

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

GABRIEL FRIZZARIN RAMALHÃES DE SOUZA

Sonhar de olhos abertos: um estudo sobre os conceitos de erro e de privação na
filosofia de Espinosa

Versão corrigida

São Paulo

2023

GABRIEL FRIZZARIN RAMALHÃES DE SOUZA

Sonhar de olhos abertos: um estudo sobre os conceitos de erro e de privação na
filosofia de Espinosa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

Versão corrigida

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S719s Souza, Gabriel Frizzarin Ramalhães de
Sonhar de olhos abertos: um estudo sobre os
conceitos de erro e de privação na filosofia de
Espinosa / Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza;
orientador Luís César Guimarães Oliva - São Paulo,
2023.
199 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Filosofia Moderna. 2. Espinosismo . 3. Erro
(Filosofia). 4. Privação de conhecimento (Filosofia).
5. Sonho (Filosofia). I. Oliva, Luís César Guimarães,
orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO

Termo de Anuência do orientador

Nome do (a) aluno (a): Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza

Data da defesa: 09/03/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Luís César Guimarães Oliva

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 05/05/2023.

(Assinatura do orientador)

SOUZA, Gabriel Frizzarin Ramalhães de. **Sonhar de olhos abertos**: um estudo sobre os conceitos de erro e de privação na filosofia de Espinosa. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. 2023, 199 f.

Banca Examinadora

Aprovado em: 09/03/2023

Luís César Oliva

Professor Livre-docente
Universidade de São Paulo
Presidente da banca examinadora

Marilena Chaui

Professora Emérita
Universidade de São Paulo
Membro da banca examinadora

Chantal Jaquet

Professeure des universités
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Membro da banca examinadora

Cristiano Novaes de Rezende

Professor Doutor
Universidade Federal de Goiás
Membro da banca examinadora

À minha avó Alice.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer ao professor Luís César Oliva pelo trabalho atento, paciente e instrutivo de acompanhamento e de orientação. As suas observações brilhantes foram inestimáveis tanto para minha formação em filosofia quanto para o percurso que ora resulta nesta dissertação de mestrado. Ao professor Luís César Oliva, sou profundamente grato.

Registro igualmente um agradecimento à professora Chantal Jaquet que, durante a minha iniciação científica e o meu mestrado, me recebeu gentilmente na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne e instruiu o meu trabalho com apontamentos luminosos. Além disso, as participações em suas aulas e as discussões no Séminaire International de Recherche sur Spinoza enriqueceram o meu percurso formativo.

Agradeço à professora Marilena Chaui cujas contribuições foram esclarecedoras para a continuidade e para o aprofundamento desta pesquisa. Foi estimulado pelas reflexões da professora Chaui que tive inspiração para iniciar o percurso universitário ao ler o seu *Convite à Filosofia*. Ao professor Homero Santiago, registro o meu agradecimento por suas indicações e sugestões argutas, rigorosas e enriquecedoras. Agradeço ao professor Cristiano Rezende pelo debate estimulante e responsável por fomentar o percurso de pesquisa.

Destaco a importância do Grupo de Estudos Espinosanos para o desenvolvimento deste trabalho. Foi nesse ambiente intelectual propício à formação e à pesquisa que pude nutrir a minha reflexão ao tomar contato com perspectivas complexas e ao ter um retorno crítico dos pesquisadores e dos professores.

Agradeço aos amigos e às amigas pelo incansável apoio. Ao amigo, leitor e crítico Eliakim Ferreira Oliveira, bem como ao Álvaro Nonaka, ao Israel Milhomem, ao Ramon Ordonhes, ao Robson Carvalho, ao Dioclézio Faustino, à Allana Meirelles Vieira, à Paula Bettani, ao Dani Barki Minkovicius, ao Renan Ugo e à Marcela Ugo.

Registro um agradecimento aos funcionários do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, especialmente à Geni, à Mariê, à Lourdes e à Susan, pela atenção, pela disposição e pela gentileza. Destaco a importância das condições de permanência estudantil da Universidade de São Paulo para a realização desta pesquisa.

À minha mãe Cássia, ao meu irmão Guilherme, à minha avó Alice e à amada Bianca, agradeço o incentivo e a ternura que me alicerçaram de maneira constante.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo suporte financeiro concedido no país por meio do processo nº 2019/27118-8 e no exterior por meio do processo nº 2021/09908-1.

RESUMO

SOUZA, G.F.R. **Sonhar de olhos abertos**: um estudo sobre os conceitos de erro e de privação na filosofia de Espinosa. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Os conceitos de erro e de privação na filosofia de Espinosa encontram-se atravessados por uma tensão: se Descartes define o erro como uma privação decorrente do mau uso da liberdade da vontade na formulação do juízo, Espinosa retira de cena as principais condições para sustentar essa tese e, apesar disso, segue a definir o erro como uma privação de conhecimento. Constatação tanto mais aguda quanto se nota que Espinosa revela-se aos seus interlocutores um crítico contumaz da noção tradicional de privação. Por que, então, a *Ética* trata de empregar o termo privação para definir a forma do erro? O que a autoriza a falar em privação, atuante numa dimensão em que não se faz mais necessário garantir a liberdade da vontade como seu principal requisito? Qual é o propósito de Espinosa ao evocar esse termo para descrever algo aparentemente marcado por profundas diferenças conceituais? À luz dessas interrogações, este trabalho desenvolve um estudo sobre os conceitos de erro e de privação na filosofia de Espinosa, buscando compreender qual é o fundamento e o sentido desses conceitos e medindo as suas implicações mais gerais ao lado de temas como a imaginação, a linguagem e a superstição. Nesse quadro, acreditamos que o recurso à expressão “sonhar de olhos abertos”, empregada em diversas do obras do autor, torna-se pertinente para a compreensão dos conceitos de erro e de privação no espinosismo, sobretudo para designar a condição na qual, mesmo na falsidade, os indivíduos opinam estar na verdade.

Palavras-chave: Espinosa; Descartes; erro; privação de conhecimento; sonho.

ABSTRACT

SOUZA, G.F.R. **Dreaming with open eyes:** a study of the concepts of error and privation in Spinoza's philosophy. Master's degree dissertation. Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Languages and Literature, and Human Sciences of the University of São Paulo. São Paulo, 2023.

The concepts of error and privation in Spinoza's philosophy are situated in a complex situation. On the one hand, Descartes defines error as a privation caused by the abuse of the will to formulate a judgment. On the other hand, Spinoza removes the main conditions for supporting this thesis, but he keeps defining error as a privation of knowledge. This observation is particularly striking since Spinoza reveals himself to his interlocutors as a severe critic of the traditional notion of privation. Why, then, does *Ethics* apply the term privation to define the form of the error? What authorizes Spinoza to use the term privation, placed in a dimension in which it is no longer necessary to guarantee the will as its main condition? What is Spinoza's purpose in evoking this term to describe a subject apparently characterized by a great conceptual difference? Based on these questions, this essay develops a discussion about the concepts of error and privation in Spinoza's philosophy. Our goal is to understand the background and the meaning of these concepts and to evaluate their general implications along with themes such as imagination, language, and superstition. In this context, we assume that the use of the expression "dreaming with open eyes" is relevant to the comprehension of the concepts of error and privation in Spinoza's philosophy, especially to describe the condition in which, even in falsity, individuals believe they know the truth.

Keywords: Spinoza; Descartes, error; privation; dream.

RÉSUMÉ

SOUZA, G.F.R. **Rêver les yeux ouverts** : une étude des concepts d'erreur et de privation dans la philosophie de Spinoza. Mémoire de master. Département de Philosophie de la Faculté de Lettres, Philosophie et Sciences Humaines de l'Université de Sao Paulo. São Paulo, 2023.

Les concepts d'erreur et de privation dans la philosophie de Spinoza sont traversés par une tension : si Descartes définit l'erreur comme une privation issue d'un abus de la volonté pour la formulation du jugement, Spinoza écarte les principales conditions pour soutenir cette thèse et il continue toutefois à définir l'erreur comme une privation de la connaissance. Ce constat est d'autant plus étonnant que Spinoza se révèle à ses interlocuteurs comme un critique acharné de la notion traditionnelle de privation. Pourquoi alors l'*Éthique* emploie-t-elle le terme de privation pour définir la forme de l'erreur ? Qu'est-ce qui autorise Spinoza à se servir du terme privation pour définir l'erreur et le faire entrer dans une dimension où il n'est plus nécessaire de garantir la liberté de la volonté comme sa principale exigence ? Quel est le but de Spinoza en évoquant ce terme pour décrire un phénomène qui est apparemment caractérisé par de profondes différences conceptuelles ? Partant de ce constat, ce travail développe une étude des concepts d'erreur et de privation dans la philosophie de Spinoza. L'objectif de cette étude est de comprendre quel est le fondement et le sens de ces concepts, ainsi que de mesurer leurs implications plus générales à côté de thèmes comme ceux de l'imagination, du langage et de la superstition. Dans ce cadre, il nous semble que le recours à l'expression « rêver les yeux ouverts » est particulièrement pertinent pour la compréhension des concepts d'erreur et de privation dans le spinozisme, notamment pour désigner la condition dans laquelle, même dans la fausseté, les individus estiment qu'ils se trouvent dans la vérité.

Mots-clés: Spinoza; Descartes, erreur; privation; rêve.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

DESCARTES

- Meditações* Seguimos a edição da coleção Os pensadores, na qual consta *Discurso do Método, As Paixões da Alma, Meditações, Objeções e Respostas, Cartas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Traduções de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- Princípios da filosofia* Seguimos a edição da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tradução de Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Edição bilíngue. Editora da UFRJ. Rio de Janeiro, 2002.
- AT* Consultamos as *OEuvres de Descartes* (XI Voll.) par C. Adam et P. Tannery, n. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Vrin. Paris, 1964-1974. Para as citações, adotamos o modelo AT, IX, p. 43-44 = Adam et P. Tannery, Nono Volume, paginação.

ESPINOSA

- Ep.* *Correspondência*. Seguimos a edição organizada por J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014. Para as citações, adotamos o modelo *Ep.* 19 = *Carta* 19.
- TIE* *Tratado da Emenda do Intelecto*. Seguimos a tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Edição bilíngue. Campinas: Editora da Unicamp, 2015. Para as citações, adotamos o modelo *TIE*, §64 = *Tratado da Emenda do Intelecto*, texto do parágrafo §64. A numeração dos parágrafos tomou como base aquela estabelecida pela edição Bruder.
- KV* *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*. Seguimos a tradução de Luís César Oliva e de Emanuel Angelo da Rocha Frago. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. Para as citações, adotamos o modelo *KV*, II, Cap. 16, §§3-4 = *Breve Tratado*, Segunda Parte, Capítulo 16, texto dos parágrafos três e quatro.
- PPC* *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Seguimos a tradução de Homero Santiago e de Luís César Oliva. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. Para as citações, adotamos o modelo *PPC*, I, P4, escólio = *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Primeira Parte, Proposição 4, texto do escólio.

- CM* *Pensamentos Metafísicos*. Seguimos a tradução de Homero Santiago e de Luís César Oliva. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. Para as citações, adotamos o modelo *CM*, I, Cap. 2 = *Pensamentos Metafísicos*, Primeira Parte, Segundo Capítulo.
- TTP* *Tratado Teológico-Político*. Seguimos a tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Para as citações, adotamos o modelo *TTP*, Cap. II, §5 = *Tratado Teológico-Político*, Segundo Capítulo, texto do quinto parágrafo.
- E* *Ética*. Seguimos a tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, coordenada por Marilena Chauí. Texto bilíngue. São Paulo: EDUSP, 2015. Para as citações, adotamos o modelo *E*, IV, P44, escólio = *Ética*, Quarta Parte, Proposição 44, texto do escólio.
- TP* *Tratado Político*. Seguimos a tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Para as citações, adotamos o modelo *TP*, Cap. 2, §7 = *Tratado Político*, Segundo Capítulo, parágrafo 7.
- G* Consultamos a *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 tomes, Heidelberg, Carl Winter, 1925. Exceto para a *Ética*, seguimos para as outras obras o modelo de citação *G.*, II, p. 40 = Edição Gebhardt, Segundo Volume, paginação.

SUMÁRIO

Introdução.....	15
Introdução à primeira parte.....	24
Capítulo 1 – A recusa da substancialidade para a natureza humana e o lugar da negação no modo finito	26
Capítulo 2 – A crítica à teoria do erro em Descartes e a condição da mente humana como externamente determinada.....	53
Capítulo 3 – A definição de erro como privação de conhecimento.....	74
Introdução à segunda parte	108
Capítulo 1 - O duplo aspecto da imaginação.....	112
Capítulo 2 – O erro proveniente do uso irrefletido das palavras.....	138
Capítulo 3 – Finalismo, privação e superstição.....	164
Conclusão	182
Referências bibliográficas	194

Introdução

À diferença de conceitos como a eternidade e a liberdade, poucas vezes os conceitos de erro e de privação receberam a devida atenção dos comentadores de Espinosa. Embora frequentemente mencionados, tais conceitos em raros momentos se tornaram objeto de uma reconstrução que visasse a compreender o fundamento e o sentido deles, bem como a discutir as suas implicações mais gerais. A situação se agrava quando até mesmo os autores que se dedicaram ao assunto, como é o caso de Victor Brochard, chegaram a decretar o fracasso do espinosismo.

Em *Sobre o erro*, Brochard tem como objetivo investigar o que é o erro, esclarecer como tal conceito pode surgir de formas variadas e elucidar como ele se dá no intelecto cuja capacidade é conhecer a verdade. A importância dessas questões mostra-se tanto mais pertinente quando se nota que a elucidação delas permite medir o alcance do intelecto para o conhecimento da verdade e clarificar como é possível evitar o erro, temas evocados amiúde pelos detratores da razão. No que diz respeito às principais correntes que abordaram o problema, Brochard destaca aquela denominada intelectualismo ou dogmatismo metafísico: trata-se de toda doutrina segundo a qual o espírito percebe a essência de algo e explica somente pelo entendimento tudo aquilo que é. Para essa corrente, a questão do erro é ainda mais grave, pois se faz necessário conciliar a emergência da falsidade e a capacidade do intelecto para apreender a verdade. Se, ao confiar na capacidade do intelecto, vemos que ele cai em erro, torna-se indispensável explicar como tal fenômeno não altera a sua infalibilidade. Por isso, justamente, Brochard se dedica a examinar as filosofias que a seus olhos concernem às grandes teorias metafísicas, a saber, àquelas de Platão, de Descartes e de Espinosa, pois nada seria mais claro do que as suas teorias da verdade e nada seria mais confuso e complicado do que as suas teorias do erro.

No que diz respeito ao exame do erro na filosofia de Espinosa, Brochard opera inicialmente uma reconstrução dos conceitos e, em seguida, endereça ao espinosismo algumas críticas. Nessa reconstrução, o autor considera que Espinosa ancora-se na tese de que o intelecto humano é infalível porque o pensamento é idêntico ao ser, restando ao erro apenas a classificação de um não-ser. Como o pensamento está sempre ao lado do verdadeiro, a consequência dessa tese é a assunção de que errar não significa pensar aquilo que *não-é*, mas significa precisamente não pensar. Coloca-se, portanto, uma oposição entre ser e pensamento, de um lado, e não-ser e não pensar, de outro. Mas como explicar, à luz dessas indicações, o fato irrecusável de que a mente humana por vezes se engana e mergulha em equívocos? Com

efeito, Brochard enxerga na distinção espinosana entre entendimento e imaginação a chave para uma resposta, pois essa distinção permite situar o erro inteiramente no campo da imaginação. Se à primeira vista o entendimento se engana, é somente porque ele faz uso de imagens e de palavras que não estão vinculadas a nenhuma ideia racional. Imagens e palavras seriam, portanto, elementos exteriores ao intelecto, o qual, em si mesmo, permanece incólume. Nessa altura, Brochard se vê obrigado a aprofundar os elementos de sua explicação na medida em que se instala uma aparente contradição entre a caracterização do erro enquanto não-ser e a atribuição do erro às imagens e à imaginação. Trata-se de precisar a condição de possibilidade de atribuir um não-ser em relação à imagem e à imaginação, visto que elas possuem um aspecto positivo, pois são respectivamente expressões daquilo que ocorre na extensão e no pensamento humano. Ora, Brochard reconhece esse aspecto positivo e admite que uma imagem nunca poderia ser falsa, mas, em contrapartida, ele destaca que uma ideia imaginativa exprime a realidade de maneira incompleta, inadequada e mutilada. Dessa maneira, uma ideia imaginativa seria errônea somente por falta, pois se enganar não é imaginar o que não-é, mas é simplesmente não imaginar tudo aquilo que é. Para Brochard, é precisamente nesse plano que Espinosa situa os conceitos de erro e de privação, pois uma ideia é dita falsa apenas em função de uma falta e sofre uma privação de conhecimento apenas se a compararmos a uma ideia verdadeira. Nessas condições, embora a imaginação seja um modo de pensar, é preciso notar que as ideias inadequadas e a falsidade que delas decorre fazem a mente humana enxergar somente uma parte da cadeia de causas e efeitos, “sem ver nitidamente como ela se relaciona com o que lhe precede e com o que lhe segue”¹. Assim, Brochard estima que o erro e a privação na filosofia de Espinosa estariam a cargo de uma ausência de conhecimento, de uma parcialidade das ideias imaginativas e, ainda, que tais conceitos emergem devido a uma limitação da mente humana.

Além disso, o autor considera que a compreensão da teoria espinosana do erro não se faz sem abordagem de uma de suas principais teses, qual seja, a crítica às faculdades da mente humana e a demonstração de identidade entre ideia e volição. Com efeito, ninguém ignora que Espinosa dirige uma crítica à noção de livre vontade e à noção de faculdades da mente, eliminando os principais elementos que, na perspectiva cartesiana, concorriam para a formulação do juízo. Com efeito, Espinosa demonstra que a mente é determinada a produzir ideias singulares e que estas não diferem das próprias volições. O impacto dessa tese pode ser medido por sua repercussão junto a outros temas: por um lado, não há mais lugar para uma

1 BROCHARD, V. *Do erro*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Jean-Marie Breton. Fortaleza: EdUECE, 2006, p. 86.

atuação da vontade na suspensão do juízo, de sorte que a dúvida passa a ser considerada sob o ângulo de um conflito entre duas ideias contrárias de teor imaginativo; por outro lado, a certeza torna-se parte integrante da ideia verdadeira, pois estar certo não é aderir a uma ideia verdadeira considerada em outro momento como duvidosa, mas saber e estar certo nada são fora da própria ideia verdadeira. Como explicar o erro nesse universo conceitual? Embora Espinosa considere que toda ideia implique uma afirmação, Brochard destaca que a falsidade não se situa exatamente na afirmação presente em uma ideia imaginativa, mas na parcialidade dessa ideia e na ausência de conhecimento dela. Prova disso estaria no argumento de que a presença de uma ideia verdadeira não extingue a afirmação de uma ideia parcial, mas apenas a complementa. Sendo assim, Brochard considera que a teoria do erro na filosofia de Espinosa se assenta principalmente em duas posições: a primeira é a de que existe uma distinção entre ideias adequadas e ideias inadequadas, enquanto a segunda é a de que a imperfeição das ideias inadequadas, oposta à perfeição das adequadas, é suficiente para dar conta do erro². Nessa perspectiva, Brochard julga que todo o esforço de Espinosa consiste em defender o entendimento humano contra um vício radical que o levaria a representar o não-ser, assegurando assim que os modos de pensamento correspondam aos modos de ser.

Três críticas são, por conseguinte, dirigidas contra a teoria do erro na filosofia Espinosa. Na primeira, Brochard nota que um curioso jogo conceitual entre erro, não-ser e inadequação toma conta da teoria espinosana e introduz implicitamente uma imperfeição no ser. Com efeito, o solo do problema se encontra no estatuto das ideias inadequadas, as quais são parciais e incompletas. É preciso notar que tais ideias parciais possuem um grau de afirmação, o qual não desaparece em face das ideias verdadeiras, mas é por elas complementado. Se elas são consideradas falsas, é somente porque lhes falta um conhecimento completo. Mas é justamente em vista disso que, para Brochard, se torna possível interrogar o estatuto dessas ideias, pois tudo leva a crer que elas se situam além da falsidade (vazio) e aquém da verdade (completude). Em outras palavras, tudo se passa como se as inadequadas não fossem absolutamente destituídas de conhecimento, mas fossem menos verdadeiras do que as ideias adequadas. A consequência disso, segundo Brochard, é que a teoria do erro de Espinosa implica a atribuição de uma forma de existência à imperfeição dos modos de pensar, ou seja, a admissão de que o ser imperfeito existe em alguma medida. Essa constatação acompanha a dificuldade adicional de compreender como o pensamento humano pode conter uma imperfeição. Se o pensamento não representa o não-ser, a questão que se

² *Ibidem*, p. 90.

coloca é a de saber como ele poderia pensar imperfeitamente o que é. Entretanto, Brochard acusa a teoria do erro espinosana de se furtar à explicação do estatuto de um ser menor e da maneira pela qual a imperfeição se introduz no pensamento e no ser.

A segunda crítica diz respeito à introdução sub-reptícia de um modo de pensar positivo no erro, o qual, mais do que uma simples ignorância, manifestaria um avanço real do pensamento e estaria a cargo do entendimento. O problema surge quando, não contente em dizer que ao enxergarmos o sol no céu ignoramos a sua verdadeira distância, Espinosa declara ainda que julgamos saber que de fato o sol está a duzentos pés de nossa condição de observador. Para Brochard, esse juízo revela que a mente humana acrescenta a uma imagem algo a mais do que ela fornece e atribui a tal imagem caracteres que ela efetivamente não possui. Nessas condições, o erro é mais do que uma privação de conhecimento. Uma vez que a mente humana reveste a imagem com os caracteres de ideia adequada, o erro manifesta um modo positivo do pensamento. A explicação desse avanço real da mente humana não parece, segundo Brochard, ser suficientemente esclarecida por recurso à imaginação, mas deixa no ar a impressão de que está a cargo de uma operação do entendimento. É por isso que, para o autor, esse avanço real traz como consequência a responsabilidade do entendimento pelo erro, como se o homem mergulhasse em enganos enquanto ser racional. “Estranha situação aquela de Espinosa obrigado a provar a uma pessoa razoável, que pretende raciocinar, que ele não está raciocinando! É persuadir um homem acordado de que está dormindo!”³.

A terceira crítica expõe Espinosa a um problema que, aos olhos de Brochard, é ainda mais grave, pois concerne à distinção entre verdadeiro e falso. Com efeito, mesmo sendo possível recorrer ao ponto de vista absoluto para distinguir o que é parcial e o que é completo, Brochard considera que, em relação ao indivíduo, a certeza é um estado do qual ele próprio é o único juiz. Nessas condições, a questão que se coloca é a de saber como se torna possível explicar que um indivíduo tome o falso pelo verdadeiro. Se os homens julgam estar certos quando estão no erro, em que consiste então a diferença entre afirmação verdadeira e afirmação falsa? “Eis outra vez Espinosa obrigado a sustentar que não estamos certos quando acreditamos estar certos e que ele sabe melhor do que nós o que acontece em nós”⁴. Reunindo as três críticas, Brochard considera que Espinosa sustenta uma doutrina intelectualista cujo princípio é a identidade entre pensamento e ser, bem como uma doutrina fatalista a respeito da recusa da vontade livre e da identidade entre afirmação e modos do pensamento. Mas, nesse sistema, Brochard considera ser impossível explicar o erro. Por um lado, o intelectualismo

³ *Ibidem*, p. 95.

⁴ *Ibidem*, p. 99.

arruína-se porque não dá conta de sustentar em toda amplitude a identidade entre o ser e o pensamento. Por outro lado, a eliminação da vontade não lhe permite explicar o erro enquanto a realização de uma existência contingente ao lado de existências necessárias. “Espinosa fracassou completamente quanto ao problema do erro, cuja importância ele mesmo proclamava. Ele não explica o erro; ou o que ele explica é o erro não como ele é, mas tal como ele seria se o sistema de Espinosa fosse verdadeiro”⁵, arremata Brochard.

Ao situar as doutrinas de Platão, de Descartes e de Espinosa em ordem lógica, Brochard posiciona primeiramente a teoria de Espinosa, depois a de Platão e por último a de Descartes. Isso ocorre porque Espinosa, segundo o autor, não recua diante do dogmatismo metafísico a ponto de recusar o erro tal como Parmênides recusava o não-ser. A metafísica de Platão, por sua vez, seria expressamente uma correção daquela sustentada por Parmênides e, portanto, poderia também ser considerada uma correção em relação à de Espinosa. Para Brochard, Descartes estaria de acordo com Platão quanto ao papel exercido pelo espírito no processo de conhecimento das coisas, mas, em contrapartida, o filósofo francês se afastaria do filósofo ateniense ao destacar o funcionamento conferido à vontade humana. Ora, Brochard não ignora o estreito vínculo intelectual existente entre Descartes e Espinosa. Porém, o autor considera que Espinosa dá um passo atrás e reencontra, mesmo após Descartes, algumas doutrinas que Platão já havia combatido. Nesse sentido, a tese sustentada em *Sobre o erro* rejeita completamente a teoria espinosana, considerando-a um retrocesso em relação à filosofia cartesiana e platônica. Para Brochard, a teoria do erro em Espinosa falha na medida em que apresenta o problema de forma insolúvel e constitui um forte indício de que se faz necessário mudar o ponto de vista da metafísica dogmática, encaminhando-se à filosofia crítica.

A pertinência da discussão a respeito dos conceitos espinosanos de erro e de privação é inegável e convida a refletir sobre o fundamento e o alcance deles, tanto mais porque a análise de Victor Brochard encontra nesses conceitos o ponto frágil da filosofia de Espinosa. Ora, Brochard está certo em apontar dificuldades a que levam os conceitos de erro e de privação no espinosismo. Com efeito, Espinosa não hesita em retirar o fundamento ontológico de tais conceitos e em classificá-los como uma negação de ser e como uma privação de conhecimento⁶. Num sistema regido por uma substância absolutamente infinita que causa a si mesma e infinitas modificações, a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus e, por isso, ela expressa de maneira certa e determinada a atividade infinita de produção de

5 *Ibidem*, p. 101.

6 Cf. *E*, II, P33 e P35; *TIE*, §110, G., II, p. 40.

ideias. Essa condição permite a Espinosa declarar que, se todas as ideias em referência a Deus são verdadeiras, então toda ideia adequada na mente humana será igualmente verdadeira. Mas, nessas condições, não parece haver condições para justificar o erro. Se tal conceito está desprovido de uma forma positiva, como ele pode ter lugar na mente humana que é expressão do atributo de uma substância absolutamente infinita à qual nada falta e que tudo produz? Ora, não se pode deixar de notar que em diversas ocasiões Espinosa impõe a necessidade de distinguir as ideias verdadeiras e falsas e menciona equívocos de toda ordem, como a crença na substancialidade do ser humano, na liberdade incondicionada da vontade, no poder absoluto da mente humana para determinar o seu corpo e os seus afetos, na atribuição de qualidades humanas a Deus e na doutrina supersticiosa de uma Natureza regida por causas finais. Não só isso, pois o *Tratado da Emenda do Intelecto* dedica-se a uma análise das ideias falsas e a *Ética* define claramente o erro como privação de conhecimento presente nas ideias inadequadas da mente humana. Essas referências fornecem indicações para constatar que a explicação do conceito de erro constitui uma exigência da filosofia espinosana, principalmente para a compreensão das condições de conhecimento da mente humana e dos equívocos produzidos por ela. Diante dessa exigência, a questão sobre a condição de possibilidade do erro no sistema espinosano coloca-se de maneira ainda mais enfática. Como a mente humana pode errar se ela é parte do intelecto infinito de Deus, ao qual pertencem todas as ideias verdadeiras? Se a mente humana expressa a atividade divina, qual condição lhe permite produzir ideias falsas? Qual é a fonte do erro que leva a mente a produzir os equívocos combatidos por Espinosa?

As referências explícitas sobre a falsidade do conhecimento na mente humana projetam ainda outras dificuldades no espinosismo, pois elas criam uma tensão em relação às principais teses do sistema. Com efeito, a posição a respeito da imanência acompanha a consequência de que todas as coisas singulares são necessariamente determinadas por Deus a existir e a operar. No caso dos modos finitos, a mente humana é um modo de pensar determinado por outro modo de pensar, e este por outro, e assim ao infinito, de maneira que todos simultaneamente expressam a determinação infinita do intelecto divino. Uma vez que a mente humana é determinada a produzir ideias, o que permite distinguir a produção de ideias verdadeiras e de ideias falsas? Estaria a mente humana perpetuamente determinada ao falso ou ao verdadeiro? A situação se agrava quando notamos que uma das principais teses do espinosismo consiste em recusar a existência de uma faculdade incondicionada da vontade diversa e independente do intelecto, sustentando a identidade entre ideia e volições singulares. Não se pode evitar o interesse em interrogar de que maneira tal identidade explica o

mecanismo de produção do erro na mente humana. O que faz dessa conjunção entre atos de ideação e de volição um ponto de referência para explicar o fenômeno do erro na mente humana? Não havendo uma vontade incondicionada para suspender o juízo diante do reconhecimento da dúvida, quais requisitos permitem à mente humana evitar o erro?

O problema do erro ganha envergadura quando nos detemos em sua definição como privação de conhecimento⁷, uma vez que o uso do termo privação não é imediatamente justificado e o seu sentido não é imediatamente compreensível. Nas *Cartas 19 e 21*, dirigindo-se a Willem Van Blyenbergh, um mercador adepto à teologia calvinista que se inquieta com as consequências decorrentes do esvaziamento ontológico do mal e da doutrina da criação continuada, Espinosa explica que toda essência envolve em si mesma perfeição e, devido à identidade entre intelecto e vontade de Deus, não é possível ocorrer algo contrário aos decretos divinos, motivo pelo qual resta ao mal ser apenas privação. Esta noção concerne a uma designação extrínseca proveniente do hábito de agrupar todos os indivíduos em um mesmo gênero e dar a esse gênero uma denominação que se acredita ser conveniente a todos, julgando que os indivíduos estão aptos à perfeição postulada nesse gênero ou julgando, quando um indivíduo se afasta dessa perfeição, que ele está privado dela⁸. Preso a uma ontologia que dá cidadania à privação, Blyenbergh insiste em que o mal possa nascer de algo existente, pois resultaria de nos inclinarmos em direção a um estado de imperfeição, usando mal as forças que nos foram concedidas. Ao que Espinosa encontra uma nova ocasião para reafirmar sua posição, desatando desta vez o laço que tradicionalmente une privação e ações voluntárias: a privação não se refere a um ato de privar, mas simplesmente a uma ausência que, em si mesma, nada é⁹. O termo privação só ganha sentido como modo de pensar da mente humana, que ela forma ao comparar coisas entre si e ao imaginar que uma natureza deveria possuir algo que nela está ausente. Dizer, por exemplo, de um cego que ele está privado de visão significa apenas compará-lo a outros homens videntes e assinalar nele a ausência de uma qualidade que supostamente deveria pertencer-lhe. Porém, Espinosa considera que essa declaração seria tão absurda quanto dizer que uma pedra está privada de visão, pois essa concepção não leva em conta a perfeição ou a realidade contida em uma essência singular.

7 Cf. *E*, II, P35.

8 Cf. ESPINOSA, B. *Ep.* 19. In: *Correspondência completa*. Spinoza – Obra Completa II – Correspondência completa e Vida. Organização: J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014, pp. 107-108, G., IV, pp. 90-92.

9 Cf. *Ibidem*, *Ep.* 21, p. 131, G., IV, pp. 128-129.

Partindo dessa descrição, podemos considerar Espinosa um crítico radical do conceito de privação. Retira-se toda sustentação ontológica para a privação, afastando-a do domínio das coisas que são. Despojada de um elemento positivo, a privação não corresponde a nenhuma quantidade de realidade e, por isso, ela não existe como essência. Inaugura-se, por conseguinte, um discurso de afirmação da positividade das essências singulares, elaborando uma identificação entre realidade e perfeição. Por que, então, Espinosa trata de empregar o termo privação para definir a forma do erro? Qual é o propósito de Espinosa ao evocar o termo privação para definir o erro após tê-lo criticado radicalmente? Como compreender essa conservação aparentemente contraditória do conceito de privação?

É nesse solo paradoxal que brotam nossas interrogações, e é ele que abre um espaço ambíguo em que inscrevemos nossos interesses. A incursão por essas dificuldades deixa claro que a análise dos conceitos de erro e de privação abarca uma infinidade de pontos de vista problemáticos, os quais repercutem na compreensão da totalidade da filosofia de Espinosa. Ao acrescentarmos ainda o peso das críticas provenientes da avaliação de Victor Brochard, vemos os conceitos de erro e de privação afundarem o espinosismo no mar da contrariedade e da incompreensão. Eis por que importa retomar a discussão sobre tais conceitos na filosofia de Espinosa sob a proposta de jogar luz sobre eles. Nessa ótica, é necessário precisar que o ponto focal dos problemas, especialmente daqueles expostos por Victor Brochard, concentre-se sobre dois pontos: justificar como o erro, enquanto uma negação, tem lugar no interior de um sistema em que rege um ser absolutamente infinito e no qual a mente humana se caracteriza como potência para o verdadeiro, bem como explicar de que maneira o erro, mais do que uma simples ignorância, manifestaria uma operação real da mente humana pela qual ela acredita estar certa. Fazendo eco a tais questões, adotaremos uma via de análise que consistirá inicialmente em esclarecer o fundamento e o sentido de tais conceitos no discurso espinosano e que, na sequência, buscará explorar as implicações mais gerais deles para a compreensão do fenômeno de adesão da mente humana à falsidade do conhecimento. Assim, buscaremos mostrar que Espinosa constitui uma base negativa para os conceitos de erro e de privação e, sem contradizer tal base, ele explica o mecanismo do erro na mente humana ao compará-la a um “sonhar de olhos abertos”¹⁰, fórmula utilizada em certas ocasiões para designar o fato de que a mente humana produz percepções e, ao mesmo tempo, ignora as causas delas. É justamente nessa dupla perspectiva, *perceber e ignorar*, que convém

10 Sonhar de olhos abertos ou sonhar estando em vigília. Cf. *TIE*, §64, nota b, G., II, p. 24; *TIE*, §66, G., II, p. 25; *KV*, II, Cap. 15, §3, G., I, pp. 78-89; *E*, III, P3, escólio; *E*, III, P26, escólio; *E*, IV, P44, escólio.

compreender os conceitos de erro e de privação antes de encontrar neles a matéria para decretar a falência do espinosismo.

Introdução à primeira parte

Espinosa emprega pela primeira vez a noção de erro num momento de contraposição ao cartesianismo, quando, na *Carta 2*, ele é instado a elencar os principais equívocos nas filosofias de Bacon e de Descartes. Se os dois primeiros equívocos (a causa primeira e a natureza da mente humana) são apenas mencionados, o terceiro deles, a causa do erro, é particularizado em solo cartesiano e amplamente discutido. A primeira discussão sobre o conceito de erro é, portanto, expressamente evocada em consequência da necessidade de Espinosa estabelecer uma demarcação em relação ao conceito de erro na filosofia de Descartes, o que nos permite entrever ao mesmo tempo a sua maneira de pensar tal conceito. Isso mostra claramente que, já em 1661, Espinosa estava convicto de que a causa do erro na filosofia de Descartes conduz inevitavelmente a dificuldades e que, por isso mesmo, convinha trilhar uma via diversa para chegar a uma boa compreensão.

Se o objetivo primordial deste trabalho consiste em desenvolver um estudo sobre o conceito de erro na filosofia de Espinosa e em esclarecer de maneira clara e rigorosa a definição de privação de conhecimento, a *Carta 2* fornece indicações para traçar uma primeira abordagem. Uma vez que o autor da *Ética* procura expressamente tomar distância do autor das *Meditações*, convém explicitar em toda amplitude quais são as razões pelas quais ele se diferencia da teoria do erro cartesiana e esclarecer qual é o uso espinosano dos conceitos de erro e de privação. Em outras palavras, faz-se necessário examinar a maneira como Espinosa se situa em relação a Descartes e dele se distancia a fim de compreender o seu uso dos conceitos de erro e de privação.

Para levar a bom termo tal análise, é preciso inicialmente evitar a leitura de que o espinosismo é mero fruto do prolongamento lógico de premissas cartesianas, como indica Victor Delbos. Com efeito, Delbos não recusa a existência de um vínculo intelectual entre o autor da *Ética* e o autor das *Meditações*, mas a seus olhos o espinosismo se constituiu mais precisamente pela “organização intelectual que se deu”¹¹. Sem se deter no exame de influências históricas e psicológicas, Delbos busca mostrar o que constituiu o “trabalho propriamente filosófico do pensamento de Espinosa”, isto é, “por quais assimilações, por quais exclusões, por quais intervenções” ele chegou à sua doutrina¹². Nessa direção, Chantal Jaquet enfatiza igualmente a exigência de uma compreensão interna ao pensamento de

11 DELBOS, V. *O espinosismo : curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, p. 22.

12 *Ibidem*, p. 23.

Espinosa. Evitando reproduzir um esquema sumário que consiste em opor simplesmente as teses do cartesianismo e do espinosismo, Jaquet adota um procedimento de análise visando a compreender como uma ruptura com a filosofia cartesiana se sucede no interior das obras de Espinosa e a explicitar as razões avançadas nelas¹³.

Assim, tais referências nos permitem erigir uma abordagem para o estudo dos conceitos de erro e de privação sob a ótica da ruptura com a filosofia cartesiana. Ao refletir sobre as causas de um distanciamento que se faz presente já na *Carta 2*, cumpre examinar por que Espinosa se diferencia de Descartes, como ele constrói os seus conceitos de erro e de privação e qual é a especificidade deles. É precisamente com essa abordagem que poderemos esclarecer o fundamento e o sentido dos conceitos de erro e de privação no discurso espinosano.

13 Convém precisar que Jaquet aplica tal procedimento ao conceito de afeto. Uma vez que Espinosa se distancia explicitamente do horizonte cartesiano a propósito desse conceito, Jaquet encontra a ocasião para analisar, no interior das obras, como essa ruptura se consumou. Essa análise permite, por conseguinte, reconstituir o trabalho espinosano de elaboração do conceito de afeto. Cf. JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, paixões e ações em Espinosa*. Tradução de Luís César Oliva e Marcos Ferreira de Paula. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011, p. 18.

