língua latina por F. R. dos Santos Saraiva. Rio de Janeiro – Belo Horizonte, Livraria Garnier, 1993.

ERNOUT, A. ET MEILLET, A. – *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1951.