Capítulo 1 – A recusa da substancialidade para a natureza humana e o lugar da negação no modo finito

Um curioso procedimento coordena a marcha da ordem das razões na *Quarta Meditação*. Retomando a tese segundo a qual Deus não poderia ser enganador, Descartes argumenta que incorreríamos em contradição caso atribuíssemos engano ao ser sumamente perfeito, pois toda fraude e embuste manifesta imperfeição. Por isso, não se verifica em Deus nenhum erro e nem mesmo nenhuma ação direcionada a tanto. Uma consequência necessária dessa tese consiste em dizer que, se tudo foi dado ao homem por um Deus veraz, então Deus não pode ter-lhe dado nenhum poder para falhar e, portanto, o homem nunca se enganaria. Eis, em contrapartida, um fato inegável: o homem erra. Como explicar esse fato sem, contudo, abrir uma exceção à veracidade e à perfeição divinas? O que se verifica na *Quarta Meditação* é uma incompatibilidade entre o conceito de Deus veraz, sumamente perfeito, criador do ser e da conservação de todas as coisas, e a constatação do erro no homem. Nesse quadro, Descartes aponta para a necessidade de desvincular Deus de qualquer relação causal para com a falsidade no homem, sob risco de introduzir o engano no ser sumamente perfeito e dissolver o fundamento da verdade das ideias. Assim, a via de análise adotada na *Quarta Meditação* consiste em demonstrar como o erro ocorre no homem e como Deus, embora seja causa da natureza humana, não é responsável pelo erro constatado nela. A cada etapa da ordem das razões Descartes examina a natureza humana e a compara com aquilo que Deus sumamente perfeito de fato lhe forneceu e com aquilo que de direito Ele deveria ter-lhe fornecido, avaliando se a conduta divina se mostrou em alguma medida responsável por qualquer imperfeição na natureza da criatura.

Nesse quadro, após indicar a insuficiência de algumas hipóteses, como alegar a causa do erro devido à limitação da condição humana e evocar os argumentos de incompreensibilidade das razões divinas ou da totalidade do conjunto de sua obra, Descartes examina as faculdades humanas e extrai a conclusão de que a causa do erro situa-se no concurso do entendimento e da vontade para a formulação do juízo. O erro ocorre no ser humano pelo fato de sua vontade, extensa em aplicação e absoluta no poder de afirmar e negar, tornar-se indiferente por conta da ausência de um conhecimento claro e distinto e, conseqüentemente, precipitar-se a julgar sem que seja inclinada pelo entendimento a fazê-lo. Assim, Descartes indica que o erro se encontra na privação decorrente do mau uso do livre-arbítrio, mau uso na medida em que o homem não se serve do poder de manter as ações da

vontade precedidas pela clareza das razões fornecidas pelo entendimento ou de se abster de formular um juízo sobre uma coisa quando não a concebe com suficiente clareza. Essa privação, esclarece o filósofo francês, reside na operação efetuada pela vontade humana, mas não enquanto ela depende de Deus e sim enquanto depende do uso humano. Como resultado dessa empreitada, Descartes apresenta quatro conclusões: inicialmente, não se pode responsabilizar Deus por não ter dado ao homem um entendimento mais amplo e que pudesse abarcar uma infinidade de ideias. Ao contrário, a natureza do entendimento é perfeita em seu gênero, pois é próprio ao entendimento finito não compreender uma infinidade de coisas e nenhuma razão demonstra que Deus deveria tê-lo feito diferentemente. No que concerne à vontade, não se pode imputar a Deus uma suposta imperfeição por ter dado ao homem uma vontade mais ampla do que o entendimento, mas, na verdade, cumpre render-lhe graças por tê-la criado extensa e livre. Além disso, não se pode recriminar Deus por ter dado ao homem a possibilidade de formar o juízo no qual ele se engana, uma vez que o fato de formá-lo expressa mais perfeição do que se não o pudesse. Retirando de cena qualquer concurso divino para a ocorrência do erro, Descartes conclui, finalmente, que tal fenômeno possui duas referências não contraditórias: enquanto referido a Deus é pura negação e, enquanto referido ao homem, é privação. Antes, porém, de encerrar a *Quarta Meditação*, Descartes aprofunda ainda mais o procedimento comparativo entre o quadro divino e o quadro humano, pois resta interrogar por que Deus não forneceu um entendimento e uma vontade tais que, embora aquele permanecesse limitado e esta livre e extensa, o homem nunca se enganasse. Com efeito, Descartes precisa que, mesmo concedendo por hipótese que a natureza humana não pareça ter sido colocada entre as coisas mais perfeitas do universo, Deus forneceu ao homem a regra com a qual é possível evitar o erro: basta reter na memória a resolução de jamais formular um juízo a respeito de ideias cuja verdade não conhecemos. Não só isso, pois essa regra possibilita ainda evitar a fraqueza e a precipitação ao adquirir o hábito de manter o assentimento da vontade precedido pela clareza do entendimento. É dessa maneira que o procedimento comparativo da *Quarta Meditação* explica a ocorrência do erro no plano humano e salvaguarda a perfeição e a veracidade de Deus, pavimentando o caminho para a compreensão do fundamento da verdade das ideias claras e distintas.

Embora se debruce sobre a mente humana e sobre as condições de verdade e de falsidade das ideias, caracterizando inclusive o erro como privação, é interessante notar que a *Ética* descarta inteiramente um procedimento como o cartesiano. Após o primeiro livro ter demonstrado a natureza e a existência de Deus ou do ser absolutamente infinito, a *Ética II* se propõe a deduzir o que deve seguir necessariamente da essência divina. Não se trata de tudo

deduzir, mas de se restringir à dedução daquelas coisas necessárias ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude¹⁴. Se, por um lado, é notória a ausência de uma definição de mente humana, por outro, é preciso notar que a origem e a natureza da mente humana constituem o objeto primordial de todo o percurso dedutivo da *Ética II*. É nesse quadro, justamente, que surgirá uma reflexão sobre a verdade e a falsidade das ideias. Contudo, não se verifica na *Ética II* o problema de uma incompatibilidade entre Deus sumamente perfeito, criador do ser e da conservação de todas as coisas, e a constatação do erro no homem. Ao contrário, Espinosa sustenta inicialmente que todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras e que as ideias adequadas para o homem são igualmente verdadeiras, restando ao erro e à falsidade não ter fundamento ontológico e designar uma privação de conhecimento das ideias inadequadas¹⁵. É, portanto, deduzindo a natureza da mente humana a partir do atributo pensamento que Espinosa vem a determinar a verdade das ideias para o homem, sem jamais se colocar a questão de inocentar Deus a propósito de uma suposta falha na natureza humana que a presença do erro nela indicaria.

O *Tratado da Emenda do Intelecto*, cujo traço marcante consiste em definir a melhor via para alcançar o conhecimento verdadeiro das coisas, tampouco apresenta um procedimento comparativo entre a natureza humana e aquilo que Deus lhe forneceu e aquilo que Ele deveria ter-lhe fornecido. Ao contrário, Espinosa não hesita em declarar que temos uma ideia verdadeira dada e em insistir sobre a força intelectual para conhecer o verdadeiro e para adquirir outros conhecimentos. É dessa maneira que o processo de emenda consiste em grande medida em seguir a norma da ideia verdadeira dada e em tomá-la como um ponto de referência para realizar uma distinção em relação às ideias falsas, fictícias e duvidosas. No fundo, trata-se de realizar uma distinção entre o que é produzido pelo intelecto e o que é produzido pela imaginação: se inicialmente Espinosa designa em geral a mente (*mens*), vemos ao longo da emenda um processo de depuração que resulta na divisão entre intelecto (*intellectus*) e imaginação (*imaginatio*)¹⁶. Isso permite, por conseguinte, enumerar as propriedades do intelecto, como, por exemplo, envolver certeza¹⁷. Assim, o caminho trilhado pelo *TIE* não abre condições para que a existência do erro no homem constitua uma exceção à veracidade divina e se torne um problema para a ordem das razões, pois a mente se mostra nesse contexto uma potência de compreensão de ideias verdadeiras.

14 *E*, II, Prefácio.

15 *E*, II, P 32 – P35.

16 *Mens* : *TIE*, §§3-4, G., II, p. 6 ; *Intellectus e imaginatio* : *TIE*, §§86, G, II, p. 32.

17 *TIE*, §108 ; G., II, p. 38.

Mesmo uma obra como os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, cujo objetivo é demonstrar à maneira dos geômetras o que Descartes redigiu pela ordem analítica e não se afastar das posições cartesianas, não reproduz o procedimento que culmina na elucidação do erro e da privação na *Quarta Meditação*. Na proposição I, 14, Espinosa justifica como verdadeiro tudo quanto percebemos clara e distintamente antes mesmo de se deter no problema no erro, o que figura apenas na proposição I, 15. Nesse percurso demonstrativo, Espinosa antecipa a tese que constitui a conclusão da *Quarta Meditação* e, por isso, não parece haver justificativa para manter em cena a incompatibilidade entre a perfeição divina e a existência do erro no homem. Essa discussão ecoa apenas no escólio à proposição I, 15, o qual ainda assim apresenta alterações. Com efeito, Espinosa não evoca as razões metafísicas consideradas por Descartes para explicar a existência do erro: silencia-se quanto à incompreensibilidade das razões divinas e à totalidade do conjunto das obras divinas. Em vez disso, a exposição recai imediatamente sobre o intelecto e a vontade humanos. De fato, Espinosa não deixa de mencionar que o erro ocorre no homem pelo concurso dessas duas faculdades, mas é interessante observar que o escólio enfatiza que a forma do erro aparece na falta de aptidão da mente (*mens minus apta*) para discernir o verdadeiro e o falso e na carência da melhor liberdade (*optimâ libertate careamus*), termos não utilizados por Descartes. Outra variação notável pode ser encontrada na declaração segundo a qual Deus não nos privou de um intelecto mais amplo ou de uma faculdade de conhecer mais perfeita tanto quanto ele não privou o círculo das propriedades do globo e a periferia das propriedades da esfera. A ênfase de Espinosa recai, portanto, sobre a necessidade da constituição da natureza humana devido à maneira como ela é produzida, descartando a interrogação a respeito da razão pela qual ela poderia ter sido de outra forma. Ao colocar em cena tais variações, não pretendemos tomar partido pela fidelidade ou pela infidelidade dos PPC em relação à filosofia cartesiana, mas ressaltar as ambiguidades e observar as nuances presentes na exposição que Espinosa faz da teoria do erro de Descartes.

A questão que então se coloca é a de saber o que explica a diferença de procedimento responsável por separar Descartes e Espinosa a propósito da reflexão sobre a natureza da mente humana e sobre as condições de verdade e falsidade das ideias. Se em Descartes a constatação do erro no homem conduz a uma teodiceia na medida em que a todo momento se faz necessário justificar a suposta falha do quadro humano em face da responsabilidade causal do quadro divino, em Espinosa a teodiceia é dissolvida. O que não se coloca na perspectiva espinosana é justamente uma investigação orientada pela pergunta a respeito da razão pela qual Deus, sendo perfeito, produziu a natureza humana de determinada maneira e não a

produziu de outra forma. Inversamente, Espinosa retruca com a verdade das ideias, seja em referência a Deus, seja em referência à adequação da mente humana, ou retruca ainda com a afirmação da potência da mente para o verdadeiro. Por que ocorre tal mudança de perspectiva na filosofia espinosana? Quais são as condições responsáveis por permitir a Espinosa suprimir a incompatibilidade entre dois quadros aparentemente contraditórios e guiar-se pela ideia verdadeira dada ou afirmar a potência do intelecto para o verdadeiro? Sem fazer apelo a esse procedimento comparativo, como justificar que a natureza humana é isenta de uma falha intrínseca que a conduziria inevitavelmente ao erro? Para jogar luz sobre tal questão, convém examinar a dedução da constituição modal da essência da mente humana na *Ética II* e esclarecer como a negação se introduz no seio dela.

I. A recusa em atribuir o ser da substância à forma humana

Se os dois primeiros axiomas da *Ética II* já haviam realizado uma breve descrição relativa ao homem, a proposição EII P10 se concentra sobre a essência humana para esclarecer o seu estatuto ontológico. Se adotarmos por um instante a perspectiva de Pierre Macherey, veremos que o enunciado da proposição faz referência ao ser humano por meio das fórmulas *formam hominis* e *essentiam hominis*, fórmulas que se equivalem nesse contexto graças ao emprego da conjunção *sive*. Por isso, elas poderiam ser traduzidas respectivamente por “essência do homem” e “forma do homem” ou por “essência do ser humano” e “forma do ser humano”, conquanto Macherey destaque que o primeiro caso refira-se mais à realidade humana considerada em geral e que o segundo caso se reporte à realidade particular própria a este ou àquele ser humano considerado em sua natureza individual¹⁸. Se adotarmos ainda a perspectiva de Marilena Chauí, o que se destacará no enunciado é o emprego dos verbos *pertineo* e *constituo*. Reconstituindo o sentido desses termos com base no uso deles ao longo da *Ética I*, Chauí nota que o verbo *pertinere* se coloca no mesmo campo conceitual de *involvere* e, portanto, indica uma relação de implicação recíproca ou uma unidade indissolúvel, ao passo que o verbo *constituir* significa originariamente a unidade intrínseca de uma totalidade ordenada em si mesma, isto é, a maneira de ser em que a natureza do agente está conforme a si mesma. A aceção dos verbos *pertineo* e *constituo* se fará sentir especialmente na demonstração da proposição EII P10, mas por ora o que convém notar no enunciado é a relação segundo a qual, se o ser da substância não pertence à essência do homem, então a substância não constitui a forma do homem¹⁹. Reunindo essas perspectivas,

18 MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997, pp. 98-99, nota 1.

19 CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real*. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 138.

torna-se claro que toda a discussão ontológica a respeito da essência ou da forma humana será realizada com base na determinação das noções de pertencer a uma essência ou de constituir uma essência. É curioso notar que, no interior de uma proposição cujo objetivo consiste em deduzir o estatuto ontológico do ser humano, o discurso se inicia com uma recusa, pois o enunciado deixa claro o que o ser humano não é, o que não lhe pertence e nem o constitui. Porém, essa curiosidade se dissipa quando prestamos atenção no conjunto da proposição EII P10, haja vista que o aspecto negativo presente no enunciado, na demonstração e no primeiro escólio é balanceado no corolário com a dedução do que constitui efetivamente a essência humana. Se inicialmente vemos que à forma do homem não pertence o ser da substância, Espinosa mostra em seguida que o estatuto ontológico do ser humano consiste numa modificação ou numa afecção da substância. Nessas condições, a questão que se coloca é a de saber o que significa pertencer a uma essência e qual é, nesse quadro, o fundamento para a recusa do ser da substância pertencer à forma humana.

Como é frequente quando se trata de um enunciado cuja declaração envolve uma negação, a estratégia adotada por Espinosa para demonstrar a proposição EII P10 é a redução ao absurdo. Nessa demonstração, é interessante notar que, com exceção da definição EII 2 a respeito de pertencer à essência e do axioma EII 1 cujo tema é a recusa da existência necessária do homem, Espinosa evoca apenas uma proposição, a saber, aquela a respeito da existência da substância²⁰. Fundando-se na tese de que à natureza da substância pertence o existir, Espinosa elabora um raciocínio em que identifica hipoteticamente o ser humano à natureza da substância e estabelece para ele uma propriedade dela. Em outras palavras, se à essência do homem pertence o ser da substância, então cumpriria concluir que o homem existe necessariamente, pois a essência da substância envolve existência necessária. Essa conclusão, porém, se choca frontalmente com o fato reconhecido por todos e expresso num axioma segundo o qual a essência humana não envolve existência necessária. Assim, a tese de recusa da atribuição de substancialidade ao homem torna-se evidente graças à incompatibilidade entre uma propriedade (existência necessária) de uma substância, por um lado, e a ausência dessa propriedade no ser humano (não existe necessariamente). Contudo, uma análise detalhada desse argumento revela que o nervo mais profundo da demonstração situa-se na noção de pertencer à essência e se enraíza na explicação da gênese causal das maneiras de ser e de existir. Por isso, cumpre examinar os elos que unem as bases

20 Cf. E, I, P7.

demonstrativas, que perfazem os argumentos e engendram o absurdo que culmina na recusa do ser da substância pertencer à forma humana.

A primeira questão que se coloca é a de saber por que a substância existe necessariamente, questão que nos reenvia diretamente à proposição EI 7. Com efeito, o ponto de partida da demonstração baseia-se na distinção real entre as substâncias, a qual diz respeito à impossibilidade de que uma substância possa ser produzida ou possa ser concebida por outra. Essa impossibilidade, por sua vez, se baseia na independência real e conceitual que caracteriza uma substância. Ora, Espinosa deixa claro que, se uma substância pudesse ser produzida por outra, elas deveriam ter algo em comum entre si e compartilhariam, mais especificamente, a mesma natureza ou o mesmo atributo. No entanto, o que define a substância na abertura da *Ética* é justamente o fato de ser em si e ser concebida por si. Assim, fica claro que o ser da substância não está condicionado a nada outro e que é único em sua natureza. Isso mostra que, não sendo causada por outro, a substância é causa de si mesma. Se, por sua vez, a causa de si denota uma natureza cuja essência envolve a própria existência, então se torna evidente que a substância existe necessariamente. É com base nessa declaração que a demonstração da proposição EI P7 evidencia que à natureza da substância pertence o existir. É interessante notar que Espinosa emprega os verbos pertencer [*pertinet*] e envolver [*involvere*] enquanto operadores dessa demonstração, estabelecendo a relação de que, se a essência envolve necessariamente uma existência, então à natureza dela pertencer o existir. Não há dúvida de que os eixos da demonstração da proposição EI P7 situam-se nas noções de causa de si e de substância. Contudo, o emprego dos verbos pertencer e envolver convida a interrogar acerca do sentido deles. O que significa pertencer à essência? Qual critério permite estabelecer a relação de envolvimento entre duas coisas a ponto de considerar que uma pertence à essência da outra?

Não é por acaso que, após fazer referência à proposição EI P7, a demonstração da proposição EII P10 coloca em discussão justamente a definição de pertencer à essência. À leitura da primeira parte da definição EII 2, tudo leva a crer que o critério para algo pertencer a uma essência diz respeito à presença indispensável de um elemento sem o qual a essência não se tornaria viável. No entanto, Espinosa está dizendo mais. Afirmando que dada a essência, a existência da coisa é posta e, retirada a essência, a existência da coisa é suprimida, Espinosa estabelece que não há existência de algo sem essência e nem há essência sem a existência de algo. A vinculação entre essência e coisa em termos de posição de existência

indica que entre a essência e a existência de uma coisa não há separabilidade, mas unidade²¹. É justamente por isso que, na segunda parte da definição, Espinosa declara que tanto a coisa não pode ser nem ser concebida sem essência, quanto, reversivelmente, a essência não pode ser nem ser concebida sem a coisa. A dependência da existência em relação àquilo que pertence à sua essência e a dependência da essência em relação à existência daquilo de que é essência mostram a unidade que essência e existência constituem. Ao empregar a expressão “vice-versa” para marcar essa reversibilidade, torna-se claro que não há anterioridade da essência para com a existência e nem mesmo anterioridade da existência para com a essência, mas há entre elas uma relação de interdependência. Por isso, o critério para determinar o pertencimento a uma essência não deve ser pensado somente como a dependência da existência em relação a uma essência, nem mesmo enquanto uma essência possa simplesmente atualizar uma existência, mas se trata de pensar como elas surgem inseparável e unicamente juntas.

Podemos medir com as palavras de Martial Gueroult o impacto da operação que vemos acontecer na definição de Espinosa. À luz do exemplo da extensão e dos corpos, a definição espinosana mostraria que a essência de um corpo singular não é a extensão, pois, embora o corpo não possa ser nem ser concebido sem ela, somente pela extensão o corpo não é dado nem concebido. Levando à risca a definição espinosana, seria preciso dizer que a essência de um corpo é constituída por uma certa proporção de movimento e de repouso tal que, se ela fosse suprimida, o corpo seria suprimido e, se este fosse dado, a proporção também seria necessariamente dada. Com efeito, Gueroult explica que a definição espinosana não se coloca somente em oposição à noção cartesiana de pertencer à essência, como também mostra o absurdo dela. Se, aos olhos de Gueroult, Descartes aceitaria que pertence à essência aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida, então seria preciso admitir que a extensão é a essência dos corpos porque estes não podem ser nem ser concebidos sem ela, ao passo que ela pode ser e ser concebida sem eles²². A situação se complica quando a concepção cartesiana acompanha a consequência inevitável de que, sendo Deus aquilo sem o que os homens não podem ser nem ser concebidos, mas que pode existir sem eles, resta-Lhe constituir a essência humana²³. O nó da questão reside no absurdo a que conduz a noção

21 Em oposição a uma composição de essência mais existência, Chauí enfatiza justamente a unidade de essência e existência, a qual sempre denota um singular e jamais um universal. Cf. CHAUI, 2016, p. 96.

22 É necessário precisar que Descartes não possui uma definição de pertencer à essência, mas Gueroult extrai uma concepção cartesiana a propósito disso, sobretudo na comparação da substância com seus modos, para colocá-la diante de uma confrontação com Espinosa. Cf. *Princípios da Filosofia*, I, arts. 53 e 56, AT, IX, p. 48-49.

23 Cf. GUEROUT, Martial. *Spinoza, II, L'âme*. Paris: Georg Olms, Editions Montaigne, 1974, pp. 20-21.

cartesiana de pertencer à essência, sendo justamente esse nó que Espinosa procura desatar ao redefinir a definição de pertencer à essência e de aplicá-la à proposição EII P10.

Não se pode deixar de destacar ainda o impacto dessa definição no interior da *Ética*, o que se torna tanto mais evidente quando notamos com Chauí que a inseparabilidade entre essência e existência permite traçar um paralelo com a primeira definição da *Ética* I: tal como a causa de si posiciona no absoluto aquilo que se põe a si mesmo como identidade inteligível da essência e da existência, a definição EII 2 mostrará a inseparabilidade da essência e da existência daquilo que não existe pela necessidade de sua natureza e não é causa de si²⁴. Além disso, Macherey destaca ainda que a definição de pertencer à essência possui alcance abrangente, na medida em que vale para todas as coisas consideradas na relação com as suas essências, embora as ocorrências dessa definição no interior da *Ética* indiquem que Espinosa a tenha reservado mais especificamente às coisas singulares²⁵. Em todo caso, importa notar que a definição EII 2 constitui uma etapa central do argumento da demonstração de EII P10, pois fornece condições para supor que, se Deus ou a substância pertencesse à essência do homem, então, pela reversibilidade entre essência e existência, tanto a existência divina seria inconcebível sem o homem quanto a existência humana seria inconcebível sem Deus. Em outras palavras, se o ser da substância pertencesse ao homem, então, dada a substância, dar-se-ia também o homem, de maneira que, por essência, este existiria necessariamente, já que a essência da substância envolve a existência necessária.

Porém, o axioma EII 1 invalida a conclusão dessa suposição na medida em que apresenta o estatuto de existência do ser humano. Enunciando uma primeira parte negativa, o axioma nega justamente que a essência do homem envolva existência necessária. No fundo, essa negação revela o fato de que a essência humana não envolve a sua própria existência e que, por isso, à natureza do ser humano não pertence o existir. Se a sua essência e a sua existência constituem uma unidade e são colocadas ou suprimidas conjuntamente, é de se notar que elas não surgem enquanto uma causa de si. Por conseguinte, a segunda parte do axioma apresenta uma declaração de teor positivo em que se trata de pontuar a condição responsável por determinar a existência humana. Com efeito, Espinosa considera que a existência humana está sujeita a existir ou a não existir em função da ordem da natureza. Um ponto de incidência para compreendermos o sentido de “ordem da natureza” na *Ética* encontra-se na proposição EI P33, quando a mesma expressão é utilizada para indicar que as coisas possuem uma certa natureza e são determinadas a operar devido à maneira como são

24 Cf. CHAUI, 2016, p. 96.

25 São as proposições E, II, P10, P37 e P49. Cf. MACHEREY, 1997, p. 22.

produzidas pela natureza divina. O objetivo de EI P33 consiste em demonstrar que as coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram efetivamente produzidas. Com efeito, Espinosa explica que todas as coisas seguem necessariamente da natureza de Deus e, pela necessidade da natureza de Deus, são determinadas a existir e a operar de maneira certa. O termo “seguir” (*sequi*), cujo sentido já se fazia sentir nas proposições EI P29 e EI P16, denota a relação ontológica entre uma natureza e o que é produzido a partir dela: se, por exemplo, tivermos em vista a natureza de um ser absolutamente infinito que é causa de si mesmo, então se segue dessa natureza a produção de sua própria existência e de infinitas coisas em infinitos modos. Nessas condições, torna-se evidente que todas as coisas são determinadas pela natureza divina a existir e a operar de maneira certa, nada sendo fora dela, nada sendo autodeterminado, nada se tornando indeterminado. A implicação dessa declaração, que encontra na causa de si e no ser absolutamente infinito a fonte para a sua própria existência e para a produção das coisas, está em estabelecer a necessidade causal que explica a razão pela qual as coisas são e ocorrem. É por isso que Espinosa deixa claro que as coisas não podem ter outra natureza ou ser determinadas de outra forma, como se houvesse uma outra maneira de produzi-las. A admissão dessa cláusula implicaria introduzir uma alteração na própria natureza divina ou sugerir a existência de vários deuses, o que seria frontalmente contrário ao conceito de substância absolutamente infinita. Em suma, o percurso demonstrativo da proposição EI 33 consiste em estabelecer a ligação necessária entre as coisas produzidas por Deus e a natureza de divina a tal ponto que uma mudança nas primeiras implicaria uma mudança na segunda. É nesse contexto que se situa a expressão “ordem da natureza”, cuja significação aponta para a relação necessária entre a maneira como as coisas são produzidas e a causalidade imanente. Isso leva a crer que a ordem da natureza denota a causalidade pela qual Deus é e, ao mesmo tempo, pela qual todas as coisas são e vem a existir Assim, se transpusermos esse sentido à expressão presente no axioma EII 1, veremos que, não tendo uma existência necessária por sua essência, a existência humana está a cargo da causalidade imanente pela qual todas as coisas existem e são produzidas necessariamente a partir da natureza de Deus.

À luz dessas indicações, o absurdo evidenciado pela demonstração de EII P10 se configura quando a definição de pertencer à essência nos obriga a dizer que, se o ser da substância pertencesse à essência do homem, este existiria necessariamente. Entretanto, como quer o primeiro axioma da *Ética II*, a existência humana não é necessária por sua própria essência, mas é necessária pela ordem causal que a produziu. Para além da impossibilidade de o ser humano existir necessariamente, a demonstração faz notar ainda que a natureza humana

não é causa de si mesma, não possui uma essência que envolve a própria existência e, portanto, deve existir segundo outras formas de determinação. Assim, o que Espinosa coloca em discussão é mais exatamente os estatutos de ser e de existir da substância e da forma humana a partir da maneira como eles são produzidos.

O escólio que se segue dessa demonstração mostra a pretensão de Espinosa em propor outra demonstração para a mesma proposição. Seu préstimo vem em socorro da difícil aceitação do leitor em considerar a forma do homem como destituída do ser da substância. Com efeito, Espinosa recorre à natureza de Deus e às suas propriedades para provar o absurdo que seria ter em conta a natureza substancial do homem: diferentemente de Deus ou da substância, é preciso notar que a forma humana não é infinita, imutável, indivisível e tampouco única. Dentre tais propriedades, o escólio destaca uma comparação baseada no fator numérico. Se o ser da substância pertencesse à essência humana, seríamos obrigados a concluir que existem várias substâncias de mesma natureza. Todavia, sabemos pela proposição EI P5 que duas substâncias de mesma natureza possuem um elemento comum e abrem a possibilidade de que uma substância seja concebida e causada pela outra, ferindo a independência real e conceitual da definição de substância. Com efeito, as cinco primeiras proposições da *Ética I* se enraízam nas definições de substância e de modo e dão profundidade conceitual tanto à divisão do ente enunciado no primeiro axioma quanto à distinção real das substâncias. É por isso que elas se dedicam a mostrar que o ente se divide em substância e em modos (causa de si ou causado em outro), que as substâncias se distinguem realmente pela diversidade de atributos e que, finalmente, não podem ser dadas substâncias de mesma natureza. Assim, levando à risca a maneira de ser da substância, o escólio da proposição EII P10 torna flagrante a contradição entre a unicidade da natureza substancial e a multiplicidade de seres humanos.

Contudo, é importante esclarecer que a reflexão sobre as formas de ser não se fundamenta exatamente num critério numérico. No escólio 2 da proposição EI P8, buscando apresentar uma ordem de proceder para explicitar as maneiras de compreender a natureza de algo, Espinosa elenca quatro requisitos, dentre os quais o primeiro enuncia o conceito de definição e o caracteriza como aquilo que exprime somente a essência da cada coisa, o segundo exclui justamente o critério numérico para definir uma natureza, o terceiro anuncia que toda coisa possui uma causa pela qual existe e, finalmente, o quarto requisito aponta que a causa para a existência de uma natureza está dada nela própria ou fora dela. Se nos perguntarmos por que a definição de essência não envolve o critério numérico, será preciso observar que a noção de causalidade subjaz ao conceito espinosano de definição. Ora, definir

uma natureza nada mais é senão exprimir as causas que a produziram ou, ainda, é acentuar o aspecto afirmativo de uma essência a partir de sua causa eficiente. Considerando, por exemplo, o ser da substância, vemos que a sua definição afirma uma independência real e conceitual e que, por isso mesmo, ela possui como nervo mais profundo a causalidade de si. Ao longo da *Ética I*, Espinosa demonstra a impossibilidade de haver duas substâncias de mesma natureza e deduz a existência da substância de natureza única, mas é preciso notar que o nervo mais profundo da concepção de substância reside na causalidade pela qual a sua essência produz a sua própria existência. Não se dá aqui um critério numérico, mas uma reflexão sobre a maneira pela qual uma essência é afirmada a partir de sua causa. Embora o ser humano não tenha uma natureza que envolva a própria existência, e apesar de constatarmos a multiplicidade de indivíduos, nem por isso o número constitui um critério para a sua definição. Toda a questão consiste em se dar conta de que a definição da essência humana está a cargo de uma causa fora dela que explica a maneira como ela é produzida. Além disso, podemos nos debruçar sobre a investigação acerca da razão pela qual existe um certo número de indivíduos humanos. Nesse caso, Espinosa deixa claro que não é suficiente recorrer à causa da natureza humana em geral, mas sim à série infinita de causas finitas que determina a existência deste ou daquele homem, ou seja, a existência de cada indivíduo singular. Assim, cumpre notar que a discussão do primeiro escólio de EII P10 não procura introduzir o número na reflexão sobre os modos de ser. Ao contrário, o escólio pressupõe justamente o esclarecimento sobre as diferentes maneiras como os seres são causados para, então, opor duas propriedades deles e extorquir assentimento do leitor ainda arisco com a recusa da substancialidade da forma humana.

Reunindo o enunciado da proposição, sua demonstração e o escólio, nota-se que o discurso de Espinosa sobre o homem se dá em termos negativos. Sabemos até aqui o que o homem não é: ele não é substância, não se define como aquilo existente por si e concebido por si, não possui uma essência que envolve a própria existência. Neste ponto, muitos leitores, sobretudo os cartesianos, já estariam estarecidos. Contudo, cabe-nos perguntar: o que, então, o homem é? Eis o ponto da *Ética* no qual Espinosa inicia o discurso positivo sobre o homem. Com efeito, o corolário mostra que a recusa do ser da substância constituir a forma do homem implica dizer que ele é constituído por modificações. Importa destacar que Espinosa não determina quais são e quantas são tais modificações, pois esse é justamente o objeto das proposições seguintes. O interesse da segunda parte da proposição EII P10 é estabelecer a constituição modal da essência humana como consequência da recusa de sua substancialidade.

Apoiando-se na tese de recusa da substancialidade do homem, a demonstração do corolário evoca a tese de imanência e o estatuto das coisas particulares enquanto expressões certas e determinadas da natureza divina. Com efeito, após demonstrar na proposição EI P14 que a substância absolutamente infinita é única porque a existência de duas substâncias desse porte fere a própria noção de substância e porque nada fora de um ser absolutamente infinito pode ser dado nem concebido, Espinosa demonstra na proposição EI P15 que todo ser existe em Deus e é concebido em Deus. Não havendo nenhuma outra substância de mesma natureza, resta à infinidade de outros seres possuir o estatuto de modos da substância absolutamente infinita, os quais são causados por ela e são por ela concebidos. Assim, vemos que, se a substância, causa de si, é única e existe necessariamente, então os modos, causados por outro, não podem ser nem ser concebidos sem a substância. Ora, essa é justamente a base do corolário da proposição EI P25, segundo a qual as coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos se exprimem de maneira certa e determinada. As propriedades de unicidade e imanência da substância são condições para a compreensão da maneira pela qual causa de si e causado por outro se relacionam. Se Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo também causa de todas as outras coisas, de tal maneira que de sua essência segue-se necessariamente tanto sua própria existência quanto a existência de todas as outras coisas, quais sejam, as modificações. Nesse quadro, importa destacar que as coisas particulares existem em Deus na medida em que elas são efeitos que seguem necessariamente dos atributos de Deus e que o exprimem de maneira certa e determinada.

Sendo assim, a demonstração do corolário explicita que, se à essência do homem não pertence o ser da substância, então lhe resta apenas ser uma afecção da substância, ou seja, um modo certo e determinado da natureza divina. Implicitamente, o ponto chave dessa demonstração é a divisão do ente. Sendo um importante operador lógico, o axioma EI 1, ao estabelecer que tudo que é, ou é em si ou é em outro, distingue a totalidade da ontologia espinosana na *Ética* e obriga a diferenciar os veios da realidade entre substância e modos, entre causa de si e causado por outro, entre o que é em si e o que é em outro, entre o que é concebido por si e o que é concebido por outro. Dessa maneira, como a parte dita negativa da proposição EII P10 recusou a possibilidade do ser humano pertencer à *Natureza Naturante*, isto é, de situar-se no campo próprio daquilo que é em si e concebido por si, ou seja, dos atributos da substância, que exprimem sua essência eterna e infinita; cabe ao homem, portanto, pertencer à *Natureza Naturada*²⁶ ou ao campo próprio das coisas que são em outro e

26 Cf. Escólio da proposição E, I, P29.

concebidas por outro, ou seja, de tudo aquilo que segue da necessidade de cada um dos atributos de Deus e que sem eles não pode ser nem ser concebido. Em suma, a demonstração prova que o ser humano, por não ser substância, é modo ou, melhor dizendo, é constituído por modificações certas.

Questionemos, contudo: a unidade e a inseparabilidade entre essência e existência, proposta pela definição EII 2, não faria do homem causa de si?²⁷. Se, dada a essência, a existência da coisa é posta e, se, retirada a essência, a existência da coisa é suprimida, todas as essências, então, não envolveriam existência necessária? Apesar de haver na substância e na forma humana uma unidade e uma inseparabilidade entre essência e existência²⁸, há, contudo, uma significativa diferença na maneira pela qual elas surgem. No caso da substância, sua essência põe, como causa de si, sua própria existência. Isto é, essência e existência surgem unicamente juntas por uma autoposição causal, de tal maneira que a substância é concebida por si mesma. No caso da forma humana, não se trata de estabelecer uma causa de si, mas de sustentar que a essência põe a existência como algo causado por outro. Dessa perspectiva, a essência e a existência humanas surgem juntas como uma unidade concebida por outro. Por isso, a essência do modo envolve uma causa imanente que é em outro e causada por outro, de tal maneira que essência e existência surgem como efeito. Nesse quadro, é preciso notar que a recusa da causa de si não implica relegar a existência humana à contingência. Munido do princípio de razão, segundo o qual de toda coisa deve ser dada a razão ou a causa²⁹, Espinosa atribui, no primeiro escólio da proposição EI P33, a possibilidade e a contingência a um defeito do conhecimento em função da ignorância sobre a maneira pela qual as coisas existem e são produzidas. Se, por exemplo, tivermos em vista uma coisa cuja essência não sabemos envolver contradição, ou de que sabemos que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada certo porque a ordem das causas nos escapa, então essa coisa será considerada como contingente. Em contrapartida, uma coisa poderá ser dita necessária em função de sua própria essência ou devido a uma outra causa. Assim, vemos que a existência ou a inexistência de um indivíduo não é necessária por sua própria essência, mas é necessária pela ordem das causas, a qual indica que a existência segue necessariamente de uma dada causa eficiente. Numa palavra, posta a causa, torna-se necessária a existência

27 Para Chauí, tal questão, que também pode ser colocada pela definição de essência proposta no *Breve Tratado*, enfatiza que o caráter indissolúvel de essência e de existência não faz do homem causa de si mesmo, uma vez que a substância é necessária por sua essência e no homem, por sua causa. Cf. CHAUI, 2016, pp. 138-139.

28 Para a substância, a inseparabilidade e unidade de essência e existência é verificada pela definição de *causa sui*, isto é, pela definição 1 da *Ética I*. Já para os modos, a inseparabilidade e unidade de essência e existência é comprovada pela definição de pertencer à essência, isto é, pela definição 2 da *Ética II*.

29 Espinosa apresenta esse princípio no início da segunda demonstração de *E, I, P11*.

humana. Os modos são, portanto, necessários enquanto coisa causada, isto é, causada por outro a essência de um homem, também será causada a existência desse homem.

Égide de toda argumentação do conjunto da proposição EII P10, o segundo escólio expõe o engendramento de um problema que cria obstáculos à compreensão da noção de pertencer à essência e que obscurece a compreensão do estatuto dos seres. Inicialmente, Espinosa indica a opinião consensual segundo a qual sem Deus nada pode existir nem ser concebido. Para Espinosa, essa opinião está baseada no reconhecimento de que Deus é a única causa da essência e da existência das coisas, bem como do vir-a-ser delas. O que se coloca é a exclusividade da condição divina para produzir o ser e a conservação das coisas, motivo pelo qual tudo parece depender dele. Se inicialmente “todos” reconhecem a dependência das coisas em relação a Deus, a sequência do escólio impõe uma restrição nesse campo ao fazer referência a “alguns” que agora sustentam a opinião de que “pertence à essência de uma coisa aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida”³⁰. Duas consequências decorrem dessa nova opinião. Por um lado, há quem acredite que a natureza de Deus pertence à essência das coisas criadas. Trata-se de uma decorrência da confusão entre o reconhecimento de que as coisas dependem de Deus e a noção de pertencer à essência. Se pertence à essência de uma coisa aquilo sem o que a coisa não pode existir, e se todas as coisas dependem de Deus para existir e para ser concebidas porque ele é causa única, então tudo leva a crer que Deus pertence à essência das coisas. Por outro lado, há ainda outros que creem em que as coisas criadas podem, sem Deus, existir e ser concebidas. Inversamente à primeira consequência, vemos agora que, se pertence à essência de uma coisa aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida, e se no entanto Deus não pertence à essência das coisas, então o que pertence à essência delas não envolve a natureza de Deus, ainda que este seja a causa única do ser e do vir a ser de todas as coisas. Reunindo tais opiniões, nota-se que elas conduzem de Cila a Caríbdis.

O nó das dificuldades resulta, segundo Espinosa, da inobservância da “ordem de Filosofar”. No texto do escólio, tal expressão possui simultaneamente um aspecto ontológico e outro gnosiológico. Com efeito, Espinosa explica que a inobservância da ordem do filosofar implica uma inversão na investigação da natureza das coisas, pois o que deve ser colocado em primeiro lugar é justamente a natureza divina, uma vez que ela é anterior tanto do ponto de vista do conhecimento das coisas quanto do ponto de vista da Natureza. Todavia, Espinosa indica que alguns se iniciaram pela contemplação dos objetos dos sentidos e, então, se

30 *E*, II, P10, escólio.

dirigiram para a contemplação da natureza humana. Nesse caso, eles fizeram da contemplação da natureza divina o que era mais distante e longínquo do ponto de vista da natureza das coisas e do conhecimento delas, ao passo que fizeram dos objetos dos sentidos o que era primeiro e mais próximos para o conhecimento. A juízo de Espinosa, resulta disso que a contemplação das coisas naturais em nada apontava para a natureza divina, já que, na verdade, deveria dela partir; e, por conseguinte, ao contemplarem a natureza divina, as primeiras contemplações sobre os objetos dos sentidos em nada podia auxiliar à compreensão da natureza divina, porque são muito afastadas e desconexas dela. Assim, a inversão da ordem de filosofar suprime a inteligibilidade da natureza divina e de sua conexão com as coisas particulares, obscurecendo ao mesmo tempo o estatuto dos seres. São justamente tais condições que criam obstáculos à compreensão da noção de pertencer à essência e que dão lugar às contradições mencionadas.

É justamente porque segue a ordem devida ao Filosofar, partindo da compreensão da natureza de Deus em direção à dedução das coisas singulares, que Espinosa pode propor uma reelaboração da definição de pertencer à essência e esclarecer o estatuto dos seres. Com efeito, essa definição tem lugar junto ao conhecimento da natureza divina e da causalidade imanente e, por isso, tal definição permite alcançar o conhecimento do estatuto modal das coisas singulares, estabelecendo a dependência entre Deus e as coisas particulares sem, contudo, fazer com que Ele pertença à essência delas. Se a definição de pertencer à essência anunciasse meramente aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida, considerar-se-ia apenas que nenhuma coisa existe sem essência. Este sentido nos levaria a dizer que o homem não pode ser nem ser concebido sem Deus, o que todos consideram como evidente. Entretanto, Espinosa define que pertence à essência de uma coisa aquilo sem o que a coisa não existe e, reversivelmente, aquilo que sem a coisa não existe. Isso nos obrigaria a dizer que, se o homem não pode ser nem ser concebido sem Deus, Deus não pode ser nem ser concebido sem o homem, o que é um absurdo. Em outros termos, se Deus pertencesse à essência humana, Ele seria inconcebível sem o homem assim como o homem seria inconcebível sem Ele. Portanto, é abstruso que o ser da substância pertença à forma humana, restando-lhe, justamente, ser uma modificação dessa substância.

Indaguemos, porém: sendo o homem uma expressão certa e determinada da essência da substância ou dos atributos divinos, isto não estabeleceria uma identidade entre a essência do homem e a essência da substância? O escólio também se preocupa com tal confusão. À primeira vista, as teses de unicidade da substância e de imanência dela em relação aos modos

deixam no ar a impressão de instaurar uma identificação completa entre ela e tudo o que dela decorre. Mas é preciso notar que entre essência da substância e essência dos modos há sintomática diferença, o que fica claro pelas definições da *Ética I* e pela distinção da realidade imanente em substância ou em modo. A relação de imanência das coisas para com Deus é tal que a produção dos modos nada mais é senão infinitas modificações precisas dos atributos de Deus ou da essência mesma da substância. Os modos são essências singulares, isto é, finitas e de existência determinada, não se tratando, portanto, da essência divina em sua integridade. Eis por que, embora os modos finitos não possam existir nem ser concebidos sem Deus, a essência de Deus não pertence à essência humana.

Assim, o escólio da proposição EII P10 deixa claro que, ao proceder segundo o conhecimento da essência divina, Espinosa encontra-se em condições para avançar no conhecimento verdadeiro da natureza humana. A observância da ordem do filosofar manifesta-se justamente ao longo do percurso demonstrativo da proposição EII P10, articulando a existência necessária da substância, a recusa da substancialidade do homem e a dedução de seu estatuto modal. Essa maneira de proceder lhe permite desfazer a suposta identificação entre a essência divina e a essência humana, deixando claro que, apesar da relação de imanência entre Deus e as coisas singulares, há entre eles uma distinção. Não há dúvida de que o ser humano está condicionado à causalidade imanente, mas nem por isso são apagadas as fronteiras entre a substância e os seus modos. Ao contrário, sendo efeito necessário da autoprodução causal da substância, o modo não poderá jamais ter o mesmo estatuto ontológico do que ela, restando-lhe apenas expressar, segundo as suas determinações, a natureza eterna e infinita. Se, por um lado, os modos não se separam da substância, por outro, a natureza deles não se confunde com a dela.

Nesse quadro, vemos que a proposição EII P10 marca grande ruptura com as *Meditações*. Não se trata aqui de declarar simplesmente que Espinosa nega a existência do pluralismo substancial e rejeita a concepção de que o homem seja composto por algum gênero ou algum número de substâncias³¹. É preciso salientar que a modalização da forma humana na

31 É interessante destacar que, para Descartes, a noção de uma substância pensante implica que tal realidade possa existir sem outra coisa, como, por exemplo, a substância extensa. Contudo, é preciso notar que, no universo de ideias cartesiano, as substâncias pensante e extensa não podem subsistir sem o concurso de Deus, que as criou e as conserva. Assim, o termo substância manifesta, ao menos, dois sentidos, uma vez que o sentido de substância aplicado a Deus não é o mesmo sentido de substância aplicado às substâncias pensante e extensa que caracterizam o ser humano. Se, por um lado, tais substâncias existem uma sem a outra, por outro, elas não podem existir sem Deus. Isso se deve ao fato de que, aos olhos de Descartes, existe uma diferença entre a substância que não é criada e outras que são criadas. É isso, justamente, que indicam os artigos 51 e 52 da primeira parte dos *Princípios da Filosofia* (AT, IX, pp. 46-47). Ora, um texto como o *TIE* emprega termos como coisa incriada e coisa criada, quando, nos parágrafos §§95-96 (G., II, pp. 34-35), ele expõe diferentes requisitos

condição de expressões singulares da essência de Deus descarta a questão pela qual Deus produz as coisas ou como produz as coisas, uma vez que existe Ele necessariamente e age só pela necessidade de sua própria natureza. Assim, qualquer resquício de teodiceia é negado, pois não se trata mais de perguntar por que Deus criou, como se se tratasse de uma intenção exterior à própria obra que a comanda, nem mesmo se trata de comparar o quadro humano e o quadro divino para investigar o que deveria lhe pertencer de direito e o que lhe está ausente. Com a modalização da forma humana, a substância está presente nas coisas particulares como expressão certa e determinada, e é por isso que Espinosa passará a refletir sobre as condições (*quatenus*) de Deus singularizado na mente humana para a produção de ideias³².

II. O sentido e o lugar da negação na dedução do modo finito humano

Se a forma humana não é constituída pela substância e sim por modificações certas e determinadas dela, Espinosa não deixa de fazer referências em várias ocasiões à noção de negação, seja para afastá-la do plano do ser absolutamente infinito, seja para situá-la aparentemente na discussão sobre o modo finito humano. Essa constatação torna-se problemática na medida em que a causalidade imanente entre a substância e os modos levaria a crer na exclusão da negação no interior do sistema espinosano, uma vez que tal causalidade descarta a pergunta pelas razões da criação divina e confere um caráter afirmativo à essência e à existência dos modos. Mas o aparecimento e a recorrência desse termo na *Ética* colocam a

para a elaboração de definições segundo o estatuto ontológico do objeto definido. Porém, esse vocabulário desaparece completamente no percurso de proposições da *Ética*, dando lugar a uma distinção entre substância e modificações. Mas não se pode, por conta disso, alegar que o *TIE* seria ainda uma obra cartesiana e que gradualmente Espinosa abandonou o cartesianismo até chegar à expressão mais completa de seu próprio pensamento. Mesmo no *TIE* já está entrevisto que a mente humana é uma parte de um ente pensante, como atesta o parágrafo §73 (G., II, pp. 27-28). Assim, importa notar que o *TIE* e a *Ética* não concebem a mente como uma verdadeira substância, não havendo um eu substancial.

32 No terreno dessa discussão situa-se a reflexão sobre o fundamento da noção de consciência. Como nota Chantal Jaquet, o homem em Espinosa pode ser dotado de um corpo e de uma mente, mas Espinosa não o define por uma consciência. Se a mente humana é constituída por modos do pensamento e, em primeiro lugar por ideias, ela não é apresentada como um ser consciente. Aliás, a autora nota que o adjetivo “consciente” e o substantivo “consciência” são muito pouco empregados por Espinosa, como testemunha a raridade de suas ocorrências na *Ética* (*E*, I, Apêndice; *E*, II, P35; *E*, III P2, escólio; *E*, III, 9, escólio; *E*, III, 18, escólio 2 (duas ocorrências); *E*, III, 30, demonstração; *E*, III, definições dos afetos 1, explicação (duas ocorrências); *E*, III, definição dos afetos 17; *E*, IV, 47, escólio). Por um lado, supor que a consciência é primeira e fundadora mascara seu caráter segundo e derivado, ocultando a reflexão sobre a sua causa produtora. Por outro, faz-se necessário compreender a consciência como um efeito e explicitar as causas que permitem engendrará-la, de maneira que as causas da consciência devem ser procuradas em Deus ou na substância. Fica, portanto, claro que a consciência é menos constitutiva do que constituída. Para nos aproximarmos do que viria a ser natureza da consciência, convém notar que a demonstração da proposição *E*, III, P30 menciona que o homem é cômico de si através das afecções pelas quais é determinado a agir e, por esse meio, tem também consciência de si próprio. Ao acompanharmos a tese de Jaquet, podemos colher apontamentos de que essas afecções que o determinam a agir são primeiras e sem elas nenhuma consciência é possível. Assim, a consciência seria apresentada como um fenômeno solidário do esforço da mente humana para perseverar no ser, seja um esforço determinado por ideias adequadas, seja por inadequadas. No limite, a qualidade da consciência estaria ligada à hierarquia dos gêneros de conhecimento e dependeria da riqueza das afecções do corpo. Cf. JAQUET, Chantal. *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2005, pp. 109-116

questão de compreender o seu uso num sistema de pensamento em que nenhum requisito parece justificá-lo. O que significa a noção de negação? Qual é, à luz das indicações anteriores, o seu papel na dedução dos modos finitos? Examinando o uso desse termo na *Ética*, buscaremos esclarecer o seu sentido e mensurá-lo em relação à causalidade imanente e ao caráter afirmativo das essências.

Um primeiro ponto de incidência do termo negação encontra-se na explicação da definição EI 6, segundo a qual o ser absolutamente infinito não envolve negação (*negationem nullam involvit*). Ao caracterizar inicialmente Deus como o ente absolutamente infinito, a definição reenvia a noção de ente à noção de substância, indicando tratar-se de um ser definido por sua independência real e conceitual, uma vez que não carece de nada outro para existir e para ser concebido. Além disso, Espinosa precisa que a natureza substancial de Deus possui infinitos atributos, podendo o intelecto perceber que a sua essência não é simples, mas que possui uma infinidade de constituintes. A propósito desses constituintes, a definição faz ainda notar que cada um dos atributos exprime uma essência eterna e infinita. Assim, se nos guiarmos pelo uso do termo infinito, veremos que a infinitude da substância divina reagrupa tanto infinitos atributos quanto a expressão infinita de cada atributo. Longe de se tratar de um atributo principal, o caráter absoluto da infinitude da substância divina concerne à infinidade de constituintes e à maneira infinita como eles próprios se expressam.

Com vistas a esclarecer a noção de absolutamente infinito, a explicação da definição contrapõe tal noção àquela de “infinito em seu gênero”, justificando que esta pode envolver negação. Se nos debruçarmos sobre a expressão “infinito em seu gênero”, veremos que ela denota uma restrição no campo de validade da infinitude, uma vez que o infinito será aplicado somente ao registro que lhe diz respeito e a nenhum outro. Considerando, por exemplo, a noção de atributo, cumpre notar que cada um deles se exprime de maneira infinita no interior de seu gênero. Isso deixa claro que, embora possa haver infinitude interna a cada um de seus campos, um atributo não abarca a natureza de outros atributos e, por isso, emerge uma noção de negação. Todavia, cumpre esclarecer que tal negação não diz respeito à expressão do próprio atributo, mas apenas àquilo que não lhe pertence simplesmente porque não lhe diz respeito. É nessa ótica, justamente, que Chauí aponta a ausência de negação interna nos atributos e ressalta uma forma de negação externa, pois cada um deles é infinito em seu gênero e o que lhes é negado não pertence realmente à essência deles³³. Por conseguinte, com o intuito de extirpar a negação do ser absolutamente infinito, Espinosa considera que tal ser

33 Cf. CHAUI, Marilena. *A nervura do real*. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 811-812.

possui infinitos atributos e que estes atributos são infinitos em seu gênero. Nesse caso, não vê o que possa ser negado à essência divina: por um lado, a sua essência é a afirmação de infinitos atributos; por outro, cada um de seus atributos expressa, em seu gênero, uma infinitude. É justamente a união desses dois infinitos que permite afastar a negação e afirmar a pura positividade do ser absolutamente infinito, pois ele passa a ser constituído por infinitos atributos infinitos em seus registros próprios. Assim, convém notar que o uso espinosano do termo negação não se situa no interior de nenhuma essência, seja da substância, seja de seus atributos. Na verdade, a noção de negação é estipulada àquilo que é infinito em seu gênero apenas para designar a recusa de que infinitos atributos lhe pertencem, sem que tal noção implique uma limitação intrínseca à natureza de um atributo infinito em seu gênero.

Ainda na *Ética I*, o primeiro escólio da proposição EI P8 estabelece uma contraposição entre ser finito, caracterizado como negação parcial de uma existência (*ex parte negatio*), e ser infinito, entendido como a afirmação absoluta da existência de uma natureza. Com efeito, o escólio declara que a infinitude da substância pode ser imediatamente deduzida a partir da proposição EI P7, a qual sabemos estabelecer a existência necessária da substância pelo fato de que ela é única em sua natureza e causa de si mesma. Possuindo uma essência que dispõe de força interna para colocar a própria existência, torna-se claro que o ser da substância denota uma afirmação completa de si mesmo e, por isso, a substância existe necessariamente e é infinita. Em contrapartida, o finito não possui uma essência que envolve a própria existência e não encontra em si a força suficiente para engendrar a sua existência, motivo pelo qual o seu modo de ser parece envolver uma negação. Devemos por isso considerar que toda coisa finita comporta intrinsecamente a negação? É preciso notar que a negação não se coloca sobre a essência do ser finito, uma vez que a noção de negação designa somente o fato de que o finito não é causa de si mesmo. Essa negação não manifesta nenhuma falha na essência do modo ou qualquer desvio de sua natureza, mas concerne simplesmente a uma qualidade que não lhe pertence e que não o constitui. Assim, cumpre reconhecer que todo ser finito envolve uma afirmação de existência e que, se ele é dito uma negação parcial, é apenas pelo fato de não lhe pertencer uma essência que põe a própria existência. Considerado em si mesmo, todo ser finito exprime uma afirmação de seu ser.

Acentuando o aspecto positivo de um ser finito, a *Ética III* deixa claro que todo modo finito expressa de maneira certa e determinada a potência divina e, por isso, é ele próprio uma potência cujo traço essencial consiste no esforço para perseverar em seu ser. Na proposição EIII P4, que dá início à dedução do *conatus*, Espinosa sustenta a tese de que a definição de

uma coisa põe e não nega (*non negat*) a essência da própria coisa, motivo pelo qual nenhuma coisa pode ser destruída senão por causas externas. Com efeito, o escólio 2 da proposição EI P8 havia estabelecido que a definição de uma coisa expressa a natureza e a existência da coisa definida por meio de sua causa produtora, seja uma causa contida na própria natureza da coisa, seja situada fora dela. É por isso que, se prestarmos atenção a uma definição, encontraremos a causalidade produtiva de uma natureza, produção pela qual se afirma a coisa e jamais se a suprime. Tudo se passa como se esse movimento causal não se separasse da própria manifestação de seus efeitos. Há, portanto, um vínculo interno e indissociável entre a causalidade e a afirmação da essência e da existência da coisa. Apoiando-se nessa noção de definição, o que Espinosa estabelece na proposição EIII P4 é o caráter afirmativo das essências em função de suas causas eficientes. Eis por que, embora Espinosa não defina ainda como ocorra a destruição, podemos notar desde já a impossibilidade de haver uma negação de si proveniente da própria essência ou da causa eficiente, tornando inviável a sustentação da noção de autodestruição. Aos olhos de Espinosa, toda negação de si ou destruição diz respeito a um elemento exterior a uma essência. Em todo caso, importa notar que uma essência singular é a afirmação de seu próprio ser por meio de sua causa eficiente e não carrega nenhuma negação dentro si. A negação ou a destruição de uma coisa finita provém de uma causa exterior.

Todavia, é preciso notar que o escólio da proposição EIII P3 declara que as paixões estão referidas à mente humana apenas enquanto (*quatenus*) ela tem algo que envolve negação (*quod negationem involvit*), ou seja (*sive*), enquanto (*quatenus*) é parte da natureza e não pode ser clara e distintamente percebida por si sem as outras. Em outras palavras, Espinosa posiciona as paixões no plano da mente humana e, mais precisamente, a algo que na mente envolve negação, o que, por seu turno, evoca a noção de parte da Natureza e a sua exigência de outras partes para ser entendida. Mas é justamente em vista disso que um aparente desequilíbrio se manifesta na exposição de Espinosa. Se, por um lado, a proposição EIII P4 estabelece o caráter afirmativo do modo finito e sustenta a impossibilidade de autodestruição, por outro, o escólio da proposição EIII P3 indica a existência de algo que na mente humana envolve negação. A comparação desses quadros torna-se problemática quando notamos que, se na proposição EIII P4 a negação assimilava-se à destruição e situava-se num elemento extrínseco ao modo finito, a proposição EIII P3 deixa a impressão de haver implicitamente um papel para negação e para a autodestruição no interior do modo finito. A questão que então se coloca é a de saber o que significa ter algo que envolve negação e como essa noção se coloca no interior do quadro de afirmação do modo finito.

Com efeito, o campo da passionalidade está fundamentalmente ligado ao fato de que a natureza humana é causa parcial de seus efeitos. Ao contrário de uma ação, que aponta para a condição de causa adequada da natureza humana quando os seus efeitos podem ser entendidos somente por ela mesma, a definição EIII 2 indica que o padecimento está ligado à condição de causa parcial porque o que ocorre na natureza humana ou o que se segue dela não pode ser percebido clara e distintamente apenas em referência a ela. Se considerarmos o corolário da proposição EII P11, podemos vislumbrar uma ilustração dessas condições à luz do fundamento de produção de ideias na mente humana. Enquanto modificação finita, a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus e, por isso, quando a mente produz ideias, trata-se de Deus produzindo uma ideia enquanto ele se exprime pela essência singular da mente humana. Nesse quadro, se Deus produz uma ideia singularizado unicamente na essência da mente humana e se exprime somente através dela, tal ideia poderá ser inteiramente compreendida em referência à mente humana e, portanto, será adequada para a mente. Se, por outro lado, a singularização de Deus na essência da mente humana não é suficiente para produzir uma ideia e requer outras ideias para tanto, então a ideia produzida não será entendida somente em referência à mente humana, mas exigirá a presença dela e igualmente de inúmeras outras, motivo pelo qual a mente se torna apenas uma causa parcial dessa produção. Nesse caso, tal ideia será inadequada para a mente humana. Assim, a condição de ser uma parte do intelecto infinito permite à mente humana operar em dois níveis: um adequado quando ela é inteiramente a causa dos efeitos, outro inadequado quando ela é causal parcial dos seus efeitos e requer a presença de outras partes para produzi-los. Ora, são justamente as noções de parcialidade e dependência externa que fundam o campo da passionalidade e que constituem o eixo para restituirmos um sentido para a noção de negação. Uma paixão manifesta o que ocorre na natureza humana e que não se explica somente por ela própria, mas que depende ainda de outras causas para ser compreendida. Não há dúvida de que a paixão está referida à natureza humana, mas é preciso notar que a produção desse efeito passional está parcialmente a cargo dela e, ao mesmo tempo, encontra-se na dependência de outras causas. É por isso que não se trata, para Espinosa, de dizer que a passionalidade envolve negação na mente humana, mas de considerar que a mente tem algo que envolve negação. Enquanto parte da Natureza, a mente não deixa de ser causa de seus efeitos e de conservar o caráter afirmativo de sua essência; mas, ao mesmo tempo, a condição de ser parte da Natureza indica que ela nem sempre será causa total de seus efeitos e que dependerá em alguma medida de outras partes para explicar o que se passa em si mesma ou o que se segue si mesma. Por isso mesmo, se a passionalidade concerne a algo que na mente humana envolve

negação, isso não se coloca na dimensão produtiva da essência humana que a condição de causa parcial lhe reserva, mas diz respeito às partes externas que não a constituem. É nesse sentido que uma paixão poderá ser vivida sob o signo de uma carência, uma vez que ela ocorre no indivíduo enquanto um efeito produzido pelo encontro de sua natureza e de outras partes da Natureza, as quais lhe escapam completamente porque não o constituem. Assim, vemos que a mente humana conserva o seu caráter afirmativo, pois a noção de negação concerne apenas ao aspecto passional dela e, mais especificamente, à condição de causa parcial e à relação com outras partes que não pertencem à essência singular dela.

Se, por um lado, está claro que o modo finito não envolve a negação de si mesmo, por outro, resta compreender de que maneira a destruição – esta sim uma limitação – provém do exterior e se coloca contra ele. Sabemos que a base ontológica sobre a qual o indivíduo humano se assenta é a de modificações singulares da substância divina e, por isso, Espinosa o considera uma coisa particular que expressa de maneira certa e determina os atributos de Deus³⁴. Graças à causalidade da substância divina responsável por colocar a sua própria existência e simultaneamente a de todos os seus modos, toda coisa particular encontra em si mesma uma afirmação de ser e de existir. Contudo, justamente por ser uma coisa particular finita, o indivíduo humano está necessariamente sujeito a ter relações com outras partes da Natureza que não constituem a sua essência singular. Nesse quadro, é preciso notar que a presença de outras partes pode estabelecer diferentes relações com o modo finito, podendo favorecer, ser indiferente e até mesmo desfavorável à sua afirmação de perseverar no próprio ser³⁵. A definição EI 2 esclarece que toda coisa finita pode ser delimitada por outra de mesma

34 Cf. *E*, I, P25, corolário.

35 Podemos esclarecer em toda amplitude a significação da finitude e de sua relação com as causas externas em referência às seguintes palavras de Chantal Jaquet: “Se Espinosa emprega o adjetivo ‘indefinido’ de preferência àquele de infinito para caracterizar a continuidade da existência que dura é porque a eventualidade de uma causa exterior de destruição não está jamais excluída. O homem que existe aqui e agora é apenas uma parte da Natureza e não pode deixar de padecer, por mais ativo que seja, mudanças ocasionadas pela presença de causas exteriores contrárias e mais fortes. Entretanto, a limitação não é jamais interna à duração da coisa que continuará a existir sempre pela mesma potência que a faz existir desde já. A finitude não está, portanto, ligada à duração ou ao tempo que a mede. A duração, ao contrário, é a plena afirmação da existência em sua positividade. Ela exprime a perseveração no ser e manifesta a potência da coisa. A finitude resulta do concurso de três fatores. Ela provém primeiramente da existência de uma pluralidade de coisas de mesma natureza. É o que revela a definição *E*, I, 2. É porque nós não somos únicos que nós somos finitos. Se nós o fossemos, nós não seríamos jamais limitados, pois um pensado não pode determinar um corpo e reciprocamente. Se nós fossemos únicos em nosso gênero, nós não seríamos jamais destruídos e continuaríamos a afirmar a nossa existência. A multiplicidade não explica por si só a limitação. Para poder ser determinado por uma causa externa, é preciso ainda que ela disponha de uma potência suficiente. A segunda condição é, portanto, existência de potências superiores à minha. Entretanto, a presença de uma coisa mais potente não constitui em si uma ameaça, pois as causas exteriores podem tanto favorecer quanto desfavorecer os esforços para perseverar no ser. É preciso, em terceiro lugar, que essa potência seja contrária à coisa que dura. Consequentemente, embora Espinosa conserve uma das causas tradicionais da finitude, a saber, a existência do múltiplo, ele cessa de considerar a passagem do tempo como uma degradação e um desgaste que anunciam um fim próximo. Ele realiza até mesmo uma inversão de

natureza ou, ainda, ela pode encontrar um limite (*terminari*) não certamente em si mesma, mas devido a uma coisa externa a si. Não se trata de dizer que uma ideia pode limitar ou delimitar um corpo e vice-versa, mas significa que um corpo pode ser limitado ou delimitado por outro corpo e que uma ideia pode ser limitada ou delimitada por outra. Nessas condições, cumpre notar que uma coisa finita é uma parte da Natureza e estabelece necessariamente relações com outras partes de mesmo feitio, estando sujeita a ser delimitada por elas. Apesar do caráter afirmativo das essências, Espinosa deixa claro que uma natureza particular pode sofrer uma limitação, desde que entendamos tal limitação como algo externo a ela própria e que não pertence à sua essência.

No percurso dedutivo da *Ética*, as relações de uma coisa finita com as outras partes da Natureza, que não pertencem à essência singular dela e que do exterior arriscam a limitar o caráter afirmativo de sua existência, são constitutivas das noções de destruição e de contrariedade. Na proposição EIII P5, Espinosa situa a contrariedade como uma relação entre duas coisas que, no interior do mesmo sujeito, podem destruir uma à outra. Levada a cabo por redução ao absurdo, a demonstração cede inicialmente à hipótese de que coisas de natureza contrária poderiam estar simultaneamente o mesmo sujeito. Nesse caso, Espinosa declara que o sujeito acolheria em seu interior uma relação que poderia levar à sua própria destruição. Como, porém, a proposição anterior estabeleceu não haver autodestruição em função do caráter afirmativo das essências, então resta concluir que o sujeito não pode acolher duas coisas de natureza contrária, sob risco de destruir a si mesmo. É preciso notar, em primeiro lugar, que coisas de natureza contrária não convêm entre si e, por isso, uma não pertence à essência da outra, permanecendo extrínsecas. Nessas condições, elas se tornam contrárias na medida em que uma não visa a favorecer ou a ser indiferente em relação ao caráter afirmativo da outra, mas justamente a desfavorecer ou a negá-lo. Além disso, cumpre destacar, em segundo lugar, que essa contrariedade entre elas não tem lugar sem gerar uma relação de incompatibilidade com o substrato no qual elas se colocam, levando também a negá-lo ou a destruí-lo. Espinosa não descarta a possibilidade de haver, por exemplo, afetos contrários, mas toda a questão consiste em notar que a contrariedade não pode ser intrínseca ao próprio sujeito. Assim, o que Espinosa procura esclarecer na proposição EIII P5 é o fato de que, havendo impossibilidade de autodestruição de uma essência singular, é igualmente impossível

perspectiva, pois a duração não é mais a marca da impotência, mas da potência da existência que se afirma e persevera no ser. A natureza da duração não implica, portanto, nenhuma limitação interna”. Cf. JAQUET, 2005, pp. 69-70.

que essa essência seja constituída por coisas de natureza contrária e que sirva de suporte para elas, uma vez que a contrariedade implica a negação da afirmação de sua existência.

Do ponto de vista da contrariedade e da destruição entre diferentes sujeitos, o axioma da *Ética IV* ressalta justamente o fato de que o indivíduo humano é uma parte da Natureza que não pode ser concebida sem as outras, que pode haver uma outra coisa singular mais potente do que ela própria e que essa coisa singular pode ser contrária ao seu esforço de perseverar no ser, podendo levá-la à destruição³⁶. Se a proposição EIII P4 insistia no caráter afirmativo das essências, o axioma mostra agora que toda coisa finita poderá ser limitada por outra mais forte e contrária a ela. É importante deixar claro que nenhuma coisa finita contém em si mesma um limite em seu esforço de perseverar no ser, o qual permanecerá indefinidamente na duração. Toda a questão consiste em notar que a limitação está a cargo de causas externas, mais fortes e contrárias ao esforço para existir das coisas finitas, podendo, justamente, destruir a existência delas. Na altura da proposição EIV P32, Espinosa detalha as condições de contrariedade e de destruição entre os homens, o que se manifesta no campo da vida passional. Por um lado, a conveniência entre os homens assenta-se sobre o caráter positivo de suas naturezas e sobre o esforço de perseverar no ser. Por outro lado, não se dá conveniência no campo da passionalidade, uma vez que a paixão está referida a cada indivíduo naquilo que não pertence à sua essência singular. É por essa razão que o escólio dessa proposição descarta a possibilidade de estabelecer uma conveniência entre coisas que, na verdade, nada têm em comum entre si. Dizer, por exemplo, que as coisas finitas convêm porque não são causa de si mesmas denota somente uma aproximação desprovida de fundamento real, uma vez que não pertence ao modo finito ser causa de si. Por isso, enquanto estão submetidos às paixões, os homens não podem convir em natureza na medida em que a paixão não se explica apenas pela essência da mente humana, mas está mais exatamente referida às outras causas externas que não a constituem. Além disso, enquanto estão mergulhados na vida passional, os homens podem discrepar em natureza porque as paixões manifestam a diferença de causas externas que não constituem as suas essências singulares. Se enquanto estão submetidos às paixões os homens podem ainda ser contrários uns aos outros, é porque as causas externas podem produzir uma paixão e orientar exteriormente uma essência singular a delimitar uma outra, fazendo que um esforço de perseverar no ser dirija-se contra um outro. Assim, vemos que, na

36 O axioma da *Ética IV* complementa-se com a proposição *E, IV, P4*, segundo a qual é impossível que o homem não seja parte da Natureza e que não seja necessariamente submetido a paixões. Essa constatação será decisiva para o desenvolvimento da *Ética V*, quando Espinosa deixará claro que o sábio não é um indivíduo subtraído da condição de ceder em alguma medida aos afetos passivos, mas é aquele que, diante de uma causa exterior mais potente, se esforça para formar um conhecimento adequado desse afeto e transformá-lo em uma ação.

senda dos conceitos de contrariedade e destruição, a limitação ganha um sentido em referência às causas exteriores que são desfavoráveis ao esforço de perseverar na existência de um modo finito, este não comportando nenhuma negação interna³⁷.

No arco de ocorrências do termo negação, cumpre notar que Espinosa o afasta do ser da substância, de seus atributos e igualmente da essência dos modos. Se o atributo parece envolver negação porque é infinito apenas em gênero, é preciso observar que a negação designa somente o fato de que eles não pertencem à sua essência singular. De maneira análoga, se a natureza do modo finito parece envolver uma negação na medida em que ela não produz a sua própria existência, isso manifesta o não pertencimento da causa de si à essência do modo. Pode parecer ainda que a negação desempenha um papel constitutivo da natureza humana se tivermos em conta a vida passional. Mas o que Espinosa deixa claro é o completo esvaziamento do fundamento ontológico para a noção de negação, uma vez que toda paixão reenvia em alguma medida ao elemento externo que não nos constitui. Além disso, cabe sublinhar que, se uma limitação será discutida no campo dos modos finitos, não será em referência ao aspecto afirmativo de perseverar no ser e sim relativamente à destruição de sua existência ocasionadas pelas relações de contrariedade com outras partes da Natureza. Assim, vemos que o movimento dedutivo da *Ética* opera um duplo jogo em que, por um lado, resguarda a causalidade imanente e o caráter afirmativo das essências e, por outro, retira o lugar que a noção de negação poderia reivindicar enquanto elemento intrínseco a uma essência. Nesse quadro, tudo leva a crer que o uso espinosano desse termo revela um sentido

37 Gilles Deleuze sustenta o esvaziamento ontológico da noção de negação em Espinosa, mas enfatiza a perspectiva de separação ou de integração da essência em relação à sua causa eficiente. Segundo o verbebe proposto por Deleuze, a negação nada é, no sentido preciso de que nada falta a qualquer coisa. Um atributo, por exemplo, não carece da natureza de outro atributo, sendo tão perfeito quanto pode sê-lo em função do que constitui a sua essência. A distinção real deixa claro que as suas naturezas, bem como as suas existências, sustentam-se por si mesmas e não envolvem, comparativamente, nenhuma limitação ou determinação. Um modo, por sua vez, de certa maneira envolve limitação e determinação. Deleuze considera que a limitação coloca-se em uma natureza devido à outra coisa de mesma natureza, ao passo que a determinação diz respeito à existência. Essas são as duas figuras do negativo que parecem ter lugar no modo. Contudo, Deleuze alerta para o fato de que a determinação dos modos finitos significa que uma infinidade de partes é determinada do exterior a entrar sob relação que caracteriza a sua essência, mas essas partes lhe são extrínsecas e não pertencem à sua essência. À sua essência nada falta realmente; porém, enquanto existe na duração, o modo afirma a sua existência mediante as partes que ora se compõem, ora se decompõem. É justamente por isso que, de acordo com as afecções de suas partes, o modo finito aumenta ou diminui a sua potência de agir, passa a uma maior ou a uma menor perfeição. Mas não pode jamais perder de vistas que, a cada instante, o modo finito possui tanta perfeição ou potência quanto lhe cabe em função das afecções que ele experimenta. Nesse quadro, Deleuze destaca que essa negação depende de um ponto de vista que separa o modo da causa que o faz ser em essência e em existência. Isto é, como se estivesse separado da ordem causal que o faz ser e existir, olhando apenas aquilo que nele aponta para outra coisa pelo fato de ele não se sustentar por si mesmo. Do ponto de vista de sua integração, o modo é um grau de potência. Isso mostra que, para Deleuze, não há mais fundamento para a comparação consigo do que para a comparação com outra coisa: todas elas são extrínsecas. Por isso, toda privação é uma negação, e a negação não é nada. Para eliminar o negativo, basta reintegrar cada coisa no tipo de infinito que lhe corresponde. Cf. DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, pp. 96-98.

unívoco, pois se trata de designar a ausência daquilo que na verdade não pertence nem constitui uma essência singular³⁸.

Sendo assim, vemos claramente que a recusa da substancialidade ao homem e a dedução da constituição modal humana deslocam a pergunta acerca da razão pela qual Deus cria para a investigação sobre a maneira como as coisas são produzidas por sua essência absolutamente infinita. Não se pode perder de vista que Deus age pela necessidade de sua própria natureza e que, pelo mesmo ato de autoprodução de si, Ele produz necessariamente as infinitas modificações. Sabemos que isso não implica instaurar uma identidade entre a substância e os modos, pois há uma diferença fundamental na maneira como eles são produzidos. Embora não pertença à essência dos modos ser causa de si mesmos, importa notar que eles são expressões certas e determinadas dos atributos da substância. Por isso, justamente, não há lugar para uma incompatibilidade entre a criação divina e uma suposta falha verificada na natureza humana, uma vez que a reflexão espinosana destaca a conexão causal entre a substância e os modos, no que resulta uma redefinição do estatuto ontológico do ser humano e uma acentuação da necessidade de sua natureza. De fato, cumpre notar que a essência humana concerne a uma parte da Natureza que a expressa de maneira certa e determinada, motivo pelo qual a sua condição parece ser atravessada por limitações. Entretanto, a condição de parte não denota nela mesma qualquer carência ou falha intrínseca, pois Espinosa estabelece o caráter afirmativo das essências graças à causa eficiente imanente delas. Isso significa que as figuras da negação, tais como o fim, o término, o limite, a contrariedade, a destruição e até mesmo os possíveis desvios de uma natureza, não se colocam intrinsecamente a nenhuma essência, mas denotam somente aquilo que não a constitui e que não lhe pertence³⁹. Enquanto modificação finita, a natureza humana é uma parte da natureza infinita de Deus e, por isso, Deus se exprime através da essência singular dela. Nessas condições, o modo humano é um produto da atividade causal imanente e, ao mesmo tempo, revela-se em certa medida produtor dessa atividade.

38 Parece-nos que a referência à negação contida na *Carta 50 (omnis determinatio negatio est)* situa-se no mesmo campo conceitual. Discutindo a figura geométrica como determinação e negação, Espinosa explica a Jarig Jelles que perceber uma figura nada outro é do que perceber uma coisa determinada e como ela é determinada, mas que essa determinação não pertence ao seu ser. Se a figura é uma determinação, tal determinação é uma negação. Tudo leva a crer que tal determinação que permite perceber uma figura diferentemente de outra diz respeito a uma comparação entre elementos externos e indica um limite que, no entanto, não pertence à sua essência. *Cf. G., IV, p. 240.*

39 Como ficará claro no terceiro capítulo da primeira parte deste trabalho, há uma diferença fundamental entre os conceitos de privação e de negação, embora ambos reenviem a uma ausência. À diferença da privação, a negação não evoca a confrontação com outras coisas. Trata-se apenas de assinalar uma falta daquilo que não pertence à natureza de uma coisa e que não a constitui, sendo necessário sublinhar que tal negação não exprime nenhuma limitação intrínseca.

Capítulo 2 – A crítica à teoria do erro em Descartes e a condição da mente humana como externamente determinada

Uma constante a ser assinalada no pensamento de Espinosa é a posição crítica em relação a uma faculdade livre da vontade. Já no *Tratado da Emenda do Intelecto*, o conceito de vontade livre não tem lugar na reflexão sobre os modos de pensar, nem sobre a distinção entre ideias verdadeiras e as fictícias, falsas e duvidosas, tampouco sobre as propriedades do intelecto. Ao afastar, por exemplo, a necessidade de uma inquirição ao infinito a respeito do critério de certeza, Espinosa nota que a investigação sobre o caráter inato da essência objetiva será realizada na investigação da Natureza, investigação na qual também será mostrado que não se dá afirmação e negação afora a ideia e nem qualquer vontade⁴⁰. Embora o *TIE* empregue o termo assentimento para caracterizar a diferença que as ideias falsas possuem com relação às fictícias, é preciso observar que tal assentimento não concerne à ação de uma vontade livre. Se as ideias falsas supõem um assentimento, é porque a mente humana está desprovida de outras ideias que lhe permitam identificar a origem de suas percepções e para verificar a falsidade delas⁴¹. O tom explicitamente crítico à noção de vontade livre também pode ser encontrado no *Breve Tratado*. Com efeito, Espinosa distingue o desejo e a vontade definindo-a em geral como o poder de afirmar ou de negar. Mas é preciso notar que essa perspectiva geral é apenas um modo de pensar ficcional que reenvia concretamente a atos particulares de afirmar ou de negar. Assim, a vontade concerne a uma simples ficção proveniente da ideia de um querer particular. Nesse quadro, Espinosa elimina ainda o vínculo que tradicionalmente conferia liberdade a tais atos, pois ele considera que o querer particular se enquadra na classificação daquelas coisas cuja existência não pertence à própria essência e, por isso, tal querer deve existir necessariamente a partir de outra coisa, sendo, portanto, determinado por uma causa exterior a si⁴². A alusão crítica à vontade livre está presente quando Espinosa põe-se a demonstrar sinteticamente as teses cartesianas, fiel ao preceito de não se afastar delas. É no prefácio dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* que encontramos a advertência de Meyer segundo a qual Espinosa rejeita como falsas muitas teses de Descartes e acalenta uma posição bem diversa, como a que ele sustenta sobre a determinação da vontade, pois ele não estima que a vontade seja distinta do intelecto e menos ainda dotada de

40 *TIE*, §34, nota n, G., II, p. 14.

41 *TIE*, §66, G., II, p. 25.

42 *KV*, II, Cap. 16, §§1-5, G., I, pp. 80-83.

liberdade⁴³. Nem mesmo a reflexão sobre a política está desprovida de uma crítica à noção de vontade livre, uma vez que o *Tratado Político* dedica-se a derrubar a imagem de que o direito natural é determinado apenas pelo poder absoluto da razão e de que ele sempre se situa no nível supremo da liberdade. A imagem de um homem absolutamente racional que se determina a agir complementa-se com a imagem da ação livre como resultado de uma escolha voluntária e contingente. Nesse caso, a potência humana e o direito natural seriam definidos pelo poder de não fazer, isto é, de não existir, de não se esforçar por perseverar na existência. Ora, Espinosa não nega que haja liberdade para o homem, mas ele recusa o vínculo entre liberdade, vontade e contingência. A seus olhos, a liberdade não se manifesta na escolha voluntária em vista da possibilidade de não se esforçar para se conservar, mas é esforçar-se necessariamente para a conservação. É, com efeito, agir segundo a necessidade da própria natureza. Assim, a liberdade aparece conjugada à necessidade da potência, da ação, da perfeição ou, no fundo, a tudo aquilo que revela um aspecto positivo. Por isso, quanto mais livre considera-se ser o homem, mais potência ele dispõe para existir e se conservar na própria existência e, nesse sentido, maior é o seu direito⁴⁴.

Se não é fora de propósito dizer que a menção crítica à vontade livre é uma constante no *corpus spinozanum*, então não se pode deixar de dar voz à primeira delas. Atendendo a um pedido de Henry Oldenburg, a *Carta 2* aponta três equívocos nas filosofias de Bacon e de Descartes. No que concerne aos dois primeiros, a questão é prontamente resolvida: Espinosa não se demora nela porque a solução se encontra em algumas proposições expostas no início da carta, contendo um esboço da teoria da substância. No que concerne ao terceiro equívoco, o filósofo se mostra muito mais preciso nos detalhes da questão: reduzindo a causa do erro baconiana à única fornecida por Descartes, ele se dedica a mostrar que a vontade é apenas um ente de razão e que, por isso, a explicação para o erro fica a cargo das volições particulares, cuja determinação provém de causas externas. Não há dúvida de que a crítica exposta na *Carta 2* ecoa aquela presente no capítulo 16 da segunda parte do *Breve Tratado*, porém cumpre notar que ela também aponta em grande medida para uma das teses capitais da *Ética II*, tese segundo a qual não há uma vontade absoluta diversa e independente do intelecto, mas há a volição singular idêntica à própria ideia singular. Ao colocarmos a *Carta 2* e a *Ética II* em perspectiva, nota-se que Espinosa redefine a natureza da vontade ao considerá-la apenas uma maneira de pensar em geral e enfatiza a determinação de um elemento particular.

43 ESPINOSA, B. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e de Luís César Oliva. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015A, pp. 39-41, G., I, pp. 131 - 133.

44 *TP*, Cap. 2, §7, G., III, pp. 272-273.

Contudo, também podemos constatar diferenças nas exposições empreendidas por Espinosa: se a *Carta 2* detém o discurso nas volições particulares, a *Ética II* concentra-se sobre a mente humana e, no interior dela, realiza uma identificação entre ideia e volição. Ou, ainda, convém notar que a *Ética II* parece desenvolver uma crítica mais ampla, pois rejeita uma instância indeterminada na mente humana, recusa a existência de faculdades do entendimento e da vontade e rechaça a distinção entre atos de ideação e de volição. Cumpre, portanto, interrogar sobre o significado dessa aparente mudança e sobre o escopo dela na crítica à teoria do erro cartesiana. É no mesmo sentido que podemos falar de uma crítica à vontade em ambos os textos? Ou se trata de uma divergência que sinaliza profundas diferenças conceituais? Em que medida tais críticas atingem a teoria do erro cartesiana e revelam a posição espinosana a propósito desse conceito? A fim de determinar até que ponto o texto da *Carta 2* e o da *Ética II* partilham uma visão comum, buscaremos examinar as razões que as conduzem a desenvolver as suas posições e assinalar os pontos de contato ou de ruptura estabelecidos entre elas.

I. A crítica à teoria cartesiana no erro na *Carta 2*

O texto que discutiremos vem despertar um diálogo antigo e longínquo, ocorrido no ano de 1661, num pequeno retiro localizado em Rijnsburg. É Henry Oldenburg, que será conhecido por ser o secretário-geral da Royal Society, quem toma iniciativa de estabelecer uma correspondência com Espinosa.

Recentemente, lamentei tanto separar-me de vós, após minha estada em vosso retiro de Rijnsburg, que, tão logo de regresso à Inglaterra, apresso-me a comunicar-me ao menos por carta [...]. Desde então tenho o espírito atormentado e, pelo forte laço que nos une, eu vos pediria, amigavelmente, que me expusesse de maneira mais ampla vossas ideias⁴⁵.

À leitura da primeira carta, sabemos que, na ocasião do encontro, discutiram-se de passagem assuntos que, naquela altura do século dezessete, tinham eco nos principais círculos filosóficos, assuntos como Deus, a extensão e o pensamento infinitos, a diferença e o acordo entre tais atributos, a união da mente humana com o corpo e os princípios das filosofias de Bacon e de Descartes. Embora apresentadas de maneira fugaz, as opiniões de Espinosa, que davam a conhecer as noções centrais de sua metafísica, foram suficientes para abalar o espírito de Oldenburg, a ponto de desordenar suas ideias e, ao mesmo tempo, atraí-lo. Tomado, então, por um estado de perturbação e fascínio, Oldenburg dirige-se a Espinosa com o propósito de estabelecer uma amizade, pela qual esperava receber do filósofo “os dons que lhe foram atribuídos”⁴⁶. Ora, a amizade serve apenas para dar a deixa ao autêntico propósito

45 OLDENBURG, H. *Ep. 1*. In: ESPINOSA. *Correspondência completa*. Spinoza – Obra Completa II – Correspondência completa e Vida. Organização: J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014, p. 40, G., IV, pp. 5-6.

46 *Ibidem*.

do futuro secretário da Royal Society, qual seja, o de estabelecer entre eles um intercâmbio intelectual. Por isso, justamente, Oldenburg roga a Espinosa que lhe exponha de maneira mais ampla as suas ideias, esclarecendo-lhe dois pontos: “em primeiro lugar, que diferença fazeis exatamente entre a Extensão e o Pensamento? Depois, que defeitos observais nas filosofias de Descartes e de Bacon? De que maneira pensais ser necessário corrigir tais defeitos e, nos ensinamentos daqueles autores, substituí-los por outros mais seguros?”⁴⁷.

É claro que Espinosa aparece disposto a retribuir tal amizade e, como direito dela, cumprir o dever de explicar sua maneira de ver os assuntos propostos, voltando-se, sem demora, aos esclarecimentos⁴⁸. Em resposta ao primeiro ponto, Espinosa oferece a definição de Deus – um ser constituído por uma infinidade de atributos dos quais cada um é infinito em seu gênero – e explica que atributo é tudo o que se concebe por si e em si, de modo que o seu conceito não envolva o de qualquer outra coisa. A extensão, por exemplo, se concebe em si e por si, mas não o movimento, que se concebe em uma outra coisa. Essa definição oferecida, diz Espinosa, é verdadeira se concebermos Deus como um ser soberanamente perfeito e absolutamente infinito, sua existência também sendo demonstrada a partir disso. No intuito de que o próprio Oldenburg percorra essa cadeia de raciocínios, Espinosa submete ao seu exame três proposições: “1) não pode haver duas substâncias na natureza, a menos que difiram totalmente em sua essência; 2) uma substância não pode ser produzida, mas é de sua essência existir; 3) toda substância deve ser infinita, quer dizer, soberanamente perfeita em seu

47 *Ibidem*.

48 A correspondência entre Espinosa e Oldenburg instala-nos num ponto de vista privilegiado, não só porque dá a conhecer as principais discussões dos círculos intelectuais no século XVII, como também conhecemos por meio dela o percurso intelectual de Espinosa, pois ele menciona a composição de suas obras e as questões com as quais se encontrava às voltas. Nas *Cartas 1 e 2*, provavelmente de 1661, Espinosa expõe o núcleo de suas discordâncias em relação ao cartesianismo. Na *Carta 6*, provavelmente do início de 1662, Espinosa tece longas considerações sobre os experimentos de Robert Boyle com o nitro e, pouco antes de encerrá-la, retoma algumas questões de metafísica, em que relata ter escrito uma obra sobre a melhoria do intelecto, o que dá a deixa para a longa discussão de Johannes Van Vloten (1862), Carl Gebhardt (1925) e Filippo Mignini (1979) acerca de qual seria a primeira obra de Espinosa (*Breve Tratado* ou *Tratado da Emenda do Intelecto*). A *Carta 13*, datada de 1663, em resposta a Oldenburg, conta que Espinosa instalara-se em Voorburg e que, em sua chegada, alguns amigos solicitaram-lhe uma cópia de um certo tratado contendo a exposição, segundo o método geométrico, da segunda parte dos *Princípios de filosofia* de Descartes, um tratado ditado a um jovem a quem Espinosa ministrou aulas sobre a física cartesiana. Na *carta 30*, datada de 1665, Espinosa conta a Oldenburg que ele preparava o *Tratado Teológico-Político*: um tratado sobre como o filósofo encarava as Escrituras, com vistas a combater os preconceitos dos teólogos, as acusações de ateísmo e nutrir a liberdade de filosofar. Na *Carta 68*, endereçada a Oldenburg no ano de 1675, Espinosa conta que partira para Amsterdã a fim de imprimir um livro de sua autoria, mas que sua tranquilidade viu-se acoçada tanto pelos teólogos quanto pelos cartesianos a respeito desse livro que supostamente demonstrava o ateísmo, razão pela qual ele decide adiar a publicação do que veio ser a *Ética*. Com duração de aproximadamente quinze anos, a correspondência pode ser dividida, segundo Atilano Domínguez, em três períodos: 1) agosto de 1661 a agosto de 1663; 2) abril a dezembro de 1665; 3) junho de 1675 a fevereiro de 1676. Cf. DOMÍNGUEZ, A (2000). *A correspondência entre Espinosa e Oldenburg, ou os equívocos de duas ideologias*. São Paulo: Revista Discurso Número 31, pp 285-323.

gênero”⁴⁹. Ora, é preciso notar que Espinosa insiste na estratégia de empregar a maneira dos geômetras para percorrer esse raciocínio, já que o rigor demonstrativo extorque a conclusão de seu interlocutor, fazendo-o enxergar o que havia sido proposto. Em vista disso, Oldenburg pode vislumbrar a posição de Espinosa segundo a qual extensão e pensamento constituem a essência divina e são distintos entre si, cada um deles existindo em si e sendo concebido por si.

Já em resposta ao segundo ponto, Espinosa elenca prontamente três equívocos nas filosofias de Bacon e de Descartes: “o primeiro e maior erro de ambos consiste em que estão muitíssimo distanciados de conhecer a primeira causa e a origem de todas as coisas. A segunda é não conhecerem verdadeiramente a natureza da mente humana. A terceira é que jamais apreenderam a causa do erro”⁵⁰. Prosseguindo na exigência de Oldenburg, Espinosa diz pouco a respeito da correção dos dois primeiros equívocos, pois julga suficiente considerar as proposições enunciadas acima para perceber o quanto esses autores estão longe de conhecer a primeira causa e a mente humana. Por isso, a esta altura Espinosa se concentra sobre o que estipula ser o terceiro e último equívoco daqueles autores, “o de jamais apreenderem a causa do erro”⁵¹. A fim de mostrar como trilhar uma via mais segura, o texto da *Carta 2* não recorre às proposições submetidas a Oldenburg, mas avança em outra direção; e o fato de não recorrer às proposições expostas no início de sua carta é já uma indicação de que, para além do esboço da teoria da substância pelo qual se poderiam reparar os equívocos sobre a causa primeira e a natureza da mente, será preciso estabelecer especificidades. Importa, portanto, ter olhos abertos para observar o surgimento de um outro traço para o qual Espinosa aponta a respeito do conceito de erro.

Sobre a causa do erro que a filosofia de Bacon sustenta, Espinosa diz apenas que ela pode facilmente ser reduzida à causa única fornecida por Descartes, a saber, “que a vontade humana é livre e mais ampla do que o entendimento”⁵². Esta seria a causa mais importante e, portanto, a única que o preocupa. É por isso que, sem se incomodar profundamente com as demais causas do erro, Espinosa não demora a atender ao pedido de Oldenburg, investindo contra a causa do erro cartesiana⁵³.

49 EPINOSA, *Ep. 2*, 2014, p. 42, G., IV, pp. 7-8.

50 *Ibidem*, p. 43, G., IV, p. 9.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

53 Convém mencionar o tratamento dado à filosofia de Bacon na *Carta 2*. Por um lado, Espinosa aborda conjuntamente as filosofias de Bacon e de Descartes no que concerne aos equívocos sobre a causa primeira e a natureza da mente humana. No que diz respeito à causa do erro, Espinosa oferece uma aparente distinção entre as duas filosofias e detalha os equívocos cometidos por Bacon. Em linhas gerais, a filosofia baconiana não demonstraria quase nada e se limitaria a uma descrição. Em particular, três pontos são destacados: em primeiro

O primeiro movimento consiste em expor o tom que dominará a crítica desenvolvida na *Carta 2*. Com efeito, Espinosa tece uma analogia entre a vontade e as volições, entre a brancura e as coisas brancas, entre a humanidade e os homens. Sua finalidade é mostrar que, entre esses elementos, pode-se extrair a mesma relação ou, melhor, a mesma impossibilidade: tal como a humanidade não pode ser causa de Pedro ou de Paulo, e da mesma forma que a brancura não pode ser causa desta ou daquela coisa branca, assim também a vontade não é causa de volições particulares. Importa observar que subjaz ao discurso a recusa do vínculo causal entre um elemento dito universal e outro particular.

Por conseguinte, o segundo movimento do texto desenvolve-se caracterizando a vontade como um ente de razão e enfatizando a impossibilidade de haver nela um poder causal sobre as volições particulares. Por um lado, poderíamos dizer que classificá-la como um ente de razão como tal significa concebê-la apenas como um modo de pensar desprovido de fundamento ontológico, nada significando de real fora da mente humana. Se, por sua vez, o nada não produz coisa alguma, então tudo levaria a crer que a vontade está destituída de poder causal e que não pode ser causa de volições particulares⁵⁴. Por outro lado, podemos também observar que a caracterização em termos de ente de razão indica uma realidade específica, a

lugar, Bacon condenaria o entendimento humano ao engano sem oferecer um tratamento das coisas dos sentidos, tal como um espelho deformaria as coisas ao refletir desigualmente os raios luminosos; em segundo lugar, o entendimento estaria sujeito à abstração que tomaria por propriedades o que é apenas passageiro; em terceiro lugar, a mobilidade do entendimento o impediria de se fixar na compreensão das coisas. Apesar dessas críticas específicas, a distinção traçada entre as filosofias de Bacon e de Descartes é aparente na medida em que Espinosa trata de reuni-las na sequência, alegando que a causa do erro fornecida por Bacon pode ser reduzida àquela dada por Descartes. Assim, o conceito de vontade livre e a amplitude dela em relação ao intelecto dariam conta da explicação do erro para ambos os autores, embora as suas teorias do erro certamente não sejam idênticas. Tomaremos proveito dessa redução sugerida por Espinosa para nos limitar à análise da crítica dirigida à causa do erro na filosofia cartesiana. Contudo, é preciso destacar que a crítica espinosana à causa do erro em Bacon na *Carta 2* foi justamente o objeto de análise de Chantal Jaquet, a qual propôs de maneira inovadora uma confrontação sistemática entre esses autores cujos conceitos teriam sido, ao menos no debate acadêmico francês, até então somente pontuados, como se pode encontrar nas notas às traduções do *Tratamento da Emenda do Intelecto* por Alexandre Koyré, Roland Caillois e Bernard Rousset. Assim, Jaquet baseia-se na teoria do erro espinosana e na teoria do erro baconiana para esclarecer o tom da crítica de Espinosa na *Carta 2*. A autora sustenta que, se para Espinosa cumpre demonstrar a causa primeira, a natureza da mente e a causa do erro, Bacon não poderia dar conta dessas questões porque se limita a descrevê-las a partir de fatos empíricos e é coagido a imaginá-las. Mas convém precisar que, aos olhos de Espinosa, o problema não seria a descrição nela mesma e sim a mutilação e a confusão a que ela pode dar lugar. No fundo, Bacon teria se enganado a dar o seu assentimento àquilo que não passa de ficção e, por isso, ele teria sido vítima do “ídolo de seus ídolos”. Cf. JAQUET, 2005, pp. 179-194. Ver também: JAQUET, C. *Bacon et la promotion des savoirs*. Paris: PUF, 2010.

54 Essa dimensão da crítica espinosana ecoa justamente aquela do parágrafo §4 da segunda parte do *Breve Tratado*. Após indicar que a vontade não passa da designação geral de um querer particular sempre determinado por uma causa exterior, Espinosa se dedica a mostra a razão pela qual os homens consideram que os atos particulares de querer isto ou aquilo estariam a cargo de uma suposta vontade. A seu juízo, os homens formam a partir do querer particular um modo universal chamado vontade e, na medida em que não distinguem os entes reais e os entes de razão, eles consideram a vontade como algo verdadeiramente existente na Natureza. Em contrapartida, Espinosa deixa claro que, sendo unicamente um modo de pensar universal, um ente de razão e não um ente real, “nada pode ser causado por ela, *nam ex nihilo nihil fit* [porque nada vem do nada]”. Cf. KV, II, Cap. 16, §4, G., I, pp. 80-81.

saber, uma realidade enquanto modo de pensar⁵⁵. Nesse caso, são outros os motivos pelos quais o ente de razão não pode ser causa de volições particulares e não mais a suposta ausência de fundamento ontológico. Sendo a vontade apenas a uma maneira de pensar baseada nas volições particulares, ela própria não pode ser causa de volições particulares: caso afirmássemos que a vontade possui esse poder causal, correríamos o risco de realizar uma inversão de papéis e tornar esse modo de pensar, originado das volições, a causa delas próprias. Em outras palavras, nada sendo senão um ente de razão suscitado com base nas próprias volições, a vontade não pode assumir o papel de causa para aquilo a partir do qual ela mesma foi originada. Em todo caso, importa notar que o movimento geral da crítica de Espinosa consiste em retirar de cena o papel causal da vontade e concentrar o discurso nos atos de afirmação e negação. Por isso, a sequência do texto explora algumas considerações sobre as volições. Com efeito, Espinosa declara que as volições continuam a exigir uma causa para as suas existências, não podendo ser consideradas livres justamente porque “são necessariamente tais como resultam das causas que as determinam”⁵⁶. E nessa altura, exatamente, insere-se a leitura de que, “seguindo Descartes, os erros são volições particulares”⁵⁷. Ao equiparar erro e volições, Espinosa transpõe para um campo tudo quanto havia sido considerado noutra, e assim se pode dizer que os erros na filosofia cartesiana são volições particulares e estão determinados por uma causa externa. Longe da operação de uma suposta vontade, Espinosa passa a discutir a determinação das volições e a reconduz a um elemento externo.

Assim, cumpre notar que a crítica espinosana incide menos sobre o livre-arbítrio do que sobre a impossibilidade de uma relação causal entre uma suposta essência universal e elementos particulares⁵⁸. Se, por um lado, a teoria do erro cartesiana gira em torno de dois

55 No primeiro capítulo da primeira parte dos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa dedica algumas linhas a esclarecer em que sentido o ente de razão pode ser dito um mero nada e em qual sentido pode ser dito um ente real. Toda a questão é dar-se conta de que, se buscarmos fora do intelecto o que é significado com um ente de razão, constataremos um mero nada. Contudo, se tivermos em conta os modos de pensar, então, nesse caso, poderemos entender os entes de razão como dotados de uma realidade específica. É justamente essa nuance que, a nosso ver, está presente na *Carta 2* ao caracterizar a vontade como um ente de razão. Não há dúvida de que a vontade não possui realidade fora da mente, mas não podemos por isso nos esquecer de que ela possui uma realidade própria enquanto modo de pensar. Cf. *CM*, I, Cap. 1, G. I, pp. 233-237.

56 ESPINOSA, *Ep. 2*, 2014, p. 43, G., IV, p. 9.

57 *Ibidem*.

58 Concordamos com Pierre-François Moreau sobre a tese de que refutação da liberdade da vontade é feita menos sobre o livre-arbítrio do que sobre a impossibilidade de uma diferença real entre os fenômenos singulares (aqui, os diferentes atos de volição) e a essência universal que assinalamos por abstração. Moreau considera ainda que Espinosa refuta Descartes utilizando um argumento que é corrente nos círculos de discussão dos novos filósofos, a saber, a recusa nominalista da existência dos universais, dando-se a chance de ser entendido pelo leitor ao qual ele se endereça. Cf. MOREAU, P.F. *Problèmes du Spinozisme*. Paris: Vrin, 2006, pp. 34-35. Contudo, embora reconheçamos a recusa de existência dos universais, consideramos que, tomada no conjunto da *Carta 2*, isto é, tendo lugar ao lado do esboço da teoria espinosana da substância e dos seus atributos, essa crítica

elementos (a vontade livre e a amplitude dela com relação ao entendimento), por outro, vemos que a refutação na *Carta 2* não menciona a amplitude da vontade e não dedica sua crítica exatamente ao caráter incondicionado dela. Com efeito, Espinosa não mostra por que não se dá liberdade na vontade, mas mostra que a vontade é um ente de razão e não possui nenhum poder causal, motivo pelo qual resta às volições particulares serem determinadas por um elemento externo. Assim, o nervo mais profundo dessa crítica consiste em eliminar da teoria cartesiana do erro o papel preponderante da vontade, a qual denota somente um modo de pensar universal e que não se diferencia das próprias volições. Tal como a humanidade não pode ser causa de Pedro ou de Paulo porque ela própria não tem fundamento ontológico e manifesta somente uma maneira universal de pensar tais indivíduos, assim também a vontade não pode ser causa de volições particulares. Dessa maneira, Espinosa abre uma nova perspectiva para refletir sobre o conceito de erro a partir das volições particulares determinadas por causas externas a elas.

II. A determinação da mente humana e a identidade entre ideia e volição nas proposições finais da *Ética II*

Fazendo eco à discussão da *Carta 2*, o texto da *Ética II* dirige sua crítica à noção de vontade livre, contendo, inclusive, como resultado do percurso, a indicação de que é possível suprimir a causa que comumente se estabelece para o erro. Contudo, uma dificuldade é imediatamente trazida à baila, pois as proposições finais da *Ética II* oferecem outra perspectiva cujo foco de análise consiste em demonstrar as formas de determinação da mente e a identidade entre ideia e volição. Saber até que ponto tais críticas compartilham a mesma visão e como, em oposição à teoria cartesiana do erro, elas esclarecem a reflexão espinosana sobre tal conceito é justamente o que pretendemos discutir.

Inicialmente, convém destacar que a presença dessas proposições é bem marcada no interior da *Ética II*, pois juntas elas constituem um bloco demonstrativo não só em função da afinidade temática, como também porque a primeira prepara a dedução da segunda. Entretanto, não se pode deixar de notar que a presença da proposição EII P48 parece insólita. Qual é a necessidade de demonstrar que não se dá nenhuma vontade absoluta na mente humana, sendo que a proposição EI P32 já demonstrou que a vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente necessária? A impressão de repetição se reforça em função da

é menos nominalista do que ela aparenta. Além disso, um outro fator que dissipa essa impressão nominalista consiste em notar que a aplicação da recusa da existência de universais à noção de vontade constitui um argumento tipicamente espinosano, sobretudo porque se faz calcado na noção de ente de razão e, como indicamos nas notas acima sobre o *KV* e os *CM*, porque será desenvolvido em diferentes aspectos ao longo do percurso intelectual de Espinosa.

semelhança dos percursos demonstrativos dessas proposições, uma vez que a demonstração da proposição EII P48 compartilha com EI P32 duas bases demonstrativas, precisamente a proposição EI P28 e, por meio do corolário 2 da proposição EI P17, a definição EI 7. Mais curioso ainda é notar que a proposição EII P48 não evoca a proposição EI P32 para efetuar a sua demonstração. Embora tivesse esse caminho à mão, Espinosa não o escolheu, preferindo oferecer uma nova dedução à proposição EII P48. Qual seria, então, o traço peculiar da proposição EII P48?

Um exame do enunciado da proposição EII P48 dissipa a impressão de repetição no percurso demonstrativo. Com efeito, é preciso notar a diferença de objeto e de escopo demonstrativo com relação à proposição EI P32, pois lá Espinosa se dedicava ao tema da vontade situado no interior de uma dedução sobre a natureza e a potência divinas, ao passo que, na proposição EII P48, o que está em questão é uma discussão sobre a determinação causal sofrida pela mente humana. Não há dúvida de que existe uma afinidade entre a discussão empreendida na *Ética I* e na proposição EII P48, uma vez que, a partir de diferentes pontos de vista, o discurso espinosano volta-se contra a imagem da vontade livre, seja em Deus, seja na mente humana: assim como se demonstra na *Ética I* que Deus não opera por liberdade da vontade, assim também Espinosa desmonta na *Ética II* a imagem da vontade livre como faculdade absoluta da mente humana. Mas importa reconhecer que cada uma das cadeias dedutivas tem diferentes objetos⁵⁹. Além disso, embora possamos notar a afinidade na recusa da vontade livre em Deus e no homem, o fato de Espinosa não recorrer à proposição EI P32 para demonstrar EII P48 é sinal de que existe uma diferença essencial entre a substância absolutamente infinita e o modo singular finito que é a mente humana. Em outras palavras, isso fornece indicações de que a dedução evita a analogia entre homem e Deus, sobretudo porque há uma distinção significativa entre a ação divina e a operação humana. Nessa ótica, toda a peculiaridade da proposição EII P48 está em desenvolver uma reflexão sobre a mente humana e sua determinação, reflexão que, guardando as devidas diferenças entre as determinações causais em Deus e no homem, passa por uma recusa da vontade livre no modo finito humano.

59 Tomamos como base a interpretação de Marilena Chauí, segundo a qual podemos encontrar ao menos três momentos da crítica de Espinosa à imagem da vontade livre humana. Apesar de não mencionar a mente humana, o *Apêndice* da *Ética I* indica como, a partir da ignorância sobre como operam as coisas naturais, e sobretudo como Deus age, os homens creem em causas finais e as atribuem à natureza. Por conseguinte, as proposições E, II, P48 e P49 desconstruem a imagem da vontade livre como instância absoluta e universal da operação humana. Um terceiro momento se realiza no escólio da proposição E, III, P2, quando Espinosa critica as livres decisões pelas quais a mente controla o corpo. Cf. CHAUI, 2016, pp. 263-264.

A demonstração da proposição EII P48 tem como premissa a condição ontológica da mente humana, a saber, um modo de pensar certo e determinado. Para fundamentar tal premissa, Espinosa evoca a proposição EII P11, segundo a qual o que primeiramente constitui o ser atual da mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato. O passo inicial dessa proposição está em compreender que, sendo um modo de pensar, a mente humana tem uma ideia como fundamento de seu ser, pois a ideia é condição de qualquer modo de pensar. Por isso, justamente, cumpre dizer que a ideia constitui o ser atual da mente humana. Mas a proposição EII P11 não para nesse ponto, pois ela também revela de que se trata tal ideia. Em outras palavras, Espinosa deixa o ser formal e passa a discutir o ser objetivo da ideia que constitui o ser da mente humana. Nesse quadro, nota-se, em primeiro lugar, que a mente humana é a ideia de uma coisa singular existente em ato, uma vez que, conforme a proposição EII P8, não há ideia existente na duração sem ideado também existente na duração, sendo vedada qualquer possibilidade de haver uma ideia na duração de algo que não dura. Assim, se o ser atual da mente humana consiste em uma ideia, vemos que tal ideia deve ter como ideado uma coisa existente em ato. Acrescenta-se, em segundo lugar, a posição de que essa ideia existente em ato não pode ser de uma coisa infinita, pois uma coisa infinita deve sempre necessariamente existir e, devido à inseparabilidade entre ideia e ideado, seríamos obrigados a afirmar que ambos existem necessariamente. Nesse caso, eles se tornariam modos infinitos e eternos, o que, conforme o axioma EII 1, é absurdo. À luz dessas indicações, vemos que a mente humana, sendo modo de pensar, tem como fundamento uma ideia finita e existente na duração, cujo ser objetivo remete a uma coisa finita e existente na duração. Em outras palavras, o que constitui a essência da mente humana é uma ideia singular existente na duração cujo ser objetivo, tal como ela, não passa de uma coisa singular finita existente em ato. Assim, fica claro que, situando-se no âmbito das modificações finitas do atributo pensamento, a mente humana define-se fundamentalmente como ideia singular na duração de outra coisa singular existente na duração.

Explicitado o fundamento dessa premissa, não é fora de propósito dizer que a demonstração da proposição EII P48 continua a explorar a significação da condição modal da mente humana, motivo pelo qual sua implicação imediata é negar-lhe a existência de uma faculdade absoluta da vontade ou causa livre. A base dessa declaração reside na proposição EI 17, segundo a qual Deus age somente a partir das leis de sua natureza e por ninguém é coagido. Sua demonstração parte da imanência das coisas a Deus e do fato de seguir-se da natureza divina infinitas coisas em infinitos modos, com vistas a concluir que não pode haver o que o constranja a agir e que, portanto, ele age somente segundo as leis de sua natureza. O

ponto central da proposição EI P17 está em compreender que a ação causal do ser absolutamente infinito é a sua própria natureza. Por isso, justamente, os seus dois corolários declaram não haver causa extrínseca ou intrínseca que incline Deus a agir, pois ele age pela necessidade de sua própria natureza e, nesse sentido, pode ser dito causa livre⁶⁰. Ao reunirmos o resultado de EI P17 e de seus corolários, vemos que a essência do ser absolutamente infinito é uma causa eficiente imanente a partir da qual todas as coisas decorrem como efeitos. Por isso, a sua ação causal é sua própria natureza e não implica um elemento extrínseco (fins) ou intrínseco (entendimento ou vontade) que a incite a agir. Em vista disso, Deus pode ser dito causa livre no sentido de agir pela necessidade de sua própria natureza, pois sua ação não se distingue da causalidade de si mesma que caracteriza a essência divina⁶¹. É dessa maneira que Espinosa oferece um novo sentido para a liberdade divina, afastando-a da indiferença de uma vontade absoluta e articulando-a à necessidade de sua própria natureza absoluta. Não por acaso, as primeiras linhas do escólio da proposição EI P17 denunciam o absurdo da opinião segundo a qual a causa livre em Deus seria o poder de fazer com que não ocorra tudo quanto está em seu poder, como fazer com que da natureza do triângulo não siga que seus três ângulos são iguais a dois retos. Uma liberdade como essa indicaria, para Espinosa, a imperfeição da natureza divina, quando, na verdade, Deus é causa livre porque a sua ação nada mais é do que a sua própria natureza, a qual produz a si própria e da qual seguem, com a mesma necessidade, infinitas coisas em infinitos modos.

Ao se desenvolver nesse campo, a reflexão da proposição EII P48 mostra a incompatibilidade entre ser uma modificação finita ou ideia singular existente em ato, ter uma vontade absoluta e ser causa livre. Após a proposição EI P17 classificar a ação divina como causa livre em função de existir e operar a partir da necessidade ou da determinação de sua própria natureza, o escólio indicava não pertencer a Deus uma vontade livre e, por conseguinte, o primeiro corolário da proposição EI P32 anunciava expressamente que Deus não opera por liberdade da vontade. No terreno de EII P48, Espinosa também recusa haver na mente humana uma tal vontade, pois a mente humana é uma modificação singular da natureza da substância divina e é necessariamente determinada por ela a existir e a operar, jamais se

60 Segundo Marilena Chaui, o elemento extrínseco pode dizer respeito a uma finalidade e o elemento intrínseco pode visar ao entendimento e à vontade. Cf. CHAUI, 1999, p. 866.

61 Na proposição EII P17, Espinosa declara que Deus age pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido. No primeiro corolário, Espinosa declara que não é dada, exceto a perfeição de sua própria natureza, nenhuma causa que extrínseca ou intrinsecamente incite Deus a agir. O que seria a perfeição da natureza de Deus que o determina a agir? Por um lado, Deus não tem nada fora de si que possa atuar sobre ele para movê-lo à ação. Por outro lado, ele não possui vontade e intelecto que o incitariam internamente a agir para a criação do mundo. O que determina a ação divina é a causa de si, a qual é a sua própria natureza. Assim, a perfeição nesse contexto concerne à própria essência divina enquanto ela é ação causal de si mesma.

desprendendo da determinação divina e tornando-se indeterminada. Por isso, torna-se evidente que a demonstração de EII P48 faz referência às expressões vontade incondicionada e causa livre para empreender uma dupla recusa. Por um lado, com base da condição modal da mente humana, não há liberdade em termos de uma faculdade indeterminada da vontade. Por outro, convém notar que, apesar da total determinação causal em referência às ações divinas e as operações humanas, não se pode realizar uma equivalência, pois há uma diferença essencial entre elas: Deus detém a exclusividade de ser causa livre na medida em que somente ele existe e age a partir da necessidade de sua própria natureza, restando à ação humana, determinada por outro e não por si mesma a existir e a operar, ser coagida. Resulta disso que não há lugar na mente humana para ser causa livre estritamente no sentido da definição EI 7. Assim, o recurso à condição modal permite tanto recusar o vínculo existente entre a operação da mente e a liberdade incondicionada da vontade quanto recusar o vínculo entre a operação da mente e a ação livre divina. É importante destacar que Espinosa desenvolverá um sentido de liberdade para a condição modal, sentido que não se oporá à determinação e que encontrará suas bases no conceito de causa adequada⁶². Mas importa notar que, no terreno da proposição EII P48, Espinosa procura delinear o quadro preciso da operação humana, cuja determinação se afasta da vontade incondicionada e não se identifica à causa livre divina.

Além disso, a proposição EII P48 dedica-se a mostrar que a mente opera de maneira determinada por uma sequência infinita de coisas finitas. O fundo desse movimento argumentativo reside na proposição EI P28, na qual Espinosa demonstra a necessidade causal que rege os modos finitos, os quais integram uma infinita rede de causas finitas. Com efeito, as proposições EI P21 e P22 demonstraram que um modo ou segue da natureza absoluta do atributo (modo infinito imediato) ou segue da natureza do atributo modificada pelo modo infinito imediato (modo infinito mediato). Por conseguinte, a proposição EI P28 alude a uma terceira forma que se segue de maneira específica da natureza divina: trata-se da modificação finita. Estamos, sem dúvida, no campo dos modos, isto é, da dependência real e conceitual, e é indispensável que todos os modos decorram do ser absolutamente infinito e por ele sejam determinadas. Toda a questão, no entanto, está em perceber as diferentes formas pelas quais isso ocorre. No caso do modo finito, não se pode considerar que ele siga imediatamente da natureza absoluta e nem mesmo de uma modificação infinita, do contrário ele seria

62 Embora no segundo corolário de EI P17 Espinosa declare explicitamente que só Deus é causa livre, é preciso cuidar para não restringir a liberdade ao plano divino, pois os seres humanos também podem ser livres quando são causas adequadas e suas ações podem ser entendidas apenas em referência às suas próprias naturezas. No fundo, a causalidade adequada do modo finito humano reenvia, ainda que não integralmente, a uma dimensão da causalidade de si que fundamenta a liberdade divina.

igualmente infinito. Resta, portanto, que ele seja determinado a existir e a operar pelo atributo modificado finitamente, o que implicará a remissão a outras causas finitas, e assim infinitamente. Isso indica que o atributo é responsável pela causalidade de um modo finito, mas no sentido em que o atributo se modifica em uma rede infinita de causas finitas. Dessa maneira, Espinosa evidencia toda a peculiaridade da condição modal finita: os modos finitos decorrem de uma sequência infinita de causas finitas, isto é, eles são determinados causalmente por outros modos finitos, e assim infinitamente⁶³.

É justamente a presença dessa tese que fundamenta o último movimento demonstrativo de EII P48. Após expor a condição modal da mente humana, e depois de recusar duplamente haver nela uma vontade absoluta e uma causa livre no mesmo sentido da ação divina, o recurso à proposição EI P28 permite especificar a forma em que se dá a operação da mente humana. O patamar em que se situa essa discussão esclarece o fato de que a mente humana, na medida em que é modo, é determinada causalmente a existir e a operar e não pode tornar-se indeterminada. E, na medida em que é modo finito, está sujeita a uma sequência infinita de causas finitas pelas quais é determinada a existir e a operar. Assim, vemos que a condição modal da mente humana implica uma determinação a existir e a operar proveniente de outras causas finitas.

Ao reunirmos os resultados da análise da proposição EII P48, vemos que o movimento argumentativo tem como condição central a natureza modal da mente humana, pois é a partir disso que a demonstração se estrutura. Estabelecida essa condição, a demonstração esclarece que a mente não pode dispor de uma vontade incondicionada: não há lugar, no universo espinosano, para a vinculação entre liberdade e vontade, no sentido de um poder absoluto e indeterminado de fazer ou não fazer, pois tudo é determinado a existir e a operar por uma causa. Também é preciso notar que, nesse universo, não há uma identificação estrita entre a determinação divina e a determinação humana, uma vez que somente o ser absolutamente infinito existe pela necessidade de sua natureza e só ele age pela necessidade de si mesmo. Provém dessa especificação o fato de que, sem satisfazer estritamente os requisitos do que seja uma coisa livre, a mente humana é determinada a operar por uma série infinita de causas finitas, não podendo determinar a si própria a operar e nem tornar-se indeterminada.

63 A propósito disso, convém situar o esclarecimento trazido por Oliva: “O fundamental para nós, nesta demonstração, é mostrar que a determinação divina universal trazida pelas proposições anteriores se estrutura em uma rede causal infinita. A imanência das coisas em relação a Deus não implica uma indiferenciação generalizada, mas, ao contrário, como se traduz em causalidade eficiente imanente, seu existir é uma ação diferenciadora infinita que abrange o infinito e o finito, garantindo a necessidade absoluta de todos os elos da cadeia”. OLIVA, L.C.G. *Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa*. Discurso 45 (2), 2016A, p. 269.

Se, por um lado, a demonstração de EII P48 recusou dar-se na mente qualquer vontade absoluta como instância indeterminada, por outro lado, veremos que a função do escólio consiste em analisar especialmente a noção de faculdade da mente, com vistas a realizar uma nova crítica que ampliará o escopo da discussão. Com efeito, o escólio de EII P48 procura estender sua crítica à suposta faculdade do entendimento. Nesse ponto, porém, podemos perguntar: não havendo na mente faculdades da vontade e de entender, o que resta dessas faculdades tão caras ao autor das *Meditações* para a explicação da causa do erro? As ditas faculdades da mente são “inteiramente fictícias ou não são nada além de entes metafísicos, ou seja, universais que costumamos formar a partir dos particulares”, explica Espinosa no escólio. Se até aqui tudo parecia indicar um distanciamento com relação à crítica enviada a Oldenburg, vemos agora uma aproximação dessas linhas com as da *Carta 2*, aproximação tanto mais aguda quanto se nota que a sequência do escólio retoma justamente a analogia cujo tom caracterizava a crítica desenvolvida anteriormente: “o intelecto e a vontade estão para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, da mesma maneira que a pedridade para essa ou aquela pedra, ou que o homem para Pedro e Paulo”. Não há a humanidade, mas Pedro e Paulo, bem como não há a vontade ou o intelecto, mas volições e ideias particulares. As faculdades da mente são apenas noções universais que não se distinguem dos singulares ideia e volição, a partir dos quais são formadas.

À diferença da *Carta 2*, Espinosa oferece agora o fundamento da formação dos universais com base no primeiro escólio de EII P40, cujo objetivo é esclarecer a distinção entre uma noção comum e um universal imaginativo. Ali, Espinosa mencionava duas causas principais para explicar a origem dos termos transcendentais e universais: um número excessivo e simultâneo de imagens que ultrapassa a capacidade do corpo para formá-las distintamente e a reunião delas sob uma única cifra, implicando na mente a imaginação confusa dessa imagem geral; e também uma diferença relativa ao vigor da retenção de imagens no corpo. No caso da formação do universal homem, por exemplo, o corpo é afetado abundantemente por um aspecto de cada indivíduo singular, a tal ponto que o acúmulo excessivo de imagens no corpo implica a ultrapassagem da capacidade da mente de imaginar as pequenas diferenças dos singulares, fazendo com que ela imagine apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo foi por eles afetado. Se as imagens indivíduos andando com dois pés afetar com maior frequência e mais vigorosamente o corpo, conseqüentemente a mente contemplará o universal homem como um ser bípede. Esse processo nada tem a ver com a noção comum baseada nas propriedades do corpo humano com outros corpos, pois se trata apenas do acúmulo de imagens que deixaram de constituir impressões singulares

diversas e sobrepuseram-se todas, fazendo a mente contemplá-las confusamente. Formam-se, portanto, os universais imaginativos na medida em que, a partir da sobreposição e do vigor de imagens singulares, constitui-se uma imagem comum, pela qual a mente contempla uma realidade que, em si mesma, nada é⁶⁴.

Tal processo deixa claro, para o escólio de EII P48, que as faculdades da vontade e do entendimento denotam apenas termos universais formados a partir da contemplação das volições e das ideias singulares, ou seja, das operações singulares de afirmar ou negar e das ideias com as quais a mente encontra-se às voltas. Assim, torna-se evidente que o discurso em torno dos universais é de qualidade imaginativa, proveniente da contemplação das imagens corporais: as faculdades não denotam uma realidade diferente das próprias ideias e das próprias volições, não tendo sobre elas nenhum poder causal. Ao contrário, a noção de faculdade da mente resulta justamente da contemplação das volições e das ideias singulares, a ponto de associá-las todas sob a mesma égide e de lhes atribuir um nome. Assim, se observarmos a demonstração de EII P48 à luz de seu escólio, veremos que Espinosa demole simultaneamente dois elementos responsáveis por sustentar a causa cartesiana do erro, na medida em que são recusadas aquelas faculdades cujas operações constituem o juízo. Entendimento e vontade caem, portanto, sob a lâmina da crítica espinosana, a qual os considera universais abstratos formados a partir dos singulares ideia e volição.

Ao mostrar que as faculdades são noções universais formadas a partir dos singulares, o escólio da proposição EII P48 prepara o terreno para a demonstração de uma das teses mais conhecidas da *Ética* e que escapa à *Carta 2*, tese segundo a qual ideia e volição constituem um só e o mesmo. É por isso que as últimas linhas do escólio dedicam-se a uma crítica à noção de ideia, entendendo-a não como imagem e sim como conceito do pensamento. Dois movimentos caracterizam o final do escólio: no negativo, Espinosa recusa que a ideia seja considerada uma “pintura” e que seja uma “imagem formada no fundo do olho ou no meio do cérebro”; no positivo, ele afirma que a ideia é um conceito do pensamento. Com base na definição EII 3, Espinosa entende por ideia um conceito formado pela mente e explica que emprega o termo conceito, de preferência a percepção, pois esta parece indicar que a mente padece o objeto. Sendo a mente coisa pensante, e sendo sua essência uma ideia singular existente em ato, ela é atividade de produzir outras ideias, as quais serão igualmente

64 A leitura de Oliva a respeito da imagem comum destaca as consequências dela para a contemplação da mente humana: “[...] a admiração continuará fixando a mente nesta afecção tal como se fosse um objeto externo absolutamente singular e, como é próprio da contemplação imaginativa, afirmando-lhe a existência. Com isso, a imaginação atribui aos gêneros e espécies uma existência e uma singularidade próprias, o que se deve, em última análise, apenas à perda das diferenças individuais em função das limitações de nosso corpo”. Cf. OLIVA, L.C.G. *Existência e Eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016B, p. 241.

dinâmicas. Outro ponto de incidência para essa discussão encontra-se no escólio da proposição EII P43, no qual Espinosa opõe a natureza dinâmica da ideia à concepção dela como uma pintura muda num quadro: longe de ser inerte, a ideia é ela própria um ato intelectual. É essa oposição uma inércia das imagens e a valorização do dinamismo das ideias que se fazem senti no final escólio da proposição EII P48. Assim, importa destacar que, enquanto conceitos do pensamento, as ideias expressam uma atuação do pensamento e, por isso, elas são revestidas de dinamismo em sua natureza intelectual.

A crítica espinosana à inércia das ideias parece ter como fundo o sentido cartesiano do aspecto representativo delas. Na *Terceira Meditação*, Descartes compara a realidade objetiva a imagens das coisas⁶⁵ e, apesar do protesto de Hobbes nas *Terceiras Objeções*⁶⁶, tal comparação serve apenas para significar que as ideias representam no espírito um ser exterior, representação que pode, inclusive, ser a de uma substância incorpórea e infinita. O texto da *Terceira Meditação* classificava os pensamentos em alguns gêneros para verificar se poderia haver risco de falsidade neles: as ideias, por exemplo, não comportam nelas mesmas nenhuma falsidade, pois elas apenas representam objetos sem relacioná-los a alguma outra coisa⁶⁷. Toda a questão concentrava-se sobre o juízo, cujo traço característico era considerar que as ideias são semelhantes às coisas externas. Ora, o juízo é utilizado na *Quarta Meditação* para explicar o mecanismo do erro, uma vez que o entendimento concebe ideias, sejam obscuras e confusas, sejam claras e distintas, e a vontade opera sobre elas como seu assentimento. É no concurso do entendimento e da vontade que o erro se manifesta, pois as ideias requerem o ato exterior da vontade para a constituição do juízo. Aos olhos de Espinosa, importa notar que as ideias seriam inertes porque não passariam de representações que, nelas mesmas, não envolvem nenhuma afirmação ou negação sobre o objeto por elas próprias representado. Essa visão pode ser igualmente extraída do artigo I, 17 do *Tratado das Paixões da Alma*, quando Descartes explica que, dentre os nossos pensamentos, as ações são as vontades, enquanto as paixões são as percepções ou conhecimentos existentes em nós. Em vista disso, torna-se compreensível por que, segundo Espinosa, as ideias, enquanto representações das coisas, não seriam dotadas de dinamismo, já que elas exigiriam, no fundo, uma outra instância do pensamento para agir sobre elas na constituição de juízos⁶⁸.

65 DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; traduções de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 111, §15, AT, IX, pp. 31-32.

66 DESCARTES. *Oeuvres philosophiques*. Tome II. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier Frères, 1967, pp. 609-611. AT, IX, pp. 139-140.

67 DESCARTES, 1973, *Terceira Meditação*, §6, p. 109, AT, IX, p. 29.

68 “A classificação que Descartes propõe aqui [na *Terceira Meditação*, §6, AT, IX, p.9] é aquela mesma que ele irá apresentar de maneira mais detalhada e elaborada nas *Paixões da Alma*. Em linhas gerais, pode-se dizer que

Fazendo o saldo dessa crítica, vemos que a ideia, em Espinosa, é uma modificação do atributo pensamento e exprime de maneira certa e determinada uma potência de pensar. Por isso, longe de mera representação à espera de um ato da vontade, a natureza da ideia espinosana é dotada de dinamismo na medida em que ela é imediatamente a afirmação ou a negação de seu ideado. Ao reunirmos, portanto, os resultados do escólio de EII P48, veremos que todo o esforço espinosano consiste em recusar as ditas faculdades da mente, em concentrar o discurso nos singulares ideia e volição e em redimensionar a natureza da ideia como um ato cognitivo. É nessa medida que as teses de Espinosa em EII P48 e em seu escólio constituem a base demonstrativa da proposição EII P49, haja vista que Espinosa demonstrará que tais ideias e volições consistem em um único ato intelectual da mente, pelo qual ela intrinsecamente assente e concebe.

Sabendo pela proposição EII P48 que há apenas atos intelectivos e atos volitivos singulares, a demonstração da proposição EII P49 se realiza em dois movimentos interligados pela seguinte declaração: os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos. No primeiro movimento, Espinosa chama atenção para o fato de que esse caso manifesta uma volição, ou seja, um modo de pensar pelo qual a mente realiza tal afirmação. Toda a questão, para Espinosa, é demonstrar que essa volição envolve necessariamente uma ideia, no sentido de que a afirmação de que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos não pode existir nem ser concebida sem a ideia de triângulo. Não é difícil perceber que, sem a ideia do triângulo, qualquer afirmação a seu respeito não poderia ter lugar e, por isso, a afirmação de que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos deve envolver a ideia de triângulo. O importante é sublinhar que, quando a mente dispõe de um modo de pensar pelo qual afirma algo do triângulo, isso implicará a própria ideia de triângulo. O raciocínio espinosano está baseado no axioma EII 3, segundo o qual há uma anterioridade lógica da ideia em relação aos modos de pensar: todos os modos de pensar implicam necessariamente a ideia do que é pensado. Não há, por exemplo, amor sem ideia da coisa amada ou desejo sem a ideia da coisa desejada, assim como não haverá afirmação ou negação sem a ideia da coisa afirmada ou negada. As ideias são os elementos fundamentais da atividade cognitiva da mente humana, e é exatamente essa centralidade que Espinosa evoca no primeiro movimento da proposição EII

se trata de uma diferença entre as ações e as percepções da alma e, no interior dessas percepções, entre as percepções de algum conteúdo e os sentimentos causados em nós pelos conteúdos percebidos ou mesmo por outras causas desconhecidas. Estes últimos são o que Descartes chama as propriedades de paixões ou afecções (medo, cólera, alegria, etc.). As ações da alma são as nossas volições e os nossos juízos. As ideias propriamente ditas são percepções que a alma faz de conteúdos que se apresentam a ela. É o que responde Descartes a Hobbes: ‘tomo pelo nome de ideia tudo o que é concebido imediatamente pelo espírito (*Terceiras Respostas*)’”. Cf. FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Editora Ijuí/FAPESP, 2005, pp. 266-267.

P49 para demonstrar que não há lugar para uma afirmação ou negação sem a ideia do que é afirmado ou negado. Por isso, justamente, todo ato volitivo implica necessariamente uma ideia.

O segundo movimento da demonstração trata de realizar a inversão desses termos, uma vez que, agora, a própria ideia envolverá um ato volitivo. Se inicialmente vimos que toda afirmação implica a ideia do que é afirmado, agora veremos que toda ideia envolve essa afirmação. Com efeito, Espinosa utiliza o mesmo exemplo para tornar evidente como se realiza essa inversão: a ideia de triângulo deve envolver a afirmação de que a soma de seus três ângulos equivale a dois retos. Sem tal afirmação, a ideia de triângulo não pode existir nem ser concebida. Toda a questão nesse movimento argumentativo consiste em compreender que a ideia implica a afirmação como algo que pertence à sua essência, razão pela qual o raciocínio espinosano recorre à definição EII 2, cujo ponto central consiste em estabelecer que é impossível a existência de uma coisa dar-se sem essência, tanto quanto é impossível dar-se a essência sem a existência da coisa. A dependência da existência em relação àquilo que pertence a sua essência e a dependência da essência em relação à existência daquilo de que é essência mostram a unidade que essência e existência constituem. Ora, é essa dependência que constitui o operador central do raciocínio espinosano no segundo movimento demonstrativo da proposição EII P49, pois ela permite fundamentar a consideração de que a ideia implica uma volição. Se contarmos com o exemplo em questão, veremos que a afirmação de que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos implica a ideia de triângulo, tanto quanto a ideia de triângulo implica essa volição, pois afirmar que os três ângulos são iguais a dois retos nada mais é senão ter a ideia de triângulo. Eis, então, que a ideia envolve necessariamente uma volição.

A reunião dos movimentos demonstrativos manifesta a conclusão da tese segundo a qual ideia e volição constituem um só e o mesmo, na medida em que os termos são reversíveis e, por isso, inseparáveis. Isso significa dizer que o ato pelo qual a mente realiza uma afirmação ou negação implica uma ideia sobre o que está sendo afirmado ou negado, assim como esse ato de afirmação ou negação é ele próprio a ideia na mente. Ao identificar ideia e volição, a tese de Espinosa manifesta em amplitude aquele dinamismo presente na natureza da ideia, pois toda a questão consiste em compreender que a ideia possui, em si mesma, um assentimento àquilo que ela concebe. Em outras palavras, conceber uma ideia sobre algo é, de uma só vez, um ato de afirmação ou de negação, e não uma forma representativa inerte e neutra. O dinamismo da ideia não consiste em uma operação voluntária e externa formulada a seu respeito, ou seja, não é a operação de uma instância exterior, mas é a expressão da própria

realidade intelectual. Dessa perspectiva, vemos que Espinosa desconstrói o último elemento cartesiano responsável por constituir a causa do erro, pois não há, em sua filosofia, espaço para a operação do juízo à maneira cartesiana. E dizemos que não há espaço porque as últimas linhas da demonstração da proposição EII P49 estendem a validade do exemplo do triângulo para todas as outras ideias, estabelecendo a identidade de quaisquer ideias com suas respectivas volições.

O corolário da proposição EII P49 permite refletir sobre a dedução do bloco demonstrativo EII P48 e P49, sobretudo porque retoma os termos intelecto e vontade para mostrar que, sendo formados a partir da contemplação dos atos intelectivos da mente, eles são um só e o mesmo. A demonstração dessa tese ocorre justamente pela reunião das proposições EII P48 e P49: não se dá na mente uma vontade absoluta como instância indeterminada pela qual ela afirma ou nega, pois tal instância não passa de um universal abstrato formado a partir da contemplação dos atos volitivos singulares, assim como a faculdade do entendimento é formada a partir dos atos singulares de ideação. Como tais atos singulares de ideação e de volição são um único ato da mente pelo qual ela intrinsecamente concebe e assente, então o que se costumava denominar vontade e entendimento são apenas maneiras de pensar que não passam de generalizações da atividade intelectual da mente e que não se distinguem entre si. O importante é ter como ponto de referência a nova fundamentação trazida pela tese de que não se dá na mente vontade livre e absoluta como faculdade de querer e não querer, diversa e independente do entendimento, mas há na mente a volição contida na própria ideia singular como afirmação e negação.

O impacto desse bloco demonstrativo faz-se evidente já na primeira linha do escólio da proposição EII P49: “com isso, suprimimos a causa que comumente se estabelece para o erro”. O nome de Descartes não é mencionado em nenhuma linha do bloco demonstrativo, mas isso não impede de ouvir o eco de seus conceitos ao longo do movimento dedutivo. Aliás, se posicionarmos o bloco de proposições EII P48 e P49 à luz do cartesianismo, veremos que a dedução espinosana toma contrapé na teoria cartesiana do erro tal como desenvolvida na *Quarta Meditação*, permitindo inclusive traçar as linhas que dividem o autor da *Ética* e o autor das *Meditações*: ao dedicar-se às formas de operação da mente humana, a demonstração da proposição EII P48 dirige uma crítica ao conceito cartesiano de liberdade da vontade e o neutraliza ao demonstrar a determinação causal infinita de causas finitas à qual a mente humana está submetida; o escólio da proposição EII P48, por conseguinte, explica não haver na mente faculdades do entendimento e da vontade, na medida em que estas não passam de universais abstratos formados a partir da generalização das ideias e volições singulares; o

mesmo escólio dirige ainda uma crítica à natureza da ideia, afastando qualquer possibilidade de terem proveniência material ou de serem realidades representativas inertes; a demonstração de EII P49 volta-se, por fim, à recusa da formulação cartesiana do juízo, apontando que a atividade presente na natureza da ideia e os atos volitivos constituem um só e mesmo ato intelectual pelo qual a mente afirma e concebe, não havendo nada semelhante a duas operações mentais em que uma ativa age sobre a outra inerte. É nesse novo cenário que uma reflexão sobre o erro terá lugar.

À luz dessas indicações, a aproximação mais evidente entre a crítica presente na *Carta 2* e aquela referida às proposições EII P48 e 49 situa-se precisamente ali onde Espinosa tira de cena a vontade por considerá-la um modo de pensar universal e reposiciona as volições particulares no centro do discurso. Mas essa aproximação não pode ser devidamente sustentada sem ter em vista as razões pelas quais esses textos desenvolveram as suas posições, sem analisar os cortes, os acréscimos e tudo o mais quanto se pode vislumbrar entre eles. Se prestarmos atenção ao posto original desses textos, veremos que o escopo da proposição EII P48 é de fato mais abrangente, pois a demonstração de que a vontade é um termo universal integra um movimento argumentativo que, na esteira da dedução da natureza da mente humana, recusa dar-se nela qualquer instância absoluta (porque tudo é determinado), recusa-se dar-se também qualquer faculdade (não passam de universais formados a partir dos singulares), rejeita a distinção entre as supostas faculdades e, ao mesmo tempo, reconsidera a natureza da ideia ao sustentar que volição e ideação constituem um só e o mesmo ato intelectual da mente humana⁶⁹. Nesse quadro, a diferença com relação à posição apresentada na *Carta 2* pode ser medida se observamos que, na *Ética II*, a lâmina da crítica espinosana incide sobre todos os elementos da formulação cartesiana do juízo, a qual exige a operação de duas faculdades do *cogito*, uma extrínseca à outra, em que a vontade indiferente se debruça sobre as ideias obscuras e confusas do entendimento. Não há, no contexto da *Ética*, duas instâncias universais na mente humana e nem mesmo uma separação tal que uma age absolutamente sobre outra inerte, pois ter uma ideia e afirmá-la ou negá-la constitui o mesmo

69 No escólio da proposição *E*, II, P43, Espinosa descreve a ideia verdadeira, em contraposição a “algo mudo”, “ao feito de uma pintura inerte”, como um “modo de pensar, quer dizer, o próprio entender” (*intelligere*). A tradução da *Ética* realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos justifica a tradução do verbo latino *intelligere* por entender, visto que o verbo *intelligere* tem uso limitado no português contemporâneo (2015B, p. 583). Por outro lado, Chauí, ao comentar esse trecho no segundo volume de *A Nervura do Real*, faz referência a um ato cognitivo ou ação intelectual (2016, p. 248). O importante é deixar claro que o emprego do verbo latino marca justamente a tese que *E*, II, P49 demonstra com todas as letras: longe de haver uma ideia inerte e uma vontade que se exerce livremente sobre ela para formular o juízo, há ideias e volições como um só e o mesmo ato da mente, pelo qual ela concebe e intrinsecamente afirma ou nega.

ato de pensar da mente humana. Nessas condições, fica claro que a crítica presente na *Carta 2* estabelece contato com um aspecto de um bloco demonstrativo mais amplo.

Contudo, é preciso notar que a estipulação de aproximações e de diferenças não deve mascarar a mesma base conceitual sobre a qual a *Carta 2* e a *Ética II* se assentam e que constitui o núcleo da posição de Espinosa. Importa observar com toda atenção que, tal como na *Carta 2*, a exposição na *Ética II* oferece um novo olhar sobre a causa do erro. Se Espinosa indicava a Oldenburg que o erro concerne a volições particulares determinadas por causas externas, a *Ética II* também discute a determinação dos atos cognitivos da mente humana. Longe de haver duas faculdades distintas em que uma age livremente sobre outra inerte, Espinosa deixa claro que conceber e assentir constituem a mesma operação cognitiva da mente humana, a qual é sempre determinada por uma causa. Nessas condições, toda a questão consiste em discernir as formas de determinação da mente humana, seja externamente determinada a contemplar a si e ao mundo pelo encontro fortuito dos corpos com o corpo humano, seja internamente determinada a compreender. É precisamente nessa perspectiva que a *Ética II* posiciona o erro no campo das ideias inadequadas, as quais são produzidas quando a mente humana é determinada externamente a partir do encontro fortuito das coisas⁷⁰. Assim, vemos que a *Carta 2* e o bloco EII P48-49 reúnem-se mais profundamente na medida em que, rompendo explicitamente com a teoria do erro cartesiana, o conceito de erro passa a ser pensado no interior das condições de determinação causal da mente humana para a produção de atos cognitivos, particularmente quando ela é externamente determinada pelas ideias das afecções de seu corpo.

70 Quanto à noção de externo na *Ética*, podemos destacar que a causalidade imanente torna delicada a distinção entre interno e externo, uma vez que a causa de si produz tudo no interior dela mesma, nada havendo fora dela. Isso mostra que a noção de externo não pode ser considerado em sentido absoluto, pois não há nada que exista exteriormente à Natureza. No interior da Natureza, porém, a externalidade possui um sentido relativo proveniente de uma comparação entre os diferentes modos finitos.

Capítulo 3 – A definição de erro como privação de conhecimento

Ao longo das quarenta e nove proposições responsáveis por compor a *Ética II*, Espinosa emprega alternadamente dois termos para se referir ao erro, a saber, *error* e *falsitas*. O primeiro marca dezesseis ocorrências, enquanto o segundo, trinta e uma⁷¹. A alternância entre eles pode, por exemplo, ser vista no seguinte caso: se o escólio da proposição EII P17 emprega o termo *error*, e se o enunciado da proposição EII P35 faz uso do termo *falsitas*, a demonstração de EII P35 substitui um pelo outro⁷². É preciso notar, contudo, que essa alternância só se justifica na medida em que *error* e *falsitas* referem-se igualmente ao termo *privatio*, razão pela qual a aquisição desse vocábulo consiste em um ponto focal para a discussão sobre o erro na *Ética II*⁷³. A ocorrência de *privatio* se estende ainda por seis vezes nesse percurso geométrico. Contudo, Espinosa parece situá-lo sob limites circunscritos, uma vez que ele se inscreve no movimento demonstrativo das proposições EII P32 a P35: enquanto as proposições EII P32 e P34 mostram a verdade das ideias em referência a Deus e em referência ao homem, as proposições EII P33 e P35 estabelecem o caráter privativo da falsidade. Com efeito, pela proposição EII P32 sabemos que todas as ideias que estão em Deus convêm totalmente com seus ideados e, por isso, são verdadeiras. Aqui, a fonte principal da reflexão espinosana encontra-se na proposição EII P7, que estabelece a igualdade entre a potência de agir e a potência de pensar de Deus, de maneira que o que segue formalmente de sua natureza segue também objetivamente de sua ideia, com a mesma ordem e conexão. Graças à unidade da potência divina realizando a mesma ação produtiva em atributos diferentes, a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas. Com isso, funda-se a relação de conveniência entre ideia e ideado, de sorte que, no intelecto divino, todas as ideias convêm com os seus ideados. Além disso, é preciso notar que convir com o

71 *Error*: E, II, P17; E, II, P33; E, II, P35; E, II, P35 esc.; E, II, P47 esc.; E, II, P49 esc. *Falsitas*: E, II, P33; E, II, P35; E, II, P41; E, II, P42; E, II, P43 esc.; E, II, P47 esc.; E, II, P49 esc.; *Privatio*: E, II, P35; E, II, P35 esc.; E, II, P49 esc. Além do mapeamento dos termos, é interessante notar que, no escólio da proposição E II P43, Espinosa considera ter respondido a questões relativas ao erro, de sorte a apresentar uma espécie de roteiro de leitura para as proposições que trataram do assunto. Com efeito, o escólio indica que: 1) a partir de E, II, P35, consta a resposta à diferença entre a ideia verdadeira e a falsa, a saber, “a primeira está para a segunda como o ente para o não-ente”; 2) de E, II, P19 até E, II, P35 mostra-se “clarissimamente as causas da falsidade”; 3) com o corolário de E, II, P11, destaca-se que a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus, o que permite distinguir o conhecimento adequado e o inadequado.

72 É precisamente o que Pierre Macherey enfatiza na nota 1 de seu comentário à proposição E, II, P35. Cf. MACHEREY, 1997, p. 264.

73 E, II, P35, enunciado: “A falsidade [*falsitas*] consiste na privação de conhecimento [*cognitionis privatione*] que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem”; E, II, P35, escólio: “No escólio da Proposição 17 desta Parte, expliquei de que maneira o erro [*error*] consiste numa privação de conhecimento [*cognitionis privatione*]”.

ideado é, pelo axioma EI 6, uma característica da ideia verdadeira. Logo, podemos dizer que todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras. Mas, em um sistema como esse, que lugar ou explicação há para o erro? A importância dessa questão se evidencia pela consequência imediata da proposição EII P32: a recusa de que haja uma realidade nas ideias pela qual sejam ditas falsas, como enuncia a proposição EII P33. Por um lado, não pode haver em Deus uma realidade nas ideias que constitua a forma do erro, do contrário romper-se-ia a identidade da potência de agir e pensar de Deus. Por outro, a realidade do erro também não pode dar-se fora de Deus, pois além Dele nenhuma substância pode ser dada nem concebida. Consequentemente, vemos que Espinosa retira qualquer sustentação ontológica para o erro, afastando-o do domínio das coisas que são.

É neste ponto, justamente, que se insere a definição de erro como privação de conhecimento, que constitui o eixo de toda a problemática. Enuncia a proposição EII P35: “a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem”. A demonstração se desenvolve elaborando uma dupla recusa. Inicialmente, trata-se de distinguir a privação de conhecimento e a privação absoluta. Em seguida, Espinosa separa a privação de conhecimento e a ignorância absoluta, propondo uma clivagem entre ignorar e errar. Com essa dupla recusa, talvez não seja fora de propósito dizer que Espinosa procura estabelecer o sentido da definição de erro, o qual se encontra relacionado aos modos de pensar da mente humana e associado à mutilação e à confusão encontradas no campo dos conhecimentos inadequados. Ora, não se pode deixar de observar que essa demonstração parece ser apenas uma consequência extraída a partir do que a proposição EII P33 já havia estabelecido: nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas e, por isso, a falsidade consiste apenas em uma privação de conhecimento. Contudo, o prolongamento entre as proposições EII P33 e EII P35 permite esboçar a seguinte interrogação: qual é a diferença entre negação e privação? Se nada há de positivo que constitua a forma do erro, por que Espinosa a define como privação de conhecimento e não simplesmente como negação? É curioso notar ainda que, tal como a *Ética II*, o *Tratado da Emenda do Intelecto* não mobiliza um elemento positivo para descrever o erro, mas, em contrapartida, ele silencia quanto à definição de privação de conhecimento⁷⁴. Eis o ponto ao

74 Nessa obra, Espinosa dedica-se à análise das ideias falsas: 1) diferentemente das ideias fictícias, *não* se oferecem às ideias falsas quaisquer causas para evitar o assentimento às suas percepções (Cf. §66, G., II, p. 25); 2) a falsidade consiste em afirmar algo que *não* está contido no conceito que dela formamos (Cf. §72, G., II, p. 27); 3) as ideias falsas nada têm de positivo pelo que são ditas falsas, mas é a partir tão somente de uma deficiência de conhecimento que elas são consideradas como tais (Cf. §§110, G., II, p. 40). Se, por um lado, a descrição do *TIE* atesta o caráter negativo das ideias falsas, por outro, não se encontra explicitamente o uso do termo privação.

qual devemos estar especialmente atentos, pois o uso desse termo se encontra no centro do problema.

Com efeito, a definição espinosana de erro como privação é colocada sob suspeita justamente na medida em que remonta à definição cartesiana. A questão central da *Quarta Meditação* consiste em garantir a veracidade divina e, ao mesmo tempo, justificar a ocorrência de conhecimentos falsos para os homens. Se, à primeira vista, a incompletude da natureza humana poderia dar conta de explicar o erro, Descartes mostra que essa solução é insatisfatória, pois, embora desresponsabilize Deus, ela, contudo, não explicita como a falsidade ocorre em relação ao homem, não fornecendo mais do que uma indicação metafísica. Por essa razão, vemos ser desenvolvida uma distinção entre negação e privação: “o erro não é uma pura negação, isto é, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que não me é devida, mas antes é uma privação [*privatio*] de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir”⁷⁵. O erro adiciona à ignorância sua afirmação como conhecimento, isto é, adiciona ao nada a sua afirmação como ser, motivo pelo qual é possível considerá-lo, tal como sugere Gueroult, uma “imperfeição positiva”⁷⁶. Não sendo nem o entendimento, em si mesmo, nem a vontade, por si mesma, donde nascem os erros, Descartes entende que a causa do erro reside no mau uso da vontade na deliberação sobre certas representações do entendimento para a formulação do juízo: “é no mau uso do livre-arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro”⁷⁷. Mas Descartes especifica que essa privação encontra-se na operação da vontade na medida em que ela depende do homem e não na medida em que depende de Deus: “a privação, digo, encontra-se na operação na medida em que procede de mim; mas ela não se acha no poder que recebi de Deus, nem mesmo na operação na medida em que depende dele [...]”⁷⁸. Em vista disso, o erro deve ser considerado como privação apenas enquanto se relaciona ao homem como sua causa, já que o elemento positivo da imperfeição resulta do jogo do entendimento e da vontade humanos ou, no limite, do mau uso do livre-arbítrio, o qual permanece mera negatividade em relação a Deus. Em outras palavras, o erro é privação na medida em que é engendrado na operação da vontade livre do ser humano, que reveste de positividade o que é negativo. Mas, metafisicamente, esse

75 DESCARTES, *Meditações, Quarta Meditação*, 1973, §6, p. 124, AT, IX, p. 43-44.

76 Se Descartes utiliza essa expressão nas *Quintas Respostas*, ela é emprestada por Gueroult para descrever o problema do erro na *Quarta Meditação*, problema que entrecruza um quadro metafísico e outro psicológico em função de uma suposta positividade no erro. Cf. GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial. 2016, p. 346.

77 DESCARTES, *Meditações, Quarta Meditação*, 1973, §13, p. 128, AT, IX, p. 47

78 *Ibidem*.

negativo não deixa de ser um nada ou não-ser⁷⁹. Assim, o desenvolvimento desse aparato conceitual permite a Descartes salvaguardar a veracidade divina e o fundamento das ideias claras e distintas, bem como explicar qual é a causa do erro e como ele ocorre no homem.

Sabemos que, para Espinosa, não se dá uma incompatibilidade entre os quadros divino e humano, pois a natureza humana é uma modificação finita da substância divina e expressa de maneira certa e determinada os seus atributos. Sabemos também que não há lugar para qualquer negação interna à essência humana que poderia justificar uma limitação e dar lugar ao erro, já que toda natureza decorre necessariamente de sua causa eficiente e é afirmativa. Sabemos igualmente que não há nenhuma faculdade do entendimento ou da vontade, mas há atos cognitivos sempre determinados. Dessa perspectiva, tudo parece indicar o desenvolvimento de outro aparato conceitual para explicar o fenômeno do erro. Mas aqui, justamente onde esperávamos sentir o profundo afastamento que a teoria do erro de Espinosa guarda com relação à de Descartes, constatamos uma incongruência na medida em que os elementos cartesianos parecem novamente se fazer presentes na explicação espinosana. Se, para Descartes, a forma do erro reside na privação de conhecimento constituída pelo ato abusivo da vontade que afirma o falso como verdadeiro, ela reside, para Espinosa, na privação de conhecimento envolvida numa ideia inadequada. Não só isso, pois também vemos que o texto da *Ética II* parece aplicar o mesmo arranjo da *Quarta Meditação* e dos *Princípios da Filosofia* segundo o qual o erro, aos olhos de Deus, seria mera negação e, para os homens, privação.

É em vista disso, justamente, que se manifesta a feição paradoxal da definição espinosana de erro como privação de conhecimento. Compreendamos bem a posição do problema: mesmo após afastar os principais elementos que sustentam a noção cartesiana de erro, Espinosa emprega, aparentemente à maneira de Descartes, o termo privação para definir o erro na *Ética*. Por que conservar o termo privação para descrever um conceito supostamente marcado por profundas diferenças conceituais? O que permite à *Ética II* fazer apelo ao termo privação, atuante numa dimensão em que não se faz mais necessário garantir a liberdade da vontade como seu principal requisito? Qual é o propósito de Espinosa ao definir o erro como tal? São essas as dificuldades que constroem o problema da definição de erro como privação de conhecimento na filosofia de Espinosa. Assim, é preciso compreender como essa privação de conhecimento se inscreve no discurso espinosano sobre o erro e qual sentido ela assume em seu interior. Para isso, buscaremos coordenar duas linhas de análise: de um lado, faz-se

79 Cf. DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, I, Artigo 31, AT, IX, p. 38: “Que os nossos erros, se referidos a Deus, são tão somente negações, e referidos a nós, privações”.

indispensável analisar o percurso geométrico da *Ética II* com vistas a compreender os elementos constituintes da definição de erro como privação, tais como os conceitos de imaginação e de inadequação; por outro, convém examinar aquilo que Espinosa diz a respeito da privação em outros textos que marcam seu pensamento, tais como as *Cartas* trocadas com Willen van Blyenbergh. Será, então, investigando os pontos exatos em que essas linhas de análise se entrecruzam que se tornará possível haurir um sentido para a definição espinosana de erro como privação de conhecimento.

I. A articulação entre imaginação, inadequação e falsidade na *Ética II*.

Ao descrever as causas de falsidade na *Ética II*, a proposição EII P41 diz expressamente que o conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade, gênero ao qual pertencem todas as ideias inadequadas e que, conforme o segundo escólio de EII P40, é denominado imaginação. Se considerarmos, por um lado, as proposições EII P16 e EII P17, veremos que Espinosa se dedica à explicação dos mecanismos de percepção da mente humana, considerados sob a perspectiva das ideias das afecções do corpo humano e sob uma forma que vem a ser descrita como imaginativa. Se considerarmos, por outro, o bloco de proposições EII P19 a P29, veremos que Espinosa trata de mostrar que, a partir da ideia da afecção do corpo humano, a mente não elabora de si, de seu corpo e dos corpos externos um conhecimento adequado, mas mutilado e confuso. Não há dúvida de que imaginação e inadequação são recobertas com o véu do conhecimento de primeiro gênero, o qual detém a condição de ser a única causa de falsidade. Mas convém interrogar como tais conceitos se articulam. O que torna a percepção imaginativa um conhecimento inadequado? Como, a partir disso, é possível alcançar uma noção de erro?

A caracterização do conceito de imaginação na *Ética II* situa-se na dedução da mente humana, pois se trata da percepção imediata que a mente possui de si e do mundo segundo as ideias das afecções do corpo humano. A base dessa percepção reside na tese de que a mente percebe tudo o que se passa no objeto da ideia que a constitui e, por isso, “se o objeto da ideia que constitui a mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente”, como atesta a proposição EII P12. Caso houvesse, além do corpo, outro objeto da mente, então nela deveria dar-se necessariamente uma ideia de algum efeito dele. Mas nenhuma ideia dele é dada; logo, o objeto da mente humana é o corpo existente, e nada outro. A decorrência dessa demonstração é o reconhecimento de que mente e corpo estão ligados entre si e de que nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido por essa mente. Com isso, já se pode notar o distanciamento que o espinosismo toma com relação ao cartesianismo, pois não é preciso provar a existência do corpo após um longo processo de

eliminação da dúvida metódica⁸⁰. Além disso, considerando que a mente percebe tudo o que acontece no objeto da ideia que a constitui, Espinosa pode deduzir que ela percebe não apenas o seu corpo, mas também os corpos externos que o afetam. Ora, essa constatação permite ao filósofo passar da união entre mente e corpo para a maneira pela qual a mente percebe os corpos externos por meio de seu corpo⁸¹. Apoiando-se nessa base, o percurso geométrico dedica o conjunto das proposições EII P16 e P17 à explicação dos mecanismos de percepção da mente humana.

A proposição EII P16 enuncia que “a ideia de cada maneira como o corpo é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo”. Com efeito, sua demonstração considera que todas as maneiras como um corpo é afetado por outro seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante. Por isso, a afecção de um corpo depende das diferentes naturezas dos corpos afetantes e afetados, de maneira que a ideia dessa afecção envolve as naturezas de ambos os corpos. Ao recorrer aos axiomas e postulados da pequena física, o que se nota é o teor mecanicista conferido à concepção de afecção, haja vista haver uma conjunção de fatores relativos ao movimento e ao repouso dos corpos para a realização do contato entre eles. Além disso, o apelo ao axioma EI 4 confere um caráter causal à relação entre as ideias das afecções e as naturezas dos corpos afetante e afetado. Não se trata de estabelecer que os corpos sejam responsáveis por causar as ideias e tampouco o inverso, mas de reconhecer o aspecto cognitivo presente nessa relação. Isso significa que a natureza do corpo afetante e a natureza do corpo afetado consistem em uma causa para a afecção, a qual é inseparável da própria ideia dessa afecção.

Em vista disso, os corolários deixam claro que a mente humana percebe a natureza de muitos corpos junto com a natureza de seu corpo e que as ideias dos corpos externos indicam mais a constituição do corpo humano do que a natureza dos corpos externos. É importante notar que Espinosa não faz nenhuma menção a respeito da percepção que a mente possui do corpo externo em sua individualidade e em sua produção causal, pois o ponto central da

80 A análise de Chantal Jaquet auxilia a compreender o sentido desse distanciamento: “constituído de um corpo e de uma mente, o homem, em Espinosa, não é contudo um ser duplo composto de duas entidades realmente distintas. A união do corpo e da mente deve ser pensada como uma unidade, e não como a conjunção de duas substâncias, extensa e pensante. Com efeito, para o autor da *Ética*, ‘a Mente e o Corpo são um só e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do Pensamento, seja sob o da Extensão’ (Cf. *E*, II, P21, esc.). Espinosa afasta assim o dualismo fundando simultaneamente a possibilidade de uma dupla abordagem, física e mental, da realidade humana”. Cf. JAQUET, 2011, p. 21.

81 A propósito disso, Chauí assinala que “estamos diante da maneira como a mente sente o seu corpo e, por meio desse sentimento, percebe os corpos exteriores, que são para ela aquilo que deles seu corpo experimenta nas sensações”. Cf. CHAUI, 2016, pp. 207-208.

proposição EII P16 e de seus corolários consiste em estabelecer que as diferentes naturezas do corpo humano e do corpo externo determinam as afecções, de maneira que a ideia dessas afecções envolve tanto a percepção de um quanto a percepção do outro. É por isso que, no primeiro corolário, Espinosa enfatiza que a percepção da mente a respeito do corpo externo se dá junto com a natureza de seu corpo, uma vez que tal percepção diz respeito somente aos efeitos presentes no corpo humano e produzidos pelos contatos dele com os corpos externos. Ora, se a mente percebe o corpo externo na medida em que está às voltas com as ideias das afecções de seu próprio corpo, então se torna evidente a razão pela qual o segundo corolário salienta que tal percepção indica mais a constituição do nosso próprio corpo do que a do corpo externo. Importa notar que Espinosa não recusa que a mente possua uma percepção do corpo externo ao ter ideias das afecções de seu corpo, mas ele restringe essa percepção às mediações do corpo humano.

É exatamente a partir disso que se declina a proposição EII P17, que enuncia: “se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um corpo externo, a mente humana contemplará esse mesmo corpo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo”. Aqui, a ideia de afecção constitui o lastro do raciocínio espinosano. Mas convém notar que Espinosa avança a reflexão em relação à proposição EII P16, já que agora se trata de assinalar a maneira pela qual a ideia de afecção envolve a percepção de existência dos corpos externos. A demonstração considera que, enquanto o corpo humano é afetado de maneira a envolver a natureza de um corpo externo, a mente humana contemplará essa afecção em ato, e assim ela possuirá a ideia de uma afecção do corpo humano a partir da qual se afirma a existência de um corpo externo. Contudo, tal contemplação permanecerá até o corpo humano ser afetado por outra afecção que a exclua. Para compreendermos esse processo, podemos seguir o estudo de Luís César Oliva a respeito da noção de contemplação, segundo o qual se trata de designar, em primeiro lugar, o fato de que a mente humana percebe a afecção de seu corpo, já que ela percebe tudo que se passa no objeto da ideia que a constitui. Conseqüentemente, se toda e qualquer afecção depende tanto da natureza do corpo afetado quanto da natureza do corpo afetante, cumpre dizer que a mente contempla, simultaneamente com a afecção de seu corpo, o corpo humano e o corpo externo. Com isso, torna-se possível entender por que a mente contempla o corpo externo como presente em ato. Explica Oliva: “se a ideia do corpo externo envolvida pela ideia da afecção permite à mente contemplar o corpo externo, isto significa que tal ideia é uma afirmação da existência do corpo externo

entendida como presença dele”⁸². O que fica claro nessa exposição é a construção espinosana de um conceito de percepção das afecções do próprio corpo, percepção na qual a mente afirma a existência de um corpo afetante como presente a si até que outra afecção corporal a exclua, pois depende, no limite, das múltiplas maneiras como o corpo humano é afetado por outros corpos.

As consequências desse mecanismo são exploradas no corolário seguinte, no qual vemos Espinosa considerar que a mente poderá contemplar, como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes. É interessante observar que a demonstração desse corolário também desenvolve um raciocínio de teor físico, pois explica que os corpos externos determinam as partes fluidas do corpo humano a movimentar-se de tal maneira a atingir muitas vezes as partes moles e imprimir-lhes uma marca. Quando, então, as partes fluidas retornam às moles, dá-se uma afecção que implica na mente a contemplação do corpo externo como se estivesse presente. Ora, poderíamos interrogar, diante disso, se o mecanismo da contemplação revela a produção de ideias sem objetos, já que não parece haver correspondência alguma para a percepção de uma existência que, na realidade, inexistente. Não é difícil, porém, ver que não é disso que se trata, pois basta ter claro que a noção de contemplação repousa sobre a ideia de afecção. Isso significa que, embora o corpo externo esteja ausente, a afecção proveniente dele e a ideia dela permanecem presentes, razão pela qual a ideia permanece necessariamente ligada ao seu objeto. Dessa maneira, cumpre notar o delineamento de um traço importante da percepção das afecções do corpo, mecanismo que Pierre Macherey descreve em termos de um “caráter alucinatório”⁸³.

A construção do conceito de percepção da afecção do corpo, bem como de seu caráter alucinatório, culmina exatamente na definição espinosana de imaginação, como atesta o escólio de EII P17. Por um lado, Espinosa denomina imagens das coisas as afecções do corpo humano, isto é, efeitos no corpo humano decorrentes do contato com o corpo externo. Por outro, denomina imaginação justamente a contemplação dessas imagens. Não se pode deixar de notar que as imagens são descritas no âmbito dos corpos, ao passo que a imaginação insere-se no registro do pensamento: essa distinção é importante para deixar claro que, ao

82 OLIVA, 2016B, p. 228.

83 O termo alucinação não figura nos textos de Espinosa, mas no comentário de Macherey sobre o corolário da proposição E, II, P17. Trata-se de deduzir o caráter específico da percepção das coisas externas: [...] “perceber coisas que não existem e de percebê-las como existentes em condições tais que a ideia delas é assim formada e reconhecida”. Cf. MACHEREY, 1997, p. 181. Embora Macherey tenha consagrado a sua análise sob essa fórmula, convém notar que ela já se encontrava na leitura empreendida por Gueroult, o qual alude ao caráter alucinatório no exame do processo neuro cerebral de afecção do corpo humano e de imaginar como presentes os corpos que estão ausentes. Cf. GUEROULT, 1974, p. 202.

perceber os corpos por meio das afecções de seu corpo, cumpre dizer que a mente imagina. Nesse sentido, a imaginação garante a existência da afecção do corpo humano e, por meio dela, a existência de um corpo externo no ato da afecção, mas não garante que tal corpo continue a existir depois de ter afetado o corpo humano. Um exemplo desse funcionamento é a distinção entre a ideia de Pedro que constitui a mente de Pedro e a ideia de Pedro que está na mente de Paulo. A primeira explica a essência do corpo de Pedro e envolve necessariamente existência enquanto Pedro existir; a segunda, porém, diz respeito à contemplação a propósito de Pedro e informa mais sobre a constituição do corpo de Paulo do que sobre a natureza de Pedro, a ponto de tal contemplação durar ainda que Pedro deixe de existir. Assim, vemos que a ideia de Pedro que se dá na mente de Paulo diz respeito à imaginação que Paulo tem de Pedro, a qual afirma uma existência sem conhecer a necessidade dela.

À luz dessas indicações, torna-se compreensível o motivo pelo qual Espinosa encaminha a discussão para a relação entre imaginação e erro. O escólio da proposição EII P17 declara que a mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente quando se considera que ela *carece* da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. Ao dizer que a mente não erra pelo fato de imaginar, devemos ter em vista que as imagens não comportam erro, pois são afecções reais do próprio corpo. O erro, se recordarmos a proposição EII P33, não possui positividade alguma e, por isso, Espinosa refere-se aqui à *carência* de uma ideia que exclui a existência de coisas imaginadas como presentes. Isso deixa claro que o erro ligado à imaginação não se traduz como potência para produzir o falso, mas meramente como *falta*.

Com vistas às proposições EII P16 e P17, importa ficar claro que a imaginação consiste em uma percepção que, tendo por base as ideias de afecções de seu corpo, “indica mais a constituição do próprio corpo do que a natureza do corpo externo, não por certo distintamente, mas confusamente”, como menciona o escólio da proposição EIV P1. Apesar de não haver erro algum no ato de imaginar, veremos que a parcialidade e a confusão presentes nesse complexo perceptivo serão responsáveis por constituir o campo de conhecimento que virá a ser denominado inadequado, no interior do qual Espinosa posiciona o conceito de falsidade.

O corolário da proposição EII P29 dá bem a medida da passagem entre imaginação e inadequação, assim como confere o tom da exposição do conhecimento inadequado. Escreve Espinosa:

donde segue que a Mente humana, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado. Pois a Mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo (pela Prop. 23 desta parte). E não percebe o seu Corpo (pela Prop. 19 desta parte) senão pelas próprias ideias das afecções, e também somente por elas (pela Prop. 26 desta parte) percebe os corpos externos; e por isso, enquanto as tem, a Mente não tem de si própria (pela Prop. 29 desta parte), nem de seu Corpo (pela Prop. 27 desta parte), nem dos corpos externos (pela Prop. 25 desta parte) conhecimento adequado, mas apenas (pela Prop. 28 desta parte e seu Esc.) mutilado e confuso⁸⁴.

O trecho permite circunscrever um campo de análise para a noção de inadequação. Pela proposição EII P23 podemos ver que a mente possui um conhecimento de si mesma apenas em uma medida, isto é, enquanto percebe as ideias das afecções de seu corpo. Antes disso, a proposição EII P19 já havia garantido que mente percebe o seu corpo apenas na medida em que possui as ideias das afecções desse corpo. Assim, a proposição EII P26 arremata que a percepção dos corpos externos se dá apenas pelas ideias das afecções do corpo humano. Com isso, torna-se evidente que a ideia da afecção do corpo constitui uma via de acesso à percepção que a mente tem de si mesma, de seu corpo e dos corpos externos. Por conseguinte, tal complexo perceptivo deverá ser avaliado quanto ao seu estatuto de conhecimento, motivo pelo qual as proposições EII P25, P27, P28 e P29 dedicam-se a mostrar que, a partir da ideia da afecção do corpo, a mente não elabora de si, de seu corpo e dos corpos externos um conhecimento adequado, mas confuso e mutilado. Eis o feitiço que caracteriza a exposição acerca da inadequação, a partir da qual convém extrair o sentido desse conceito.

É interessante notar que Espinosa confere às proposições EII P19, P23 e P26 a mesma estrutura demonstrativa: apresenta-se inicialmente uma parte negativa em que se trata de mostrar em que medida a mente não tem conhecimento de seu corpo, de si e do corpo externo e, em seguida, apresenta-se uma parte positiva em que se busca expor a circunstância pela qual a mente os percebe. A parte negativa ancora-se no corolário da proposição EII P11, o qual expõe o fundamento ontológico do conhecimento humano: a mente é parte do intelecto infinito de Deus e, por isso, o fundamento da produção de pensamentos da mente reside na produção de pensamentos do intelecto divino. O *TIE* havia já alertado para uma via de mão dupla em relação a essa produção: por um lado, os pensamentos do Ser pensante constituem inteiramente a mente humana para a produção de uma ideia e, nesse caso, a mente tem acesso completo a uma ideia Dele; por outro, Seus pensamentos constituem apenas parcialmente a mente humana para a produção de uma ideia e, então, são formadas nela ideias mutiladas e truncadas⁸⁵. É justamente essa distinção que ecoa no corolário da proposição EII P11. Ora,

⁸⁴ *E*, II, P29, corolário.

⁸⁵ *TIE*, §73, G., II, p. 27-28.

pelas proposições EII P4 e P5, sabemos que o intelecto de Deus compreende infinitas coisas em infinitos modos, inclusive a mente humana, que é a ideia de uma coisa singular existente em ato. Logo, a mente humana necessariamente faz parte do intelecto infinito, de sorte que, quando ela pensa, trata-se de Deus pensando, não enquanto é infinito, mas enquanto constitui a essência singular dela. Isso, por conseguinte, traz duas consequências para a produção de ideias na mente: a adequação e a inadequação do conhecimento. Quando Deus se exprime somente pela natureza da mente humana constituída por Ele como coisa singular, então o conhecimento da mente e de Deus será o mesmo e, portanto, adequado e verdadeiro. Quando, porém, Deus se exprime não somente pela natureza da mente, mas simultaneamente por muitas outras ideias singulares, então o conhecimento dela será parcial em relação ao de Deus e, por isso, será inadequado para ela. No limite, Deus constitui todas as ideias e, por isso, ele pode produzir uma ideia enquanto singularizado na mente humana e, ao mesmo tempo, em muitas outras; e, por envolver sempre a totalidade de causas produtoras das ideias, seu conhecimento não deixa de ser adequado e verdadeiro. Mas, no caso da mente humana, apesar de ser uma modificação singular do intelecto divino, formam-se conhecimentos inadequados na medida em que ela não é, juntamente com Deus, a causa total de uma ideia. Isso significa que o fato de ser parte do intelecto infinito assegura à mente a capacidade para ter conhecimentos adequados e verdadeiros, porém, igualmente pelo fato de ser parte finita do intelecto infinito, explica-se o processo de formação de conhecimentos inadequados, que ocorrem quando a mente humana produz uma ideia pelas ideias de outras coisas que não apenas a sua essência singular⁸⁶. Na parte positiva, as demonstrações das proposições EII P19, P23 e P26 repousam sobre as proposições EII P16 e EII P13, as quais são responsáveis por

86 Podemos medir com as palavras de Marilena Chaui a operação do que vemos acontecer no texto de Espinosa: “em sua primeira afirmação, o corolário estabelece o fundamento ontológico do conhecimento verdadeiro e adequado – quando Deus se explica ou se exprime somente pela natureza de uma mente humana constituída por Ele como singular – e em sua segunda afirmação, estabelece o fundamento ontológico para o conhecimento inadequado – quando a mente tem ideia parcial de si ou da coisa de que é ideia porque essa ideia é alcançada por meio de ideias de outras coisas que não a essência da própria mente singular constituída por Deus [...]. Donde dois sentidos distintos do termo *pars* empregado no corolário: *partem intellectus infiniti* ou a mente como parte do intelecto infinito (portanto, capaz de conhecimento adequado) e como ideia parcial ou *ex parte* de uma coisa (portanto, capaz de conhecimento inadequado)”. Cf. CHAUI, 2016, pp. 148-149. É interessante notar que o fato de que a mente humana seja parte do intelecto infinito abre simultaneamente a discussão para o verdadeiro e para falso. E é justamente em vista disso que Pierre Macherey considera não se tratar de duas teorias separadas, uma da verdade, outra da falsidade, como se elas constituíssem duas ordens de produção mentais completamente distintas. Cf. MACHEREY, 1997, pp. 111-112. Nesse mesmo sentido, Martial Gueroult destaca quatro condições apresentadas no corolário: 1^a. a possibilidade de todo conhecimento em geral; 2^a. a impossibilidade do conhecimento; 3^a. a inadequação ou imperfeição do conhecimento; 4^a. a adequação ou perfeição do conhecimento. Para Gueroult, o corolário da proposição EII P11 constitui o pilar fundamental da teoria gnosiológica espinosana. Sendo assim, o importante é perceber que, no conjunto das proposições E, II, P10 e E, II, P11, a condição modal da mente humana de parte do intelecto infinito, bem como a produção de pensamentos adequados e inadequados, deve ser o solo da discussão a respeito das ideias falsas. Cf. GUEROULT, 1974, pp. 121-123.

assegurar que, sendo o corpo causa parcial do processo de afecção, e estando a mente ligada ao seu corpo, ela percebe o que se passa com seu corpo, percebe a si mesmas e percebe o seu redor somente na medida em que percebe o que se passa no seu corpo.

Se detalharmos as nuances dessa armação argumentativa, veremos que o passo inicial da demonstração da proposição EII P19 consiste em explicar por que a mente não conhece o corpo humano, utilizando como operador central do raciocínio a expressão “dar-se em Deus”⁸⁷: embora a mente seja a própria ideia de corpo, essa ideia está em Deus enquanto considerado afetado por inúmeras outras ideias de coisas singulares e não enquanto constitui apenas a natureza da mente. Por isso, a ideia de corpo não se verifica inteiramente na mente humana, razão pela qual a mente não o conhece. Por outro lado, a segunda parte da demonstração busca mostrar em que medida a mente percebe o seu corpo: recordemos que a proposição EII P12 garantia que a mente percebe os acontecimentos em seu corpo e que a proposição EII P16 atestava que a ideia das afecções do corpo envolve a natureza do corpo humano e a natureza dos corpos externos. Se o próprio corpo é causa parcial de uma afecção, e considerando ainda que a afecção é inseparável de sua ideia, pode-se ver que a ideia da afecção permite à mente contemplar o seu corpo como presente. Não resta dúvida de que o conhecimento envolvido nessa percepção indica mais a existência do corpo humano do que propriamente a natureza dele, mas importa notar que, por meio das ideias das afecções, a mente pode perceber o seu corpo como existente. O mesmo se verifica na demonstração da proposição EII P23, embora seja preciso lidar com a dificuldade adicional no caso da ideia da ideia do corpo. Como explica Oliva: “embora mais tortuoso, o itinerário desta proposição chega a um resultado análogo ao de EII P19: a mente só pode ter de si mesma um conhecimento imaginativo, ou seja, só pode contemplar a si mesma por meio das ideias das afecções do corpo”⁸⁸. O operador central da demonstração consiste em considerar que a ideia da mente deve ser entendida como a ideia da ideia do corpo. Isso é possível graças ao fato de que a ideia do corpo e a ideia da ideia do corpo encontram-se na mesma ordem e conexão, de maneira que a mente pode ter uma ideia de si mesma. Assim, a ideia da mente está em Deus enquanto considerado afetado por inúmeras outras ideias de coisas singulares e não enquanto constitui a natureza da mente humana e, nessas condições, a mente não conhece a si mesma. Por outro lado, não se pode deixar de notar que, se as ideias das afecções do corpo envolvem

87 É o estudo de Marilena Chauí que nos faz notar o uso espinosano dessa expressão, uso em que se trata de sublinhar a mente como modo finito ou determinado do atributo pensamento e para explicar qual é a forma de sua inscrição no intelecto infinito, pois dessa inscrição dependem tanto o conhecimento inadequado quanto o adequado. Cf. CHAUI, 2016, p. 216.

88 OLIVA, 2016B, p. 234.

a natureza do próprio corpo, elas também envolvem a natureza da mente, justamente porque a mente é a ideia da ideia de corpo. Como as ideias das afecções permitem à mente perceber o seu corpo, tais ideias também permitem à mente perceber a si mesma. No caso da proposição EII P26, apesar de estruturar-se tal como as proposições EII P19 e P23, a parte negativa da demonstração não recorre à ideia que se dá em Deus enquanto constitui a mente humana, mas mantém a reflexão apenas no registro da ideia de afecção: ela mostra que, se o corpo humano não é afetado de nenhuma maneira por um corpo externo, a mente não perceberá de nenhuma maneira a existência desse corpo externo. Daí, então, a sequência positiva da demonstração garante que, quando o corpo humano é afetado por um corpo externo, nesta medida a mente o percebe. Assim, cumpre notar pela estruturação dessas proposições que, não obstante as ideias das afecções constituam uma via de acesso às percepções da mente, tais percepções encontram-se às voltas com uma condição negativa de não saber. E é justamente por esse motivo que, na sequência, Espinosa procura examinar o valor de conhecimento delas, dedicando o bloco de proposições EII P25, P26, corol., P27, P28 e P29 a demonstrar que, por meio da ideia de afecção do corpo, não se constitui um conhecimento adequado, mas confuso e mutilado.

O primeiro ponto de incidência já pode ser encontrado no corolário da proposição EII P26, cuja demonstração assinala que, ao contemplar os corpos pelas ideias das afecções, a mente imagina. Sabendo ser essa a condição pela qual a mente percebe os corpos externos como existentes em ato, Espinosa mobiliza a proposição EII P25 para concluir que, enquanto a mente imagina os corpos externos, não tem deles conhecimento adequado. Mas, afinal, o que diz a proposição EII P25? Diz justamente que “a ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo externo”. Não por acaso, a demonstração retoma com a proposição EII P16 a ideia de afecção do corpo humano, destacando que ela envolve a natureza do corpo afetante “apenas enquanto” o corpo externo determina de certa maneira o próprio corpo humano. A expressão “apenas enquanto” é uma importante restrição ao estatuto de conhecimento proveniente das ideias das afecções, pois indica que, por meio delas, conhecemos o corpo externo somente naquilo que afeta o corpo humano. Em contrapartida, Espinosa nota que o corpo externo é um indivíduo composto de múltiplas partes singulares e produzido por uma infinidade de causas. Por isso, considera-se que a ideia de corpo externo está em Deus enquanto considerado afetado por uma multiplicidade de outras ideias de coisas singulares e não enquanto constitui a natureza da mente humana. Isso significa que, pelas ideias das afecções de seu corpo, a mente percebe o corpo externo somente nas partes envolvidas na afecção. Por isso, ao contemplá-los dessa

maneira, não se dá na mente o conhecimento da constituição do corpo externo e de suas causas. Se, por um lado, a mente percebe um aspecto do corpo externo, por outro, ela não conhece a individualidade que o constitui. Assim, vemos na proposição EII P25 e no corolário da proposição EII P26 que a percepção do corpo externo obtida pela ideia de afecção do corpo humano não constitui um conhecimento completo da constituição do corpo externo em sua individualidade.

Seja qual for a ideia de afecção do corpo, o fato é que todas envolvem uma parcela de não-saber, pois as percepções obtidas por meio delas restringem-se àquilo em que o corpo foi afetado, o que não envolve o conhecimento das causas que constituem a si e aos corpos externos enquanto individualidades. Uma vez que se atém apenas às partes das coisas singulares, a ideia de afecção do corpo não permite apreender as outras partes com as quais elas se relacionam e o todo que as envolve simultaneamente. Mais do que isso, a ideia de afecção não permite sequer distinguir as próprias partes a que atenta, já que as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos. Essa é a razão pela qual a proposição EII P27 enuncia que “a ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve conhecimento adequado do próprio corpo humano”. O mesmo motivo também permite à proposição EII P29 declarar que “a ideia da ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve conhecimento adequado da Mente humana”. Aqui, especialmente, é preciso dizer da ideia da ideia de corpo o mesmo que foi dito da ideia de corpo, uma vez que a ideia da mente se encontra na mesma ordem e conexão das causas que a ideia de corpo. Em outras palavras, cumpre dizer que a mente não pode ter de si mesma um conhecimento adequado. À luz dessas indicações, torna-se evidente por que Espinosa considera que, apesar de a ideia de afecção do corpo constituir uma via de acesso para as percepções que a mente tem de si, do corpo humano e dos corpos externos, essa ideia não permite a tais percepções um conhecimento adequado, mas apenas mutilado e confuso.

Talvez não seja fora de propósito considerar que o sentido do conceito de inadequação na *Ética II* pode ser coordenado com a noção de confusão exposta no *TIE*. Recordemos que, na altura do parágrafo §63, Espinosa mostrou que as ideias confusas se fazem a partir da composição de percepções parciais das coisas, não distinguem o conhecido e o desconhecido e, ainda, atentam simultaneamente, sem distinção alguma, ao múltiplo contido em cada coisa. Em outras palavras, a confusão nas ideias convive com a parcialidade e com a indistinção: se, por um lado, ela contempla apenas a parte ou as partes de uma totalidade, por outro, ela arrisca a misturar as percepções disso. Ora, essa consideração ecoa justamente ao final da proposição EII P28, quando Espinosa escreve que “as ideias das afecções, enquanto referidas

à só Mente humana, são como consequências sem premissas, isto é, ideias confusas”. Assim, vemos que a proposição EII P28 dá o tom para a noção de inadequação, estendendo-a a todas as percepções obtidas por meio das ideias das afecções, seja a ideia da mente, a do corpo humano ou as dos corpos externos. Todas essas percepções, com efeito, dependem da maneira pela qual o corpo é afetado por coisas singulares que lhe são exteriores, indicam mais a maneira pela qual o corpo é afetado do que a natureza das coisas singulares afetantes e dão a conhecer algo apenas nos limites dessas afecções. No fundo, torna-se compreensível que a inadequação carrega duas marcas, pois ela é dita *parcial* na medida em que lhe falta o conhecimento de uma totalidade e é dita *confusa* na medida em que a indistinção de elementos contemplados implica um excesso ao tomar um elemento pelo outro.

Se, por um lado, essas marcas caracterizam a inadequação, por outro, é preciso notar que o nervo mais profundo dela encontra-se na *determinação externa* sofrida pela mente humana ao produzir ideias. É em vista disso, justamente, que o escólio da proposição EII P29 assinala que a mente tem de si própria, de seu corpo e dos corpos externos um conhecimento confuso e mutilado toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas com o seu corpo, a contemplá-las. Sendo assim, fica claro que, ao ser determinada a contemplar a si e ao mundo a partir do encontro fortuito dos corpos, a mente encontra-se às voltas com um conhecimento escasso, pois percebe parcialmente e confusamente. E é justamente sob essa perspectiva que se pode compreender a constituição do campo da inadequação do conhecimento⁸⁹.

89 Três leituras auxiliam a depreender o que está em questão com essa noção. Se acompanharmos a de Gueroult, veremos que desde o corolário da proposição *E*, II, P11 estava anunciado o princípio geral do conhecimento inadequado, pois, quando Deus percebe um objeto, não enquanto constitui somente a mente, mas enquanto constitui simultaneamente, fora dela e conjuntamente a ela, as ideias de outras coisas, tais ideias escapam à mente, de maneira que ela tem apenas uma percepção parcial ou inadequada. Cf. GUEROUT, 1974 p. 260, §II. Nessa leitura, a noção de parcialidade destaca-se para definir a inadequação, e a prova disso é o fato de que Gueroult levanta três pontos de vista sob os quais uma ideia inadequada pode ser vista como parcial. Dessa condição de parcialidade declinam-se outras características, como a mutilação do que pertence à natureza da ideia, que consiste em conhecer verdadeiramente e inteiramente o ideado. Nesse sentido, a perspectiva de Gueroult já permite entrever que a parcialidade e a mutilação estão intimamente relacionadas à privação de conhecimento que caracteriza a noção de erro. Por outro lado, a leitura de Chauí procura assinalar a inadequação com base no caráter de determinação externa sofrido pela mente. Ao marcar rubrica sobre o escólio da proposição *E*, II, P29, trata-se de observar que, estando externamente determinada, a mente só pode ter um conhecimento inadequado, pois leva a mente a apreender a realidade segundo as concatenações e junções fortuitas de imagens momentâneas, voláteis, fragmentadas e dispersas. Ao conhecer por imagens, a mente conhece inadequadamente, pois “pensa em seu corpo e em si mesma segundo a ação causal externa exercida sobre seu corpo pelos outros corpos e sobre eles pelo seu, conhecendo-os segundo as imagens que seu corpo forma deles a partir das imagens que eles formaram dele, de sorte que há o espelhamento dele neles e deles nele”. Nessas condições, Chauí entende que uma ideia inadequada é “parcial – não alcança o ideado –, abstrata – não alcança sua causa nem a de seu ideado – e confusa – é uma composição de fragmentos de imagens produzidas pelos encontros fortuitos do corpo próprio com as coisas exteriores”. Cf. CHAUI, 2016, pp. 222-223. Assim, vemos que, ao contemplar a si e ao mundo pela multiplicidade dos encontros fortuitos e fugazes, a mente ignora as conexões necessárias e inventa concatenações arbitrarias. Após distinguir a ideia que a mente é

Não podemos deixar de mencionar que, para Macherey, parece estranho caracterizar uma operação cognitiva a partir de suas faltas e, ainda assim, fazê-la merecedora do nome de conhecimento. Estranheza tanto mais aguda quanto se vê Espinosa conferir ao enunciado das proposições EII P25, P27, P28, P29 uma forma geralmente negativa, pois ele escreve que as ideias das afecções não implicam conhecimento adequado⁹⁰. Todavia, acreditamos que esse aparente desequilíbrio se justifica ao observarmos a maneira pela qual a noção de falsidade se situa na articulação entre as percepções imaginativas e a inadequação do conhecimento.

Segue-se, então, a dedução da relação entre imaginação, inadequação e falsidade. Por um lado, o escólio de EII P17 já havia indicado que as percepções imaginativas vinculam-se ao erro em termos de *carência* de uma ideia que exclua a existência de coisas imaginadas como presentes. Por outro, Espinosa deixou claro que a mente encontra-se às voltas com um conhecimento inadequado quando percebe a si e ao mundo por meio das ideias das afecções do corpo humano, pois não se dá nela o conhecimento de si e dos corpos externos em suas individualidades, mas somente da maneira como o corpo humano foi afetado. Ora, é justamente essa face negativa das percepções imaginativas e das ideias inadequadas que permite esclarecer a ocorrência da falsidade. Importa notar que o erro se dá quando a percepção imaginativa, justamente por contemplar apenas a afecção do corpo humano, nada conhece fora da afecção e sequer distingue o que pertence ao seu corpo e aos corpos externos. Em outras palavras, o erro ligado à imaginação e à inadequação se explica pelo fato de que a mente humana contempla a si e ao mundo a partir da determinação externa ocasionada pelo encontro aleatório do seu corpo com outros corpos, ou seja, ela é determinada a conceber ideias parciais e indistintas cujas faltas não envolvem inteiramente o conhecimento do que se percebe. Em vista disso, cumpre notar que não há no conceito de erro qualquer positividade, pois ele se refere às faltas ocorridas no campo das ideias inadequadas e das percepções imaginativas. Assim, Espinosa reduz a falsidade ao não-saber, desvinculando-a das propriedades positivas da mente humana e situando-a somente naquela carência de conhecimento obtido a partir das ideias das afecções do corpo humano.

Nessas condições, vemos que os conceitos de imaginação, inadequação e falsidade entrecruzam-se necessariamente, tendo como eixo as ideias das afecções do corpo. Por meio

(adequada) das ideias que a mente tem (inadequadas), Deleuze apresenta uma análise das ideias adequadas e das inadequadas com base em três elementos: explicação, expressividade e ordem. Nesses termos, as ideias inadequadas: a) não se explicam por nossa própria potência de pensar, mas apenas envolvem o mais baixo grau dela e indicam o nosso estado atual; b) não exprimem a essência de algo, mas apenas indicam uma existência (passada ou presente); c) seguem a ordem de encontros fortuitos do corpo. Cf. DELEUZE. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução de GT Deleuze; coordenação de Luís B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017, pp. 161-163.

⁹⁰ Cf. MACHEREY, 1997, p. 213.

destas, dispomos das percepções imaginativas, as quais se tornam inadequadas porque nada compreendem fora da afecção e, nesse aspecto negativo de saber, são ditas falsas. Nessa articulação, salta aos olhos uma noção de falsidade em termos de negação, ecoando justamente a proposição EII P33: “nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas”. Eis, então, que o erro torna-se um vazio de conhecimento. Contudo, é de notar que se, por um lado, a articulação entre imaginação e inadequação permite haurir um sentido negativo para a falsidade, por outro, essa especificação não esclarece o uso espinosano do termo privação para definir o erro. Não há dúvida de que as percepções obtidas pelas afecções do corpo e a produção de ideias inadequadas encontram-se às voltas com um aspecto negativo de conhecimento pelo qual se dá a falsidade, da qual está ausente qualquer fator real e positivo. Mas toda a questão consistia em compreender o uso do termo privação de conhecimento, já que a presença desse termo no discurso espinosano contrasta com a ausência dos requisitos que tradicionalmente o caracterizam. Dessa maneira, cumpre notar que o problema inicial ganha nova profundidade, pois agora se trata de compreender não só qual é o uso espinosano do termo privação, mas também de compreender como o conceito de privação poderá tomar lugar junto à noção de falsidade enquanto negação. À luz da articulação entre imaginação, inadequação e falsidade enquanto negação, o que resta à definição de erro como privação de conhecimento? Eis a necessidade de nos acercarmos do sentido espinosano do termo privação.

II. A noção de privação na *Correspondência de Espinosa com Blyenbergh*

Nas cartas trocadas com Blyenbergh, Espinosa é solicitado a esclarecer um problema aventado a partir da leitura dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* e dos *Pensamentos Metafísicos*, a saber, a origem do mal e a justificação de Deus por tê-lo criado. Apesar de fugir aparentemente ao escopo do estudo do erro, essa discussão nos interessa na medida em que Espinosa apresenta seu pensamento quanto à noção de privação.

Duas características marcam a troca epistolar iniciada por Blyenbergh, a saber, a fascinação gerada pela leitura dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* e dos *Pensamentos Metafísicos* e o apreço pelo estudo da verdade. Com efeito, Blyenbergh escreve a Espinosa após ter lido atentamente a única obra publicada pelo filósofo em seu próprio nome, não economizando adulações quanto à leitura agradável e instrutiva ocasionada pela obra. Além disso, Blyenbergh anuncia-se como amante da verdade, descrevendo que seu espírito se esforça para procurar a verdade pela pura verdade e, por esse meio, cultivar a ciência. Não só isso, pois o interlocutor ainda especifica que o amor à verdade e o cultivo da ciência se expressam no estudo da metafísica, ao menos de sua parte geral. Mas o que, afinal, deseja esse leitor curioso e fascinado, amante da verdade e estudioso da metafísica? Blyenbergh

escreve a Espinosa com a esperança de que este lhe responda algumas objeções formuladas a partir da leitura dos *PPC* e dos *CM*. É que se, por um lado, Blyenbergh encontrara temas agradáveis e instrutivos, por outro, também encontrara questões de difícil digestão e, por isso, escreveu a Espinosa para lhe propor tais questões com as quais espera alcançar uma instrução. Assim, o cerne da *Carta 18* encontra-se no desenvolvimento da problemática da origem do mal e da necessidade dos decretos divinos.

Inicialmente, Blyenbergh apresenta os dados da questão. Fiando-se na doutrina da criação continuada, o interlocutor considera que criar e conservar constituem uma só e a mesma coisa. Além disso, Blyenbergh julga que Deus não só cria as substâncias e mantém a criação continuada delas, mas também é responsável pelo movimento presente nas substâncias. Assim, dois sentidos para a causalidade divina são colocados em cena: Deus é causa da existência das substâncias e da continuação delas nessa existência, assim como é causa de cada movimento presente nelas. Se considerarmos a substância anímica, por exemplo, veremos que seus movimentos são chamados de vontade. Nesse sentido, Deus é causa da existência e do prolongamento da existência da substância anímica, bem como é causa da determinação da vontade. Ora, é exatamente dessa armação argumentativa que se declina o problema da origem do mal, pois, segundo Blyenbergh, torna-se inevitável a seguinte contrariedade: ou nada há de mal no movimento voluntário da alma ou Deus é a causa imediata do mal na determinação da vontade. Por um lado, a maldade estaria nos movimentos da substância anímica e, conseqüentemente, seriam causados pelo concurso divino. Porém, essa posição culmina na afirmação inconveniente de que Deus é responsável pelo mal. Por outro lado, o mal poderia não existir e, nesse caso, Deus não seria a causa dele. No entanto, isso significa dizer que nada há de mal nos movimentos da alma, o que é contrário à tradição teológica e corre o risco de insinuar a indiferença de Deus em relação às ações humanas. Para apreendermos o sentido do problema, não podemos deixar de notar o exemplo teológico fornecido por Blyenbergh. Toda a questão, para o interlocutor, está em discernir em que consiste a ação de Adão de comer o fruto proibido: ou a ação voluntária de comer o fruto, proveniente da alma de Adão, a qual é criada e conservada por Deus, não é um mal, ainda que seja contra a proibição de Deus; ou então a ação voluntária de comer o fruto é um mal e é, em última instância, causada por Deus, ainda que o próprio Deus a tenha proibido.

A posição dos *PPC* e dos *CM*, segundo a qual o mal é mera negação e Deus não é sua causa, aprofunda ainda mais a dificuldade. Como o movimento voluntário encontra-se na substância anímica, o concurso divino é responsável tanto pela substância anímica quanto

pelo movimento dela. Se Deus é causa absoluta de tudo quanto possui algo positivo, então o seu concurso determina os movimentos presentes na substância, inclusive aquele conhecido como vontade na substância anímica. É justamente em vista disso que, para Blyenbergh, o esvaziamento ontológico do mal não se sustenta, pois “de onde vem a vontade de comer o fruto?”⁹¹. Recorrer à suposição de esvaziamento do mal não tem lugar no raciocínio de Blyenbergh, para o qual a positividade do movimento voluntário exige o concurso divino. Mas, se Deus é responsável pelo movimento voluntário, isso significa que o seu concurso implica a criação e recriação da alma com os movimentos considerados maus? Eis a remissão de um polo a outro das alternativas constitutivas do problema.

Com efeito, o apreço de Blyenbergh pelo estudo da verdade e pelo cultivo da ciência atrai o interesse de Espinosa e, por isso, vemos o filósofo escrever a *Carta 19* em tom amigável, embora discorde das posições de seu interlocutor. Na verdade, Espinosa resolverá o problema corrigindo os termos em que foi posto, especialmente em função de uma noção de mal que, apesar de não ter sido explicitada, opera tacitamente. É justamente o exemplo de Adão que permite extrair a concepção de Blyenbergh acerca do mal: trata-se da própria vontade concebida como determinada e contrária ao mandamento de Deus. Nesses termos, o problema é realmente insolúvel. Como esclarece Oliva, “a) dizer que Deus produz os males seria dizer que a Providência, isto é, a vontade divina, produz uma coisa (a vontade do pecador) contrária à vontade divina; b) dizer que não há males, isto é, que a vontade pecadora também é boa, seria dizer que uma vontade contrária à vontade divina não é contrária à vontade divina”⁹². Localizado o centro da concepção de Blyenbergh, Espinosa se dedicará a dissolvê-lo, mostrando que o mal e o pecado não encerram nada de positivo e que não faz sentido falar em algo que contrarie a vontade de Deus.

Para explicar a negatividade do mal, Espinosa argumenta que um ser, considerado em si mesmo, envolve tanta perfeição quanto contém de sua própria realidade. Esse argumento aponta para a equivalência entre o estatuto de perfeição de um ser e a realidade expressa por sua essência. Assim, podemos dizer que o critério para avaliar a perfeição reside na singularidade de cada essência. Em contrapartida, Espinosa explica que a noção de imperfeição tem lugar quando deixamos de avaliar a realidade própria a cada indivíduo e passamos a compará-los externamente com outros seres, comparação por meio da qual dizemos que uns são perfeitos e outros, imperfeitos. Para ilustrar tais conceitos, Espinosa toma o exemplo de Adão e lhe dá outros contornos: considerando que a volição é algo

91 BLYENBERGH, *Ep. 18*. In: ESPINOSA, Correspondência completa, 2014, p. 103, G., IV, pp. 81-84

92 OLIVA, L.C.G. *Mal e privação em Espinosa*. Cadernos Espinosanos, (46), 2022, p. 111.

positivo, cumpre notar que a ação particular de comer o fruto expressa a realidade da essência de Adão naquele momento e, nesse sentido, é dita perfeita. O que poderia haver de imperfeição nessa ação nada é realmente, pois não passa do resultado de uma comparação exterior à essência singular de Adão e de seu movimento. Assim, Espinosa arremata que a imperfeição, o pecado e o mal que estariam na ação de Adão não exprimem nenhuma realidade.

Voltando-se ao outro polo da questão, segundo o qual haveria ações contrárias aos decretos divinos, Espinosa mostra que tal concepção é formulada sob a rubrica do antropomorfismo, incorrendo em inúmeras contradições. Aos olhos de Espinosa, Blyenbergh sustenta que a vontade de Adão é contrária à lei de Deus e é um mal porque desagrada a Deus. Todavia, cumpre notar que atribuir simpatia ou antipatia a Deus nada mais é do que atribuir-lhe paixões, o que decorre de uma comparação entre a natureza divina e a natureza de um ser criado. Além disso, Espinosa reprova a opinião de que algo possa ser feito contra a vontade de Deus, uma vez que não há distinção entre a vontade e o intelecto divinos. Nessa identidade, dizer que algo ocorra em desacordo com a sua vontade significaria o mesmo que uma ideia em seu intelecto poder ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo, o que é absurdo.

Fazendo saldo dessa fundamentação, vemos que a volição de Adão não pode ser dita má, pois a ação particular de comer o fruto, considerada em si mesma, expressa a realidade da essência de Adão e, nesse sentido, é perfeita. Vemos também que a volição de Adão não contraria a vontade de Deus, pois nada pode acontecer contra a sua vontade e o seu entendimento. Assim, mantendo a doutrina da criação continuada, Espinosa fundamenta a posição de que o mal não existe e de que, sem contrariar os decretos divinos, a volição de Adão é causada por Deus. Contudo, é de notar que a sequência da explicação espinosana gera uma dificuldade, pois Espinosa declara que “o mal que existe na decisão de Adão não é outra coisa senão a privação de um estado que, por sua causa, Adão foi levado a perder”⁹³. Ora, quando tudo sugeria uma solução peculiar para a origem do mal em sua articulação com a doutrina do pecado original, Espinosa parece evocar os elementos que tradicionalmente são constitutivos do problema, pois ele declara que a ação humana resulta na privação de realidade e na constituição de uma natureza imperfeita. Isso não significaria conferir ao mal um elemento positivo e, em certo sentido, recolocar a questão inicial da justificação de Deus por tê-lo criado? Eis, então, o ponto central da *Correspondência* de Espinosa e Blyenbergh,

93 ESPINOSA, *Ep.* 19. In: *Correspondência completa*, 2014, p. 107, G., IV, pp. 90-92.

uma vez que toda a dificuldade sobre a negatividade ou positividade do mal reside em diferentes sentidos do conceito de privação.

Em linhas gerais, Espinosa sustenta que a privação não possui nenhuma realidade e que, por isso, ela nada tem a ver com a causalidade divina. Privação para o homem, negação para Deus? Estaríamos a repetir os termos cartesianos da *Quarta Meditação*? Se até esse ponto a explicação guardava um traço cartesiano, Espinosa explica agora o seu próprio pensamento quanto à noção de privação: trata-se de reunir indivíduos semelhantes sob o mesmo gênero, de atribuir a esse gênero uma definição que parece conveniente a todos e, então, de voltar-se aos indivíduos aferindo se eles estão ou não aptos à perfeição postulada naquela definição. Quando nos deparamos com alguns indivíduos que estão em desacordo com a definição e que estariam aptos a ela, dizemos que eles estão privados da perfeição que lhes seria devida. Assim, vemos que, para Espinosa, a fonte dessa concepção se deve à formação de definições universais a partir de singulares e ao juízo de que os indivíduos possuem naturezas que são ou não conformes a tais definições universais. É por essa razão que tal procedimento só tem lugar na mente humana, já que Deus não conhece universais, não forma definições gerais e não exige mais realidade do que a atual nas essências singulares e causadas por sua potência. Em termos absolutos, nada falta a uma essência singular que possa ser assinalado como uma privação, pois tal noção decorre da comparação exterior dos indivíduos e de classificá-los como perfeitos ou imperfeitos segundo um critério de avaliação estabelecido pela própria mente humana. Por isso, justamente, considerar a decisão de Adão em termos de privação de outra decisão melhor que lhe seria devida significa apenas comparar diferentes decisões e estipular um ideal de perfeição para avaliá-las. Nesse quadro, algumas decisões são ditas perfeitas na medida em que correspondem a tal ideal, enquanto outras seriam ditas imperfeitas ou privativas com relação à suposta ausência de perfeição desse ideal. Assim, vemos que a privação ganha sentido apenas relativamente à mente humana e aos seus modos de pensar.

O tom da discussão altera-se com a resposta de Blyenbergh, que imediatamente se mostra inquieto e contrariado com o que leu de Espinosa. Não é por acaso que, antes de iniciar a sua tréplica na *Carta 20*, ele apresenta duas regras que guiam o seu raciocínio, a saber, o conceito claro e distinto do pensamento e a palavra revelada de Deus. Tal distinção é importante na medida em que permite estabelecer um direcionamento do tratamento das questões, já que a segunda regra comanda a primeira. Isso significa que, se o conhecimento natural entrar em desacordo com o Verbo Divino, a palavra divina terá autoridade sobre ele, colocando-se acima do juízo. O que guia essa predominância nada mais é do que a profunda

crença de que a palavra das Escrituras é a palavra revelada por Deus. Não só isso, pois Blyenbergh assume que o conhecimento é imperfeito, motivo pelo qual a luz natural deve inclinar-se para o Verbo Divino, ancorando-se nele. Com base na primeira regra, Blyenbergh reconhece a pertinência do raciocínio espinosano. Mas, com base na segunda, é levado a rejeitá-lo completamente. Esse é o direcionamento que o interlocutor fornecerá em suas objeções contra as teses espinosanas.

Nessas condições, Blyenbergh volta a reafirmar os termos da *Carta 18*, mas agora enfatiza a ação da vontade para a produção do mal e da privação. Se, por um lado, o pecado, o erro e o mal não são outra coisa senão a privação de um estado mais perfeito, por outro, o interlocutor nota que o mal pode nascer de algo existente. Isso porque a privação de um estado mais perfeito decorre de nos inclinarmos em direção a um estado de imperfeição, usando mal as forças que nos foram concedidas⁹⁴. Sem admitir a suposição do ato voluntário de corrupção de uma natureza considerada perfeita, toda a questão perde o sentido para Blyenbergh, pois ela extrapola o quadro estabelecido pela queda originária e pelas faltas que dela decorrem. É por isso, justamente, que as posições espinosanas lhe parecem disparatadas:

Se não posso produzir obras senão na proporção da essência que recebi, nem mais nem menos, não se pode imaginar qualquer privação de um estado mais perfeito: se nada acontece contra a vontade de Deus, e se em cada ser nada pode acontecer senão na proporção da essência que lhe foi conferida, como conceber o mal que vós afirmais ser a privação de uma condição melhor? Como pode um ser perder um estado mais perfeito por uma obra que estava em sua natureza?⁹⁵.

Para o interlocutor de Espinosa, o esvaziamento ontológico da noção de privação torna impossível compreender como os homens perdem um estado de perfeição por uma ação contrária aos decretos divinos. O que está em jogo é toda a ideia de degradação de uma essência e de passagem de um estado de perfeição para outro menos perfeito em função dos atos voluntários. O que Blyenbergh não pode aceitar, portanto, é a dissolução da doutrina teológica.

Na tentativa de mostrar o absurdo das posições espinosanas, o interlocutor procura deduzir delas algumas consequências. Tomando como exemplo o ato de matar, ele considera que, como se trata de um ato positivo, seria forçoso admitir que Deus lhe empresta seu concurso. Por conta disso, afirmar que o mal e a privação são meras negações gera duas alternativas igualmente problemáticas: por um lado, Deus não poderia ignorar tal ato e a destruição que dele decorre, do contrário Ele seria ignorante de sua própria obra; por outro, se dissermos que nenhum mal se vincula a esse ato, então não se pode conceber o que seja o mal e o que seja a privação de uma condição mais perfeita. O caso é que, seja ignorando as ações

94 Cf. BLYENBERGH, *Ep. 20*, 2014, p. 113, G., IV, pp. 98-101.

95 *Ibidem*.

humanas, seja indiferente ao mal que nelas pudesse existir, não parece haver elementos para justificar a punição de Deus. Nesse sentido, indaga Blyenbergh, “que razões subsistem, portanto, que me detenham de cometer com avidez quaisquer crimes, desde que escape ao juiz? Por que não adquiriria riquezas por meios detestáveis? Por que não faria, indistintamente, e seguindo os impulsos da carne, tudo o que teria vontade? Por que não agiria segundo a minha inclinação?”⁹⁶.

Não é difícil prever o tom da resposta de Espinosa, pois toda a esperança de nutrir uma amizade na busca da verdade converte-se, agora, em divergência e animosidade. A situação se agrava não somente pela discordância de opiniões, mas sobretudo em função das diferentes regras que orientam as suas reflexões. Nessas condições, tudo se passa como se Espinosa e Blyenbergh habitassem diferentes terrenos de pensamento e, por isso, a troca epistolar dificilmente servirá de instrução e de aprendizado entre eles. É isso, justamente, que Espinosa trata de salientar ao seu interlocutor no início da *Carta 21*.

Contudo, para não deixar Blyenbergh sem resposta, Espinosa aprofunda a sua explicação quanto às noções de negação e de privação, enfatizando dessa vez a ausência de qualquer vínculo que tais conceitos possam ter com as ações voluntárias. Para Espinosa, a privação não consiste no ato de privar, mas simplesmente em uma ausência que, em si mesma, nada é. A privação concerne a um ente de razão (*ens rationis*), isto é, a um modo de pensar formado por comparação entre os indivíduos. Apesar disso, não se pode dizer que algo nessa comparação manifeste uma falta daquilo que deveria lhe pertencer, pois em si mesma nenhuma realidade pode exigir mais do que efetivamente possui. Com efeito, Espinosa oferece dois exemplos. Se, por um lado, é comum dizer que o cego está privado de visão, por outro, Espinosa mostra que a origem desse juízo remonta ao procedimento comparativo sem levar em consideração a realidade de uma essência singular. Trata-se de comparar um homem vidente e outro não vidente, ou, ainda de comparar o instante em que um homem não enxerga e outro anterior no qual o mesmo homem enxergava. Por meio dessa comparação entre presença e ausência de visão, considera-se que a visão deveria pertencer à essência humana e que, por isso, o homem cego estaria privado da qualidade visual que deveria estar presente nele. Todavia, Espinosa faz notar que a visão não pertence à essência humana e que o homem cego não possui uma realidade imperfeita, desprovida de visão, da qual Deus seria a causa. Pelo contrário, uma essência não pode exigir mais do que realmente encontra-se nela e do que foi necessariamente determinado por Deus. Assim, a suposta privação de visão se reduz a um

96 *Ibidem*, p. 121. G., IV, pp. 109-112.

modo de pensar da mente humana. Tomemos o outro exemplo, a saber, o apetite de Adão. Trata-se de comparar a realidade de um homem com um apetite menor e a realidade de outro homem com um apetite melhor, ou, ainda, comparar no mesmo homem a presença de um apetite menor em um instante anterior e outro apetite melhor num instante posterior. Por meio da comparação entre realidade com apetite sensual e realidade com um apetite de virtude, considera-se que conviria mais exatamente à natureza humana ter um apetite de virtude. Por isso, o homem tomado pelo apetite sensual estaria privado de um apetite melhor, isto é, virtuoso. Contudo, Espinosa nota que, em si mesmo, o apetite melhor não pertence ao homem, já que a realidade de um indivíduo singular não pode exigir mais do que efetivamente possui. Nesse sentido, vemos que a suposta privação de um desejo melhor se reduz a um modo de pensar da mente humana⁹⁷.

Ao definir a privação em termos de ente de razão, a discussão da *Carta 21* remete ao primeiro capítulo da primeira parte dos *Pensamentos Metafísicos*, dedicado à descrição da noção de ente. Sendo o ente definido pela marca de existência possível ou necessária e pela marca de clareza e distinção no conhecimento disso, segue-se que os entes de razão não podem ser propriamente enquadrados na mesma significação, pois eles são modos de pensar que servem para reter, explicar ou imaginar as coisas conhecidas e que não possuem nenhuma significação fora da mente. Uma primeira caracterização do ente de razão encontra-se no caráter instrumental deles, já que eles prestam uma serventia ao conhecimento das coisas. Com efeito, alguns servem de auxílio para reter na memória uma coisa a partir de outra. A

97 Na *Carta 36*, endereçada a Johannes Hudde, Espinosa discute o conceito de privação de maneira coextensiva à noção de imperfeição. A Hudde, Espinosa explica que a perfeição consiste no ser, ao passo que a imperfeição diz respeito à privação do ser. Tomando como exemplo a extensão, é preciso notar que ela exclui a natureza do pensamento e nem por isso há nela nenhuma imperfeição. Em vista disso, o uso espinosano do conceito de privação nas *Cartas* revela o sentido unívoco de que se trata de um elemento externo que não pertence à essência daquilo que estamos a discutir. Privação e imperfeição são extrínsecos a qualquer natureza singular. A propósito disso, Chantal Jaquet explica que há negação quando é negado a um objeto o que não pertence à sua natureza, há privação quando é negado a um objeto o que nós acreditamos pertencer à sua essência e, por fim, há imperfeição quando é negado a um objeto o que realmente pertenceria à sua essência. Em outras palavras, a negação exprime uma falta, a privação é uma falta imaginária e a imperfeição seria uma falta real. Ora, Jaquet aproxima a imperfeição em relação à privação, pois a imperfeição aparece como uma falha à imaginação que constata uma carência onde ela espera haver uma plenitude e crê detectar a existência de um defeito ou de um vício. Entretanto, é preciso notar que não há base real para nenhuma falha ou carência real, uma vez que não há jamais falta efetiva na Natureza. Tudo o que não se realiza não está ligado a uma deficiência, mas a uma impossibilidade. Exemplifica a autora: “o fato de que a extensão não pensa é uma negação, pois o pensamento não pertence à sua natureza, mas isso não é uma imperfeição sendo dado que a extensão é perfeita em seu gênero. A cegueira de Tirésias, por exemplo, é uma privação, pois nós imaginamos por comparação a outros homens que lhe falta a visão e que esta deve lhe pertencer por natureza. A cegueira do famoso adivinho não é, no entanto, uma imperfeição, na medida em que é contraditório que ela faça parte daqueles que enxergam, tendo em conta a sua natureza e os decretos de Deus”. Longe de apontar para qualquer falha real na natureza das coisas, a imperfeição é apenas um modo de pensar que forjamos comparando indivíduos de mesma espécie ou de mesmo gênero. Reconhecer esse aspecto é justamente o que permite, segundo Jaquet, compreender porque Espinosa prefere geralmente o conceito de perfeição menor àquele de imperfeição. Cf. JAQUET, 2005, pp. 66-67.

partir da pluralidade do que conhecemos, formulamos entes de razão ou modos de pensar que servem de categorias (gêneros e espécies) e, assim, remetemos a tais classes tudo quanto for percebido. Outra serventia dos entes de razão se dá para explicar as coisas conhecidas, quando, por exemplo, utilizamos o tempo para explicar a duração, o número para a quantidade discreta, a medida para a quantidade contínua. Um terceiro caso consiste em formular entes de razão para imaginar positivamente o que é negativo (treva, cegueira, limite). Nesse caso, a mente é levada a contemplar os vestígios, em seu corpo, de outros objetos, de modo a figurar com uma imagem o que ela vem a perceber confusamente, isto é, imaginando positivamente não-entes como se fossem entes. Em contrapartida, não se pode deixar de notar que os entes de razão também podem criar obstáculos ao conhecimento das coisas. É nessa perspectiva, justamente, que Chauí aponta os riscos envolvidos em cada ente de razão: “perdem o universal porque generalizam o individual; perdem o singular porque individualizam por divisão; perdem o ser porque dão ao nada uma potência realizadora”⁹⁸. Por isso, justamente, Espinosa se preocupa em traçar a linha divisória entre os entes reais e os entes de razão, do contrário se corre o risco de hipostasiar o que não passa de um modo de pensar. Apesar de se originar dos entes reais, o ente de razão possui realidade somente enquanto modo de pensar e, caso se investigue o que com eles é significado fora da mente humana, nada poderá ser constatado, pois eles não se referem a nada que exista necessariamente ou que possa existir.

Como podemos articular a noção espinosana de privação na *Correspondência* com a noção de ente de razão exposta no primeiro capítulo da primeira parte dos *CM*? Sob a designação de ente de razão, não há dúvida de que a privação ecoa o terceiro caso: ao contemplar confusamente coisa conhecida, aplica-se uma imagem àquilo que a mente percebe como negação. Resultam disso, por exemplo, os nomes treva (ausência de luz) ou cegueira (ausência de visão). Contudo, é de notar que o procedimento descrito na *Carta 21* também envolve o primeiro ente de razão exposto nos *CM*, a saber, a formulação de classes para relacionar a eles os indivíduos percebidos. Nessas condições, dois movimentos constituem o conceito espinosano de privação na *Correspondência* com Blyenbergh. O primeiro consiste em comparar os indivíduos e formar modelos universais ou definições gerais. Trata-se, aqui, da primeira serventia do ente de razão, a saber, a formação dos modos de pensar “classe” ou, mais especificamente, “gênero”. Quando algo novo é conhecido, a mente o remete a tais entes de razão (classe ou gênero), que parecem concordar com ele realmente ou, ao menos, nominalmente. Dessa maneira, a mente procura reter em categorias unitárias e abstratas a

98 Cf. CHAUI, 1999, pp. 373-4.

coisa conhecida. O segundo, então, se dá pela percepção de defasagem entre o que é conhecido e o ente de razão (classe ou gênero) utilizado para retê-lo na mente. Nesse caso, a mente percebe na coisa conhecida a ausência de algo que, em comparação às categorias unitárias e abstratas, deveria estar presente. Em outras palavras, o que sobrevém dessa comparação é a impressão de uma falta, ou seja, a constatação de uma ausência. É justamente com base nesse procedimento que a mente é determinada a imaginar a negação de algo na coisa conhecida por meio de uma figura: a privação.

À luz dessas indicações, Espinosa aprofunda ainda mais a sua solução para o problema da origem do mal em sua articulação com a doutrina do pecado original, pois não se trata de falar em mal ou em privação enquanto ação voluntária cujo resultado seria a perda de um estado de perfeição. Longe disso, trata-se apenas de um procedimento imaginativo de comparar os diferentes estados de Adão e de dizer que o segundo, no qual se encontra o desejo de comer o fruto, é mau porque nega o desejo – considerado bom – de não comê-lo. Tudo se passa como se o desejo referente ao primeiro estado pertencesse efetivamente à natureza de Adão e, por isso, o desejo do segundo estado parece ser a perda do primeiro. Contudo, tal procedimento só ganha algum sentido aos olhos da mente humana que, por meio de seus modos de pensar, produz comparativamente categorias universais e imagina positivamente o que não passa de mera negação. Ao esvaziar a privação de qualquer sentido ontológico, resta dizer que, em si mesmo, o desejo singular de comer o fruto proibido expressa a realidade e a perfeição da essência de Adão.

O mesmo tratamento de choque se aplica à objeção de que a negatividade do mal implicaria a ausência de punição divina para as ações humanas. Na *Carta 23*, Espinosa coloca em cena o matricídio cometido por Nero. Não há dúvida de que esse ato envolve algo de positivo, mas Blyenbergh enxerga nele duas consequências igualmente problemáticas: ou Deus causou o ato de Nero ou o ato não pode ser considerado mau. Por outro lado, Espinosa nega qualquer maldade intrínseca a ele, reafirmando a realidade e perfeição das volições e a necessidade dos decretos divinos. Para ilustrar a sua posição, Espinosa mostra que o assassinato cometido por Orestes consiste exatamente no mesmo ato realizado por Nero e que, em contrapartida, não é considerado mau. Ora, sabemos que o juízo relativo à maldade ou à privação envolve necessariamente a produção de um modo de pensar universal e a positivação do que é percebido como negação. Por isso, como explica Oliva, “a maldade de Nero se destaca na imaginação dos que julgam, pois a ingratidão, a falta de misericórdia e a desobediência do romano se destacam em relação às do grego, para não falar em relação à gratidão, à misericórdia e à obediência que constituiriam a definição universal de bom

filho”⁹⁹. Assim, fica claro que o ato de Nero só se torna mau aos olhos dos juízos humanos e na medida em que se encontra uma defasagem no cumprimento dos requisitos da definição universal de bom filho, a qual supostamente deveria pertencer a todos.

É sob tais questões que a interlocução de Espinosa e de Blyenbergh se encerra. Com a navalha de suas posições, Espinosa corta a possibilidade de que as dificuldades de Blyenbergh se resolvam no quadro teológico-metafísico por ele projetado. Por outro lado, Blyenbergh está atento ao abandono desse quadro, receando com isso perder o sentido tradicional conferido ao mundo e às ações humanas. Apesar dessa diferença de ânimo, a troca epistolar permite estar às voltas com a solução de Espinosa para um problema já clássico, como também extrair o sentido do seu conceito de privação. Pensar a doutrina da criação continuada, enunciar a tese de identidade entre realidade e perfeição, identificar intelecto e vontade em Deus é o que Espinosa desenvolve para sustentar a negatividade do mal e a necessidade dos decretos divinos para tudo quando existe. Além disso, denunciada a ideia de que as ações voluntárias pudessem conter o mal ou engendrará-lo, Espinosa oferece outros contornos para delinear a noção de privação. Se há algum sentido ao empregar o termo privação, é apenas sob a rubrica de ente de razão, ou seja, é somente como modo de pensar pelo qual a mente humana remete uma essência singular a um universal abstrato ao qual ele deveria pertencer e lhe imputa o sinal de privação caso não se verifique em sua natureza singular os requisitos esperados. É a partir da crença de que uma essência singular está defasada em comparação a um modelo universal que se constitui o conceito de privação, o qual de fato se reduz à mera negação.

III. O sentido da definição de erro como privação de conhecimento

Se a ocorrência do termo privação puder ser interpretada da mesma maneira, ela conterà também o mesmo conceito. E se for válida esta leitura, de que um termo utilizado por Espinosa se torna mais inteligível quando restituído ao conjunto de todos os seus usos, será possível reconstituir a construção do sentido espinosano de privação de conhecimento. Importa, então, determinar em que medida a concepção exposta na *Correspondência* esclarece a definição de erro como privação de conhecimento na *Ética II*. Não só isso, pois cabe especificar como a privação de conhecimento toma lugar junto à articulação entre imaginação, inadequação e falsidade.

Retomemos a demonstração da proposição EII P35. Com efeito, Espinosa assinalava que a privação não pode ser dita absoluta, pois ela não diz respeito aos corpos e sim às ideias. Só haveria uma privação absoluta na falsidade se o erro se desse no registro corporal, o qual

99 Cf. OLIVA, 2022, p.122.

lida com movimento e repouso. Como, porém, é na dimensão das ideias que a discussão sobre o erro está localizada, a falsidade não pode ser uma privação absoluta. Nesse quadro, Espinosa especifica ainda que a falsidade também não é ignorância absoluta, pois há uma distinção entre ignorar e errar: a primeira implica o desconhecimento completo, ao passo que a falsidade sempre se diz de algo de que a mente tem alguma ideia. Por um lado, a mente ignora quando não está às voltas com a produção de nenhuma ideia. Por outro, a mente erra quando envolve parcialmente e confusamente o conhecimento presente na ideia produzida. Dessa maneira, fica claro que o erro está referido à parcialidade e à confusão que constituem o campo de inadequação do conhecimento. Ora, é importante salientar que as ideias inadequadas não são um puro nada, ou seja, meramente vazias. Como a mente humana as produz por uma concorrência simultânea com outras causas, pode-se verificar que elas possuem um elemento positivo produzido, embora parcialmente, pela força e natureza da mente humana. Dessa perspectiva, o que as ideias inadequadas contêm de positivo e de afirmação é certamente adequado e verdadeiro. Mas quando se nota que as suas afirmações são parciais, nuas ou isoladas na mente, porque foram também produzidas por outras causas, então as ideias inadequadas, no tocante ao que lhes falta, são ditas falsas. Compreendamos bem: a falsidade não se encontra no que a mente humana produziu parcialmente, mas naquilo que ela, na condição de causa parcial, não produziu, deixando escapar a totalidade de conhecimento presente na ideia adequada. O erro é, sem dúvida, uma ausência de saber, mas relativamente ao campo de conhecimento parcial e confuso proveniente da maneira como as ideias inadequadas são produzidas¹⁰⁰.

100 Nesta altura, convém recordar que o *TIE* não assimila as ideias falsas a uma privação de conhecimento, mas as compara às ideias fictícias e as descreve como supondo um assentimento na medida em que desconhecem o seu próprio estatuto e a necessidade ou a impossibilidade do ideado. É curioso notar que o conceito de privação de conhecimento não só ganha lugar na *Ética*, mas também que a noção assentimento perde lugar nela e que a descrição das ideias falsas – assim como das fictícias e duvidosas – converte-se na demonstração e na caracterização das ideias inadequadas. Antes, porém, de apontar uma ruptura conceitual que indicaria uma mudança de posição na evolução do pensamento de Espinosa sobre a teoria do erro, é preciso fazer alusão à concepção de falsidade exposta no parágrafo §72 do *TIE* (G., II, p. 27). Nesse excerto, importa notar que a noção de falsidade ganha contornos à luz da concepção de formação do conceito de globo por sua causa. Mais do que uma simples composição de termos, o que se destaca nesse exemplo é a relação causal entre os elementos e que oferece a gênese de um conceito. Além disso, convém notar que essa construção causal do conceito de globo – também qualificada como uma percepção – envolve uma afirmação, no caso de que o semicírculo roda. Não há dúvida de que essa exposição comporta a dimensão de uma lógica predicativa ou de inerência, mas vale destacar que tal lógica estaria subordinada às exigências da construção causal de conceitos. Em todo caso, cumpre notar que a reunião desses elementos permite, para Espinosa, caracterizar justamente uma ideia verdadeira. Em contrapartida, essa mesma afirmação – de que o semicírculo roda – é considerada falsa quando ela não está junta à causalidade que determina o movimento. Em outras palavras, a mesma afirmação é falsa na medida em que ela está destituída de relações causais com outras ideias que poderiam constituir tal conceito. Nessas condições, a afirmação se exerce sem que ela explicita o movimento intelectual que constrói o conceito e, por isso mesmo, não se pode dizer que ela esteja contida nele ou que dê origem a ele. Afirmar meramente que o semicírculo roda em relação ao conceito globo, ou que cadáveres andam, ou que árvores falam, nada disso mostra como as ideias

O que vem a ser, então, a novidade radical que define o erro como privação de conhecimento e que escapa à polêmica com o cartesianismo? Tal como na *Correspondência*, o que está em questão é um ente de razão. Sabemos que, para chegar à privação, é preciso haver um modo de pensar cuja origem remonta a comparações efetuadas pela mente humana. No caso do erro, trata-se de comparar uma ideia adequada e outra inadequada, comparação pela qual cumpre dizer que a segunda ideia sofre uma privação de conhecimento verdadeiro¹⁰¹. A diferença em relação à exposição das *Cartas 19 e 21* é que, agora, não se dá um universal abstrato em referência ao qual uma essência singular encontra-se defasada em

de semicírculo e de movimento, de cadáver e de andar, de árvores e de falar se comunicam e se integram para construir causalmente uma unidade conceitual. É importante notar que, com esse exemplo, Espinosa não considera que uma ideia verdadeira torna-se falsa, mas ele considera que a falsidade tem lugar quando a afirmação não está numa relação causal que permita, com outras ideias, dar a conhecer a gênese de uma essência objetiva. Mesmo na falsidade, a afirmação não cessa, embora não chegue a construir causalmente a unidade conceitual que explicita a formação, do ponto de vista intelectual, do ideado. Assim, apesar de mudanças vocabulares cujas razões devem ser explicitadas, podemos colher indícios de que a descrição da falsidade no *TIE* e na *Ética* reside sobre a mesma base conceitual, uma vez que ambas enfatizam o critério explicativo de formação causal das ideias e, nesse quadro, situam a falsidade no seio de um conhecimento incompleto, manifestando asserções que não estão contidas no conceito de algo.

101 Por um lado, a *Correspondência* entre Espinosa e Blyenbergh deixou claro que o sentido espinosano do conceito de privação exige um elemento comparativo para a sua formação. Por outro, a continuidade conceitual entre o sentido verificado *Correspondência* e o conceito de erro como privação de conhecimento parece assentar-se sobre argila na medida em que *Ética II* não pressupõe nenhuma comparação. Haveria dois sentidos diferentes de privação na filosofia de Espinosa? Para responder a tal questão, não se pode jamais perder de vista que a definição de erro como privação de conhecimento situa-se no campo das ideias inadequadas da mente humana. Por conseguinte, se olharmos a paisagem demonstrativa da *Ética II* sob o ângulo da inadequação, poderemos constatar uma variação no emprego dos termos. Com efeito, o vocabulário da inadequação conta com quinze ocorrências que variam entre a forma de advérbio para caracterizar o verbo perceber e entre a forma de adjetivo, tanto singular quanto plural, para caracterizar as ideias e o conhecimento. Cf. *E*, II, P11, corolário; *E*, II, P30, enunciado; *E*, II, P30, demonstração (duas ocorrências); *E*, II, P31, enunciado; *E*, II, P31, demonstração (duas ocorrências); *E*, II, P35, enunciado; *E*, II, P35, demonstração (duas ocorrências); *E*, II, P36, enunciado; *E*, II, P36, demonstração (duas ocorrências); *E*, II, P41, demonstração; *E*, II, P49, escólio resposta à segunda objeção. Contudo, podemos constatar vinte ocorrências de uma forma negativa para se referir ao conhecimento que a mente não possui, forma que varia entre a mente não envolver conhecimento adequado, a mente não ter conhecimento adequado, a mente não perceber adequadamente ou, ainda, a ideia não envolver conhecimento adequado, a ideia não exprimir adequadamente a natureza do seu objeto ou, por fim, o conhecimento adequado não estar em Deus ou não ser dado em Deus enquanto constitui a essência da mente humana. Cf. *E*, II, P24 enunciado; *E*, II, P24 demonstração; *E*, II, P25 enunciado; *E*, II, P25 demonstração (duas ocorrências); *E*, II, P26 corolário, enunciado; *E*, II, P26 corolário, demonstração; *E*, II, P28 demonstração; *E*, II, P29 enunciado; *E*, II, P29 demonstração (cinco ocorrências); *E*, II, P29 corolário (duas ocorrências); *E*, II, P29 escólio; *E*, II, P31 demonstração; *E*, II, P31 corolário; *E*, II, P49, escólio resposta à segunda objeção. Ora, não é fortuito o emprego a recorrência da forma negativa sob a pena de Espinosa. Certamente, o operador da distinção entre a adequação e a inadequação do conhecimento para a mente humana se encontra na expressão “dar-se em Deus”. Mas é preciso notar que Espinosa se baseia na negação da adequação para realizar a dedução da inadequação do conhecimento. Assim, se a falsidade consiste “na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas envolvem” (*E*, II, P35, enunciado), cumpre notar, a respeito da inadequação, que “a mente não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano” (*E*, II, P24, enunciado), que “a ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo externo” (*E*, II, P25, enunciado), que “a ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio Corpo humano” (*E*, II, P27, enunciado), que “a ideia da ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado da Mente humana” (*E*, II, P29, enunciado). Isso deixa claro que, na *Ética II*, a descrição do conhecimento inadequado se faz pela comparação com a adequação e que, por consequência, é esse elemento comparativo que fornece a base para a formação da privação de conhecimento envolvida nas ideias inadequadas.

sua realidade. No contexto da *Ética II*, a comparação se efetua entre dois termos concretos, isto é, entre uma ideia adequada e outra inadequada ou, ainda, entre uma ideia completa e outra parcial. Não resta dúvida de que o ente de razão denominado privação surge dessa comparação e ilustra positivamente o não-saber envolvido nas ideias inadequadas. Mas toda a questão é perceber que não se corre o risco aqui de hipostasiar a privação como uma realidade imperfeita da inadequação. Longe disso, a noção de erro permanece em termos de não-saber, ou seja, de ausência de conhecimento em função da maneira como as ideias inadequadas são produzidas. Assim, vemos que, em si mesmas, as ideias inadequadas possuem algo de positivo e contêm um aspecto de afirmação condizente com as suas realidades singulares. Mas, em comparação com a ideia adequada e verdadeira, as ideias inadequadas mostram-se parciais e incompletas, motivo pelo qual a mente utiliza um ente de razão para ilustrar positivamente a ausência de conhecimento verdadeiro: eis o conceito de erro como privação de conhecimento.

É instrutivo trazer à leitura, para marcar a armação conceitual do texto de Espinosa, duas especificações pelas quais se delinea a definição de erro como privação. Em primeiro lugar, cumpre notar que a utilização da noção de privação para definir a falsidade ecoa justamente o primeiro capítulo da primeira parte dos *CM*, pois ali Espinosa descrevia que os entes de razão são derivados mentais que auxiliam o conhecimento das coisas. Ora, é justamente tal função instrumental que opera no contexto da *Ética II*, uma vez que não se confunde o ente de razão com nenhuma realidade fora do intelecto. Pelo contrário, sabendo que se trata de entes de razão, torna-se possível utilizá-los como auxiliares imaginativos a que a mente pode recorrer. É assim que a noção de privação para definir o erro reveste-se de utilidade tanto quanto o tempo serve para explicar a duração, a medida, para a quantidade, o número, para divisão e composição. Em segundo lugar, cumpre notar que a serventia do ente de razão *privação* tem como condição a presença de uma ideia verdadeira, do contrário estaríamos às voltas com uma imaginação a hipostasiar seus modos de pensar. Ora, Espinosa assinala que quem sabe distinguir o verdadeiro e o falso é porque possui um conhecimento adequado e verdadeiro¹⁰² e quem tem uma ideia verdadeira sabe simultaneamente que a tem e não pode duvidar da verdade dela¹⁰³. Se recorremos ainda ao escólio da proposição EII P43, veremos que, tal como no *TIE*, Espinosa atribui à ideia verdadeira luz própria, fazendo-a iluminar não apenas a si mesma, mas também o falso. Declara Espinosa:

102 *E*, II, P42.

103 *E*, II, P43.

quem pode saber que entende alguma coisa a não ser que antes entenda a coisa? Isto é, quem pode saber-se certo de alguma coisa a não ser que antes esteja certo da coisa? Depois, o que se pode dar mais clara e certamente como norma da verdade do que uma ideia verdadeira? De fato, assim como a luz manifesta a si própria e às trevas, assim a verdade é norma de si e do falso¹⁰⁴.

Isso significa que a ideia verdadeira envolve intrinsecamente certeza e que, por si só, ela suprime a dúvida e se distingue do erro. Assim, torna-se evidente que a presença da ideia adequada e verdadeira afasta o risco de hipostasiar a privação de conhecimento, permitindo utilizá-la como um instrumento intelectual para ilustrar a ausência de conhecimento verdadeiro das ideias inadequadas, isto é, parciais e confusas.

Importa notar que não se trata de conferir um novo sentido para a concepção de privação, pois ela é empregada nos mesmos termos em que foi discutida na *Correspondência*. Como ter ideias inadequadas nada mais é do que ser causa parcial, o que temos no fundo é apenas o conceito de negação. Pela condição ontológica da mente humana, sabemos que ela é parte do intelecto infinito. Pelas formas da causalidade, sabemos que a mente opera inadequadamente quando o efeito produzido não decorre apenas de sua essência singular, mas também da operação de causas exteriores a ela. Assim, vemos que a mente envolve negação em função de sua condição parcial e daquilo que, do exterior, a determina a produzir uma ideia. Justamente por isso não se pode dizer que a mente sofra privação relativamente às causas exteriores que concorrem com ela para a produção de ideias, pois tais causas não pertencem à sua essência singular. Trata-se, portanto, somente de uma negação exterior à essência singular da mente¹⁰⁵.

Nesse quadro, convém notar que Espinosa redefine a natureza do arranjo cartesiano segundo o qual o erro, aos olhos de Deus, seria mera negação e, para os homens, privação. Por um lado, Espinosa trata de radicalizar a tese cartesiana, uma vez que em ambos os planos a privação não possui sustentação ontológica e se reduz realmente à negação. Por outro lado, a

104 *Ibidem*.

105 Certas leituras procuram assinalar duas atribuições presentes na noção de privação. A leitura de Gueroult, por exemplo, adota uma tese segundo a qual a privação de conhecimento que constitui a falsidade aparece como dupla: por um lado, trata-se da privação relacionada à falta que impede uma ideia de ser total ou adequada; por outro, trata-se da privação concernente à falta que impede a alma de conhecer adequadamente, sem que isso signifique um defeito de sua natureza. Cf. GUEROULT, 1974, p. 314, §XI. Rente à leitura de Gueroult está a de Marcos Gleizer, para a qual cumpre examinar a privação pelo jogo sutil entre presença (positividade) e ausência (negação) das ideias na constituição do conhecimento parcial. Dessa maneira, a leitura de Gleizer destaca que “a falsidade e o erro sempre remetem à privação de conhecimento, mas Espinosa distingue entre uma privação de conhecimento envolvida nas ideias inadequadas presentes na mente, isto é, uma ausência de conteúdos cognitivos concernentes a ideias parciais que efetivamente possuímos, e uma privação de conhecimento referida diretamente à mente, isto é, uma completa ausência de certas ideias na mente”. Cf. GLEIZER, M. *Primeiras Considerações sobre o problema do erro em Espinosa: imaginação, inadequação e falsidade*. Revista Analytica, v. 17, n. 2, 2013, pp. 155, nota 16. A nosso ver, Espinosa assume o conceito tradicional de negação (aquilo que não pertence a uma natureza singular), mas ressignifica o de privação, o qual se torna um ente de razão que ilustra positivamente a ausência de conhecimento que as ideias inadequadas manifestam em comparação com as ideias adequadas. Por isso, não há que se falar em uma dupla privação.

privação possui uma realidade específica enquanto modo de pensar suscitado por comparação entre ideias, referindo-se exclusivamente à ausência de conhecimento que as ideias inadequadas manifestam à luz da completude das ideias adequadas. É aqui, justamente, que se faz sentir a profunda oposição que a doutrina espinosana do erro guarda com relação à cartesiana. Se, para Descartes, a forma do erro reside na privação constituída pelo ato abusivo da vontade que afirma o falso como verdadeiro, ela reside, para Espinosa, na privação de conhecimento envolvida numa ideia inadequada, não naquilo que tal ideia contém de afirmação, mas precisamente naquilo que lhe está negado em função da maneira inadequada pela qual a ideia foi produzida. Por essa razão, a mente humana não cai em erros quando faz um mau uso de seu livre arbítrio, até porque as proposições EII P48 e 49 já haviam recusado as noções de vontade livre e demonstrado a identidade entre ideia e volição, mas incide em falsidade quando carece de conhecimento devido à contemplação de si e do mundo por meio das ideias produzidas pelo encontro fortuito do seu corpo com os corpos externos. Isso, contudo, não significa que a inadequação manifeste uma imperfeição na natureza da mente, pois as percepções parciais são necessárias em função de condição ontológica humana. A condição de parte do intelecto divino implica que a mente humana produza necessariamente tanto ideias adequadas quanto inadequadas e, por isso, cumpre observar que estas são conformes e não contrárias à sua natureza. Em outras palavras, considerados em si mesmos, os modos de pensar inadequados não são imperfeitos, mas possuem uma perfeição condizente com sua própria realidade. Apesar de conservar o termo privação, toda a questão no espinosismo consiste em explicar o fenômeno do erro em função da posição parcial que o homem ocupa em relação ao todo da Natureza e da maneira pela qual dispõe necessariamente de uma percepção com a qual contempla a si e ao mundo a partir de uma determinação externa, o que o faz carecer de certo conhecimento que, em comparação com outras ideias adequadas e verdadeiras, pode ser dito privativo¹⁰⁶.

Interrogemos, porém: considerando, na proposição EII 32, que uma característica da ideia verdadeira é a conveniência com o ideado, a *Ética II* revelaria uma reaproximação com o cartesianismo e, conseqüentemente, uma descontinuidade com relação às teses recém-demonstradas? Ao fazer menção ao critério de correspondência para definir a ideia verdadeira, não seria necessário haver uma operação judicativa em cujo seio estaria presente a

106 “A definição de erro como privação de conhecimento é cartesiana, mas Espinosa traça a linha que o separa de Descartes [...], uma vez que é ao mau uso do livre arbítrio que a *Quarta Meditação* atribui a causa dessa privação, enquanto Espinosa se refere a uma privação de conhecimento por privação de uma ideia verdadeira. Ou seja, Descartes pensa a privação como um ato de privar realizado pela vontade (no ato do juízo), enquanto Espinosa a pensa como uma ausência de saber, um vazio de saber”. Cf. CHAUI, 2016, p. 233.

operação de uma vontade incondicionada? Convém lembrar que o fundamento da relação de conveniência em Espinosa encontra-se na unidade da potência divina realizando a mesma ação produtiva em atributos diferentes, de maneira que tudo segue necessariamente apenas de sua natureza com a mesma ordem e conexão. Nesse sentido, dizemos que a potência divina é causa adequada de seus efeitos. Isso significa que a determinação de verdade de uma ideia, apesar de envolver a relação de conveniência, tem como nervo mais profundo a adequação. É por ser adequada que uma ideia verdadeira convém com o seu ideado. Dessa maneira, ao deslizarmos essa consideração para o campo das ideias inadequadas, notamos que lhes importa menos o ajuste com os seus ideados e mais a maneira inadequada pela qual são produzidas, seguindo não apenas da natureza da mente, mas de uma multiplicidade de causas externas. Determinada a contemplar os corpos externos, o seu corpo e a si mesma pelas afecções de seu próprio corpo, a mente não tem dos corpos externos, de seu corpo e de si um conhecimento adequado, mas apenas parcial e indistinto. A chave para esclarecermos o sentido da falsidade não se encontra, portanto, no desajuste que elas teriam com relação aos seus ideados, mas no processo de formação das ideias inadequadas, as quais envolvem uma parcela de negação para a mente humana, cuja imaginação ilustra positivamente em termos de privação¹⁰⁷.

Compreendamos bem por onde passa a linha que separa Espinosa e o horizonte cartesiano: na senda da tradição escolástica, Descartes considera que a negação é aquilo que não pertence a uma natureza singular, ao passo que a privação seria a constatação de que falta a um indivíduo um traço essencial que deveria lhe pertencer. Nesse quadro, Descartes sustenta que a definição de erro como privação situa-se no mau uso da liberdade da vontade, quando esta não emprega o poder – que lhe é constitutivo – de conter a sua inclinação nos limites do entendimento. Ora, Espinosa assume em certa medida a noção de negação, mas, em contrapartida, ele defende que a privação não possui qualquer consistência ontológica. Se ela

107 Nossa posição separa-se daquela sustentada por Silvana Ramos na medida em que, apesar de reconhecer a amplitude do problema da definição de erro como privação, a autora considera que “o erro é uma privação de conhecimento que faz com que apenas parcialmente a ideia convenha com o seu ideado (quer dizer, a privação da ideia inadequada não é ignorância absoluta, mas parcialidade em relação àquilo que ela visa)”. Cf. RAMOS, S. *Sobre o erro na Ética de Espinosa*. Revista Conatus, Vol. 6, N. 11, 2012, p. 43. Se reconhecermos que não se dá em Espinosa uma faculdade livre da vontade para assegurar o valor objetivo de uma ideia no ato do juízo, o que explicaria a noção de privação em termos de correspondência integral ou parcial da ideia ao ideado? Se dissermos que a mente erra e encontra-se privada quando produz ideias que convêm parcialmente com os seus ideados, isso significaria que a mente humana possuiria um poder imperfeito para conceber tais ideias? A nosso ver, a definição de erro como privação não se coloca primordialmente em termos de correspondência, bastando ver que, desde o escólio da proposição EII P17, o erro ligado à imaginação não se constitui pelo fato de a mente contemplar a imagem do sol menor do que a Terra e próximo dela, mas erra quando ela carece da ideia da dimensão do Sol e de sua distância. Nesse caso, a percepção imaginativa convém inteiramente com o seu ideado – a ideia de afecção do corpo –, mas será dita falsa no tocante à ausência de conhecimento decorrente da maneira como a sua ideia de sol foi produzida.

aparece no discurso espinosano sobre o erro, é apenas como um modo de pensar decorrente de comparações entre os indivíduos e de imaginar positivamente o que parece ser apenas uma ausência. Trata-se de um ente de razão que surge para ilustrar a ausência de conhecimento que certas ideias, em função da maneira inadequada como são produzidas, possuem em comparação com outras produzidas adequadamente.

Introdução à segunda parte

A análise precedente deixou claro que os conceitos de erro e de privação no espinosismo nada guardam de cartesiano, tendo lugar no interior de um outro universo conceitual. Nesse universo, ganha destaque um sentido de erro e de privação no nível dos modos de pensar da mente humana e, particularmente, da ausência de conhecimento presente nas ideias inadequadas. No fundo, o erro denota apenas um vazio de conhecimento, vazio que é ilustrado imaginativamente com o termo privação ao comparar o déficit das ideias inadequadas em relação às adequadas. Contudo, se o quadro inicialmente delineado leva a concluir que a reflexão sobre o erro na filosofia de Espinosa se reduz à constatação dos limites do conhecimento humano, outros excertos não deixam dúvida de que o erro possui um aspecto de certa maneira produtivo. Eis, então, o eixo que nos levará ao núcleo do segundo quadro de análise, pois se faz necessário observar o surgimento de um novo traço dos conceitos de erro e de privação no espinosismo.

Com efeito, Espinosa não cessa de dar exemplos em cujo cerne podemos encontrar um aspecto produtivo dos conceitos de erro e de privação. No *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa estabelece uma relação inversamente proporcional entre inteligir e fingir, uma vez que o pequeno conhecimento da Natureza permite mais facilmente fingir muitas coisas, tais como árvores falantes, homens mudarem em pedras, espectros aparecerem em espelhos, o nada fazer-se algo e Deus mudar em bestas ou até mesmo em homens¹⁰⁸. As mesmas consequências se encontram na caracterização das ideias falsas, pois o desconhecimento da Natureza das coisas leva a mente a tudo confundir e a se persuadir de que cadáveres raciocinam, andam e falam ou, ainda, que Deus pode enganar¹⁰⁹. É ainda no mesmo sentido que, inclusive na *Ética*, Espinosa menciona que, ao ignorar as verdadeiras causas das coisas, a mente humana confunde tudo e forja ideias a respeito do movimento de seres inanimados ou de mutação da forma dos seres¹¹⁰. O que chama atenção é justamente a atribuição de um papel a ser desempenhado pela ausência de conhecimento, pois essa ausência se encontra de alguma forma no cerne da produção de ideias de seres ou de acontecimentos fantásticos. Se, por um lado, tais exemplos parecem comportar uma validade reduzida na medida em que se reportam somente a ficções que beiram uma quimera, por outro, é preciso notar que o aspecto produtivo ligado à privação de conhecimento também se manifesta em temas considerados da maior importância por Espinosa. Um exemplo disso é a contemplação de um objeto ausente tal

108 *TIE*, §58, G., II, p. 22.

109 *TIE*, §68, G., II, p. 26.

110 *E*, I, P8, escólio 2.

como se ele estivesse presente, o que ocorre com base no desconhecimento da natureza do objeto e no desconhecimento dos mecanismos da imaginação. Ainda que Pedro não exista, Paulo continuará a contemplá-lo como existente porque possui uma imagem dele em seu próprio corpo e, simultaneamente, porque não conhece a verdadeira situação da existência de Pedro¹¹¹. De maneira correlata, o desconhecimento da natureza das coisas e do mecanismo de percepção leva a mente a acreditar na existência das coisas tais como aparecem. É o que se depreende do fato de que a mente imagina o sol distar de si cerca de duzentos pés, correndo o risco de considerá-lo efetivamente como tal porque ela ignora a verdadeira distância dele e a causa dessa imaginação¹¹². Além disso, o aspecto produtivo da ausência do conhecimento também se manifesta na reflexão sobre a opinião vulgar da liberdade incondicionada, pois Espinosa indica que a ideia de que agimos livremente é fruto do desconhecimento das causas de nossas próprias ações¹¹³. Não só isso, pois Espinosa ainda deixa claro que o desconhecimento a respeito de nossas ações e acerca de nossa própria natureza conduz a acreditar que a mente possui um império sobre o corpo e que pode determiná-lo, a ponto de ter um controle absoluto para falar ou para calar¹¹⁴. No fundo, tal desconhecimento produz a opinião de que a natureza humana é como se fosse um império no interior do império da Natureza, uma vez que ela parece seguir somente as suas próprias leis e ter potência absoluta sobre as suas ações¹¹⁵. Declina-se desse fundo de desconhecimento a crença de que a mente humana pode imperar absolutamente sobre os afetos, o que ocorreria ao dirigir retamente a vontade por meio de juízos certos e firmes¹¹⁶. Não se pode deixar de notar ainda que o desconhecimento sobre a natureza humana leva a mente a equiparar a crença de sua ação incondicionada ao poder de Deus, o qual é erroneamente concebido como a capacidade de tudo fazer ou de tudo destruir¹¹⁷. A reunião do desconhecimento sobre a natureza humana e do desconhecimento sobre a natureza divina produzem também a crença na semelhança entre o homem e Deus. Nessas condições de desconhecimento, os homens correm o risco de julgar que, tal como o homem, Deus age livremente porque pode fazer as coisas não seguirem de sua natureza¹¹⁸; tal como o homem, Deus seria ainda dotado de um intelecto e de uma vontade pelos quais pensa e age, uma vez que tudo quanto os homens concebem de mais perfeito em si

111 *E*, II, P17, escólio.

112 *E*, II, P35, escólio; *E*, IV, P1, escólio.

113 *E*, I, P35, escólio; *E*, I, Apêndice.

114 *E*, III, P3, escólio.

115 *E*, III, prefácio.

116 *E*, V, prefácio.

117 *E*, II, P3, escólio.

118 *E*, I, P17, escólio.

deve ser igualmente atribuído a Deus¹¹⁹. Ignorantes das causas de suas ações e conscientes da busca do útil próprio, os homens acreditam que, tal como eles agem livremente guiados por um fim, todas as coisas estão igualmente regidas por uma finalidade. Se, por exemplo, encontram na Natureza muitas coisas que servem de meio para a busca do que lhes é útil, os homens extraem disso a opinião de que existe um dirigente da Natureza, dotado de liberdade, que tudo dispôs para o uso deles. Creem, por conseguinte, que Deus dirigiu todas as coisas para o uso do homem, e este para lhe render graças¹²⁰.

Mais do que um vazio do conhecimento, o erro parece ser fonte de outros modos de pensar que invertem a Natureza e dão outra dimensão à realidade das coisas. É a hipótese da criação de crenças e de opiniões com base no desconhecimento que recebe aqui direito de cidadania e dá lugar a uma reflexão sobre o positivo no erro. Não é apenas o sono que produz seres fantásticos: a própria mente humana, quando não conhece verdadeiramente a realidade das coisas, deixa-se levar por suas percepções e pelas associações delas. Nessas condições, o erro não é simplesmente um sonho, mas um “sonhar de olhos abertos”. No *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa caracteriza o sonho como uma situação em que, por um lado, a mente se encontra às voltas com inúmeras percepções, mas que, por outro, não se dá nela nenhum conhecimento sobre o estatuto e sobre a origem dessas percepções. Nesse quadro, enquanto a mente sonha, ela não possui elementos para dar-se conta de que está sonhando. Por isso, equiparar o erro a um sonhar de olhos abertos significa que, mesmo durante a situação de vigília, quando a mente humana poderia discernir o estatuto e a origem de suas percepções, ela permanece desprovida de um conhecimento sobre a condição de suas percepções e sobre o que elas oferecem¹²¹. Por isso, o homem corre o risco de estimar além da medida as suas próprias percepções e acreditar ser real tudo quanto ele concebe ou, ainda, ele crê poder todas as coisas que alcança por sua imaginação¹²². Eis, então, que a caracterização do erro enquanto um sonhar de olhos abertos constitui uma indicação para a compreensão do aspecto positivo do erro, uma vez que ela manifesta a afirmação de um positivo onde, a princípio, só há carência de conhecimento.

Se, por um lado, os conceitos de erro e de privação denotam a incompletude do conhecimento inadequado em comparação com o adequado, por outro, é evidente que tais conceitos são mais extensos do que o mero vazio de saber levaria a supor. Desse ponto de

119 *E*, I, P33, escólio 2.

120 *E*, I, Apêndice.

121 *TIE*, §64, nota b, G., II, p. 24; §66, G., II, p. 25

122 *E*, III, P26, escólio.

vista, ganha importância uma investigação que visa a explorar as condições da reflexão espinosana sobre o aspecto positivo no erro. Assim, o segundo quadro de análise busca identificar o domínio em que tem lugar um positivo no erro, compreender os seus principais requisitos e esclarecer o seu campo de validade¹²³.

123 Nossa abordagem para essa discussão tem em perspectiva a interpretação de Chantal Jaquet sobre a positividade do falso, segundo a qual Espinosa não se limita a destacar a potência da mente através da verdade, mas ele a busca no seio da própria falsidade. “[...] Espinosa busca não somente dar um conteúdo adequado aos termos tradicionalmente confusos, mas reconhecer um lugar a tudo o que é inadequado de um ponto de vista especulativo. Assim, em um sistema regido pela necessidade, o possível, o contingente, o imperfeito, o livre-arbítrio, por exemplo, parecem não ter direito de cidadania, de sorte que o leitor estaria inclinado a crer que eles são proscritos e que é necessário fazer economia deles. Ora, na realidade, não é nada disso. Todo o problema, para Espinosa, é de definir com precisão o domínio e a esfera de extensão em que esses conceitos se aplicam legitimamente”. Cf. JAQUET, 2005, p. 63. Além disso, sobre a expressão sonhar de olhos abertos, Cf. ZOURABICHVILI, 2002, PP. 243-255; Cf. HERVET, 2012, p. 210.

Capítulo 1 - O duplo aspecto da imaginação

Dedicando-se a explicar a definição de erro como privação, Espinosa articula os conceitos de imaginação, de inadequação e de falsidade. Vimos no capítulo anterior que a imaginação é descrita como a percepção das afecções corporais pela qual a mente contempla um corpo externo como existente em ato, mesmo que tal corpo esteja ausente¹²⁴. A ideia de afecção do corpo humano constitui uma via de acesso à percepção que a mente terá dos corpos externos, do seu corpo e de si própria. Contudo, ao avaliar esse complexo perceptivo quanto ao seu estatuto de conhecimento, Espinosa mostra que a mente não elabora de si, de seu corpo e dos corpos externos um conhecimento adequado, mas apenas mutilado e confuso, pois as ideias de afecções podem ser insuficientes para o conhecimento do objeto contemplado: “enquanto a mente imagina um corpo externo, nesta medida não tem dele conhecimento adequado”¹²⁵. É dessa maneira que a parcialidade e a indistinção envolvidas nessa percepção são responsáveis por abrir o campo de conhecimento inadequado¹²⁶, no interior do qual Espinosa posiciona os conceitos de erro e de privação: “a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas envolvem”¹²⁷. Isso deixa claro que os conceitos de imaginação, de inadequação e de erro articulam-se na medida em que a mente humana é determinada a contemplar a si e ao mundo por meio das ideias de afecções de seu corpo, ou seja, ela é determinada a conceber ideias parciais e confusas cujas faltas a privam de compreender adequadamente o que se percebe. Consequentemente, a imaginação e a inadequação são recobertas com o véu do conhecimento de primeiro gênero, o qual detém a exclusividade de ser a única causa de falsidade¹²⁸.

Em contrapartida, podemos constatar na *Ética* a existência de um movimento que coloca em cheque toda essa articulação. Logo após enunciar o que entende por imaginação, as últimas linhas do escólio da proposição EII 17 indicam que ela, em si mesma considerada, não contém nada de erro nem de privação. Ao contrário, Espinosa considera que a potência de imaginar pode ser atribuída à virtude da natureza humana, sendo até mesmo referida à noção de coisa livre¹²⁹. O quadro de valorização da imaginação é reforçado quando consideramos

124 *E*, II, P17.

125 *E*, II, P26, corolário.

126 *E*, II, P29, corolário.

127 *E*, II, P35.

128 *E*, II, P40, esc. 2; *E*, II, P41.

129 *E*, I, def. 7

que, se o verbo “imaginar” e o substantivo “imaginação” totalizam respectivamente 293 e 57 ocorrências na *Ética*, mais da metade das ocorrências verbais encontram-se no terceiro livro. Isso indica que a teoria da afetividade humana vale-se em grande medida do conceito de imaginação e de seus mecanismos, bastando recordar, por exemplo, que as afecções sofridas pelo corpo implicam na mente a contemplação dos corpos externos como se eles estivessem presentes, o que envolve a determinação do desejo de diversas maneiras¹³⁰. Outro ponto a destacar a respeito disso é a presença das noções de imagem e de imaginação no movimento inicial da *Ética V*, consagrado à potência da mente sobre os afetos. Com efeito, Espinosa demonstra não haver nenhuma afecção de que a mente não possa formar um conceito claro e distinto¹³¹ e que, quanto mais o conhecimento de que as coisas são necessárias se aplica às coisas singulares que imaginamos distinta e vividamente, tanto maior é a potência da mente sobre os afetos¹³². Essa potência da mente consiste em ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto¹³³, cujo resultado é unir mais facilmente as imagens das coisas àquelas que se referem ao que entendemos clara e distintamente¹³⁴. Em outras palavras, o estabelecimento de remédios para os afetos repousa em grande medida no fato de que as imagens presentes no corpo e, conseqüentemente, a imaginação na mente podem ser concatenadas segundo a ordem do intelecto, donde se demonstra a potência da mente sobre os afetos. Assim, Espinosa dá mostras de que a imaginação possui um aspecto positivo e que a sua presença na natureza humana pode ganhar um juízo apreciativo.

Partindo dessa descrição, podemos notar que a *Ética* abriga a contrariedade segundo a qual a imaginação impele o homem a um mergulho na falsidade do conhecimento e, ao mesmo tempo, a imaginação se vê em condições de ter um valor positivo em relação à natureza humana. Se, por um lado, as percepções imaginativas vinculam-se ao campo de inadequação no interior do qual se situa a definição de erro como privação de conhecimento, por outro, a imaginação ganha importância ao ocupar um lugar central na afetividade humana e figurar até mesmo no processo de reconhecimento dos afetos. A questão que então se coloca é de saber como a imaginação está articulada ao erro sem que ela mesma seja considerada falsa.

130 Sobre a ocorrência dos termos imaginar e imaginação e sobre a pertinência da imaginação na teoria da afetividade da *Ética*, Cf. MACHÉREY, 1997, p. 184.

131 *E*, V, P4.

132 *E*, V, P6.

133 *E*, V, P10.

134 *E*, V, P12.

Em que sentido se pode compreender uma face negativa indissociável de outra face positiva do conceito de imaginação na *Ética* de Espinosa?¹³⁵

Longe de reduzir a imaginação a apenas um desses aspectos, convém dar cidadania à contrariedade em que se situa a imaginação na *Ética* e investigar qual é o propósito de Espinosa ao erigir essa contrariedade e não eliminá-la. Em outras palavras, ganha importância uma análise que visa a compreender como a imaginação se inscreve num esquema multifacetado e quais são seus impactos na reflexão sobre a constituição de um gênero de conhecimento. Para isso, adotaremos uma estratégia que consiste inicialmente em desmentir a articulação rígida entre imaginação e erro e que, por conseguinte, permitirá examinar a designação do primeiro gênero de conhecimento como imaginativo, elucidando em quais condições precisas ele se vincula ao erro.

I. A irreduzibilidade da imaginação à falsidade

Uma primeira questão que se coloca sob a estratégia de desmentir a articulação rígida entre imaginação e falsidade é a de interrogar o que é a imaginação em si mesma e por que ela não se reduz ao erro, tal como indica o escólio da proposição EII P17. Com vistas a compreender essa caracterização, é preciso lembrar que, embora a imaginação seja descrita no âmbito das ideias, ela não prescinde de um correlato corporal. Em outras palavras, a imaginação está referida de uma vez à mente e ao corpo, sendo expressa conforme cada uma

135 Nesse quadro, duas linhas interpretativas se destacam na abordagem do problema: uma desqualifica a imaginação na teoria do conhecimento espinosano, outra aponta para a valorização da imaginação no interior do sistema. No primeiro caso, Darbon (1946), por exemplo, defende que a imaginação é uma atividade a ser descreditada face aos outros dois gêneros de conhecimento, o que implica a concepção de que os saberes são relativamente independentes entre si e que estão dispostos em ordem de importância. Se a imaginação constitui o primeiro gênero de conhecimento, ela seria mencionada somente para ser descartada, pois toda a atenção deveria se concentrar sobre os dois outros gêneros. Além disso, Jonathan Bennett aborda a caracterização das imagens e da imaginação em dois polos: entre estados sensoriais que não têm valor de verdade e entre algo a partir do qual se produz uma crença. O problema surge quando, ao assumirmos que a imaginação é do tipo de uma crença, somos levados a introduzir algo falso na natureza essencial de um positivo. O esforço de Espinosa consistiria em mostrar que o erro não é nada positivo. Contudo, em diversas ocasiões, Bennett alega a opacidade dessa tese, colocando-a em suspeição na medida em que a imaginação parece se identificar a uma *crença* e, por isso, introduzir um elemento positivo no erro. Assim, o autor deixa no ar a sugestão de que as crenças imaginativas teriam algo de positivamente falso. Cf. BENNETT, J. *A study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1984, pp. 169-174. No segundo caso, podemos constatar diferentes movimentos de valorização da imaginação. Em solo francês, destacam-se as leituras de Victor Delbos (1916), de Gilles Deleuze (1968) e de Martial Gueroult (1974), posteriormente de Michèle Bertrand (1983), de Laurent Bove (1996), de Pierre Macherey (1997), de Ferdinand Alquie (1998), e ainda de François Zourabichvili (2002), de Lorenzo Vinciguerra (2005), de Pascal Sévérac (2005), de Chantal Jaquet (2005, 2011, 2017) e de Céline Hervet (2012). Em solo brasileiro, convém salientar as leituras de Marilena Chaui (1999; 2016), de Marcos Gleizer (2013), de Luís César Oliva (2016), de Nastassja Pugliese (2016) e de Cristiano Rezende (2016). A propósito desse percurso, Vinciguerra estima que a doutrina da imaginação, se inicialmente minimizada para dar lugar a outros assuntos considerados mais pertinentes, como o conceito de eternidade, vive um aumento progressivo de interesse nos estudos espinosanos. Cf. VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le signe, La genèse de l'imagination*. Paris: Vrin, 2005, pp. 7-8. À luz dessas indicações, nós tomaremos distância da primeira vertente e nos aproximaremos da segunda, explorando as nuances do quadro de valorização da imaginação.

dessas realidades. É nesse sentido, por exemplo, que toda afecção do corpo humano implica a ideia dessa afecção na mente. Por isso, convém adotar um duplo ponto de vista para analisar a complexidade que caracteriza imaginação, pois se trata de compreender as múltiplas referências e expressões de um mesmo conceito.

Do ponto de vista corporal, a imaginação pressupõe sempre o contato de um corpo exterior com o corpo humano. Com efeito, o que designamos por contato encontra seu fundamento no Lema 3 da pequena física da *Ética II*, quando Espinosa declara que a situação de movimento ou de repouso em que todos os corpos se encontram foi determinada por outro corpo, e assim infinitamente. Em outras palavras, todos os corpos estão em relação uns com os outros, determinando reciprocamente a permanência ou a mudança de seus estados de movimento e de repouso. Dessa maneira, Espinosa indica que o corpo humano é afetado pelos corpos externos de múltiplas maneiras¹³⁶, assim como o corpo humano também pode dispor os corpos externos de múltiplas maneiras¹³⁷. É importante notar que tais contatos podem fazer o corpo humano padecer múltiplas mudanças. Se, por um lado, tais mudanças não significam necessariamente a perda da proporção de movimento e repouso que caracteriza a individualidade do corpo humano, por outro, os contatos com outros corpos implicam a mudança de algumas de suas superfícies, uma vez que o corpo humano retém as impressões ou os vestígios dos objetos externos¹³⁸. A formação de vestígios está intimamente ligada à constituição e ao funcionamento interno do corpo humano: quando suas partes fluidas são determinadas por um corpo externo a atingir amiúde uma outra mole, elas mudam a superfície desta última e como que imprimem nela alguns vestígios do corpo externo que a impeliu¹³⁹. Ora, a reunião da noção de contato e da noção de vestígios está na base da noção espinosana de afecção do corpo e de imagem dos corpos externos. As afecções são as maneiras pelas quais as partes do corpo humano e todo o corpo são afetados por outros corpos¹⁴⁰, isto é, são as múltiplas maneiras pelas quais o corpo é afetado por corpos externos¹⁴¹. As imagens, por sua vez, são formadas pelos encontros dos corpos e dizem respeito aos vestígios dos objetos externos presentes no corpo humano¹⁴². Assim, vemos que a afecção é um efeito complexo na medida em que decorre da unificação de muitas causas singulares, envolvendo sempre a

136 *E*, II, postulado 3.

137 *E*, II, postulado 6.

138 *E*, III, postulado 2.

139 *E*, II, postulado 5.

140 *E*, II, P28, demonstração.

141 *Cf.* *E*, III, P32, demonstração.

142 *Cf.* *E*, II P49, escólio: “pois a essência das palavras e das imagens é constituída somente de movimentos corporais que não envolvem o conceito de pensamento”.

natureza do corpo humano, de suas partes e dos corpos externos. Por isso, justamente, Espinosa declara no escólio da proposição EII P17 que as imagens não reproduzem as figuras dos corpos externos, visto que elas resultam de uma multiplicidade de contatos e concernem mais especificamente a uma determinada constituição do corpo humano.

Do ponto de vista corporal e mental, podemos notar o fundamento da representação que a mente terá dos corpos externos. Há uma implicação entre o que se passa no corpo e o que a mente percebe pelo fato de ser ideia dele, isto é, a um evento corporal como uma afecção dá-se na mente a ideia dessa afecção, havendo uma expressão simultânea em ambos os registros. Nessas condições, podemos dizer que, se a afecção envolve a natureza do corpo humano e a natureza do corpo externo, então a mente contemplará, por meio da ideia dessa afecção, a existência do corpo externo. É importante notar que tal percepção de existência está a cargo não da natureza efetiva do corpo externo e sim da constituição atual do corpo humano. Ancorada sempre na ideia da afecção de seu corpo, a representação de existência dos corpos externos exprime a presença de vestígios ou de imagens no corpo humano.

À luz dessas indicações, vemos que a imaginação possui uma base real que, por sua vez, permite caracterizar a sua natureza e o seu funcionamento: a imaginação apresenta os corpos existentes em ato porque percebe no corpo humano a presença de vestígios dos corpos externos que realmente o afetaram. Nem mesmo o caráter alucinatório da imaginação, tal como descrito por Macherey, anula essa base real, pois toda ideia imaginativa permanece necessariamente ligada ao seu ideado, já que a contemplação dos corpos externos repousa sobre a ideia de afecção do corpo e sobre uma afecção real presente no corpo humano. Dessa maneira, a adoção de um duplo ponto de vista permite iluminar a natureza complexa da imaginação, uma vez que constitui uma chave de leitura para esclarecer as suas múltiplas referências. Toda a natureza imaginativa e os seus mecanismos, mesmo a contemplação de corpos “como se” estivessem em sua presença¹⁴³, envolvem as afecções dos corpos e as suas ideias, expressando sempre a dupla referência corporal e mental. Assim, podemos abordar o conceito de imaginação ao nível de sua base real (afecções no corpo e ideias disso na mente) e nas expressões de sua natureza (excitação da imagem no corpo e contemplação dos corpos externos como se eles estivessem presentes).

Graças a essa base real, podemos constatar no escólio da proposição EII P17 um movimento de contraposição entre a realidade imaginativa e a negatividade que caracteriza a falsidade. Ao perguntarmos, por exemplo, o que a imaginação fornece, veremos que ela

143 *E*, II, 17 e corolário.

informa sobre as maneiras como o corpo foi efetivamente afetado pelo corpo externo. É por isso que a presença de uma imagem no corpo humano e a presença da ideia dela na mente contrapõem-se à carência em que consiste o erro. Sabemos que a imaginação pode conduzir ao erro quando ela está privada de uma ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como presentes. Todavia, isso não significa que o mecanismo de contemplação seja intrinsecamente falho, pois é preciso notar que a imaginação repousa sobre uma base real que garante a ocorrência de um encontro entre o corpo externo e o corpo humano, garante também a formação de um vestígio corporal e garante, por fim, que a mente percebe o que se passou no corpo. Em outras palavras, as percepções imaginativas não são errôneas, nem em sua produção, nem em sua natureza, tampouco em seus mecanismos, mesmo que estes sejam caracterizados como alucinatórios, pois elas indicam a maneira pela qual nós percebemos as coisas a partir de nosso corpo e não as coisas nelas mesmas. Assim, importa notar a produção de uma realidade imaginativa partir de causas necessárias, ultrapassando o quadro negativo que constitui o conceito de falsidade.

Uma caracterização análoga tem lugar na proposição EIV P1, quando Espinosa se propõe a demonstrar que “nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro”. Ao contrário do que levava a crer a articulação rígida entre imaginação e falsidade, Espinosa assinala a presença de um elemento de caráter positivo no seio da ideia falsa. A formulação dessa proposição, que pode à primeira vista parecer puramente despropositada, obedece a um objetivo bem definido: colocando face a face o positivo da ideia falsa e a presença da ideia verdadeira, Espinosa busca demonstrar que essa realidade comum não permite à segunda destruir a primeira e que, por isso, o positivo da ideia falsa subsiste face à da verdadeira. À luz dessas indicações, a questão que se coloca é a de definir mais precisamente o conceito de um positivo na ideia falsa e de circunscrever a sua significação.

Dedicando-se a explicar a condição de possibilidade de um positivo no seio da ideia falsa, o primeiro movimento demonstrativo fundamenta-se na dedução do verdadeiro e do falso na *Ética II*¹⁴⁴. Todavia, é de se notar que Espinosa opera uma inversão no caminho demonstrativo, uma vez que na *Ética II* ele procede do verdadeiro em direção à falsidade, ao passo que na proposição EIV P1 ele procede da falsidade em direção ao verdadeiro. Com efeito, mostra-se na *Ética II* que todas as ideias são verdadeiras em referência a Deus, que o erro não possui sustentação ontológica e que a falsidade se reduz à privação de conhecimento

144 *E, II, P32 a P35.*

das ideias inadequadas da mente humana. Na *Ética IV*, o ponto de partida é a privação de conhecimento envolvida nas ideias inadequadas da mente, reforçando em seguida que essa privação não possui sustentação ontológica e esclarecendo, ao final, que todas as ideias são verdadeiras em referência a Deus. Se o primeiro movimento procede do positivo ao negativo, o segundo procede do negativo ao positivo. Talvez não seja fora de propósito considerar que o desafio do procedimento da *Ética II* consiste em situar a falsidade e o não-ser no interior do ser e do verdadeiro: como tudo o que existe decorre necessariamente do ser absolutamente infinito, e como tudo que segue objetivamente da ideia de Deus segue também formalmente da natureza divina com a mesma ordem e conexão, então não existe nenhuma ideia em si mesma falsa e nem mesmo o erro enquanto essência. Resta à falsidade ser uma denominação relativa à ausência de conhecimento envolvida nas ideias inadequadas da mente humana. Inversamente, o desafio da proposição EIV P1 parece ser o de mostrar que, apesar da negatividade ou do vazio de conhecimento que caracteriza o erro, existe uma positividade nas ideias produzidas pela mente humana. Apesar do vazio de conhecimento que pode ser reputado às ideias inadequadas, tais ideias possuem uma causa determinada e possuem nelas mesmas um elemento positivo que foi efetivamente produzido pela mente humana e pelo intelecto infinito enquanto singularizado na essência dela. Eis como, para Espinosa, é preciso fazer emergir o positivo a partir da inadequação das ideias.

Não podemos jamais perder de vista que uma ideia é considerada falsa somente por sua incompletude. Por isso, considerar que o positivo de uma ideia falsa seja suprimido pela presença de uma ideia verdadeira significa que uma realidade que tem lugar na mente humana seria destruída por outra realidade nela. Em vista disso, o objetivo do segundo movimento demonstrativo consiste em explicar que a destruição do positivo de uma ideia falsa pela presença da ideia verdadeira significaria uma autodestruição, o que, aos olhos de Espinosa, é absurdo. Ao fazer referência à proposição EIII P4, Espinosa mostra que as coisas singulares são efeitos da atividade causal divina e que as suas naturezas exprimem essa atividade. Se considerarmos uma essência singular, encontraremos nela a afirmação da causalidade que a produziu. Por isso, sua definição expressa sempre uma afirmação e jamais uma negação de sua essência. No contexto da proposição EIV P1, esse argumento permite a Espinosa sustentar que a destruição do positivo de uma ideia falsa por uma ideia verdadeira significa, em última instância, que a mesma causalidade que engendra tais realidades conteria a destruição do que ela própria afirma. Eis a razão pela qual a realidade de uma ideia não pode ser destruída pela realidade de outra.

Vemos então que, tal como na proposição EII P17, a proposição EIVP1 descreve a existência de uma causalidade para as ideias e de uma realidade que as constitui, mesmo que elas estejam em alguma medida articuladas à inadequação. À diferença do escólio de EII P17, a proposição EIV P1 parece dar um passo a mais nessa caracterização, pois agora não se trata somente de mostrar que a positividade das ideias ultrapassa a negatividade do erro, mas também de assinalar que esse elemento positivo subsiste face à ideia verdadeira, já que ambas as realidades compartilham no fundo a mesma base causal. Todavia, é necessário estar atento para não identificar o conceito de imaginação e a noção de ideia falsa, sob risco de rearticular rigidamente a imaginação ao erro. A dizer propriamente, Espinosa mostra que é o positivo da ideia falsa, este sim, que concerne a uma imaginação da mente humana. Para tornar esse jogo compreensível, convém fazer referência ao exemplo da observação do sol exposto no escólio da proposição EIV P1 e também discutido no escólio da proposição EII P35, o qual indica que a positividade da ideia falsa e a imaginação reúnem-se na medida em que ambas exprimem um estado do corpo humano enquanto afetado por um objeto externo.

Nesses escólios, trata-se de explicar o que é a visão que temos do sol, isto é, o fato de que nós o enxergamos distar duzentos pés de nossa posição de observadores. A partir da incidência dos raios luminosos do sol em nossos olhos, forma-se no corpo uma imagem do sol e dá-se simultaneamente uma ideia disso na mente, a qual, por sua vez, aponta para a percepção de que o sol existe tal como o enxergamos. Com efeito, Espinosa explica que, ao imaginarmos o sol a partir da maneira como o enxergamos no céu, pode acontecer de ignorarmos a verdadeira distância dele. Em outras palavras, essa maneira de produzir uma ideia sobre o sol, a partir das afecções de nosso corpo, não envolve necessariamente o conhecimento da verdadeira distância dele e nem do nosso mecanismo de percepção. Mas isso não significa que a imaginação seja intrinsecamente falsa, pois ela decorre da ideia da afecção do corpo e exprime a natureza do sol enquanto o corpo foi por ele afetado. Por isso, enquanto percebe o sol, a imaginação situa-se para além da negatividade que constitui o erro. Ademais, esse exemplo fornece outra indicação da caracterização positiva da imaginação, pois se trata de considerar que, mesmo depois de conhecermos a verdadeira distância do sol, continuaremos a imaginá-lo distar duzentos pés de nossa posição de observadores. O astrônomo, por exemplo, possui a ideia verdadeira da distância do sol e não deixa de ter a percepção de que ele dista duzentos pés de sua condição de observador. Isso mostra que a imaginação em si mesma não somente permanece face ao verdadeiro, como também pode a ele se articular. O fundo da declaração espinosana encontra respaldo na tese de que nós

imaginamos porque uma afecção de nosso corpo envolve a essência do sol enquanto o corpo é afetado por ele. Ancorada sobre uma base real, essa percepção decorre efetivamente da maneira como o corpo humano foi afetado por um corpo externo e exprime a constituição atual do corpo humano. Nessas condições, as ideias verdadeiras não destroem a percepção imaginativa, mas podem integrá-la num complexo de conhecimento adequado cuja consequência é permitir à mente alcançar a compreensão verdadeira do objeto e conhecer o funcionamento de sua própria imaginação.

Torna-se, portanto, evidente que não é por ser imaginativa que uma ideia será considerada falsa. Ao contrário, a realidade imaginativa é justamente o que a ideia falsa possui de positivo. Com efeito, a imaginação e o positivo da ideia falsa possuem causas determinadas e expressam a constituição do corpo humano tal como afetado por objetos externos. Sendo assim, podemos detectar a existência de três movimentos na *Ética* que caracterizam a imaginação em si mesma e que desmentem a articulação rígida com o erro: ela ultrapassa o negativo do erro, o seu positivo não é suprimido face ao verdadeiro e até mesmo a ele se articula. É graças a essa caracterização positiva que, logo após indicar que a imaginação pode conduzir ao erro, Espinosa considera que não há equívoco na contemplação de objetos ausentes como se estivessem presentes desde que a mente saiba que está imaginando.

II. A atribuição da imaginação à virtude e à liberdade da natureza humana

A segunda vertente que se abre sob a estratégia de desmentir a articulação rígida entre imaginação e falsidade encontra-se justamente nas últimas linhas do escólio da proposição EII P17, quando Espinosa indica a condição precisa na qual a imaginação não é enganadora: se, com efeito, a mente, enquanto imagina como se estivessem presentes as coisas que não existem, soubesse simultaneamente que tais coisas não existem, ela atribuiria essa potência de imaginar a uma virtude de sua natureza e não a um vício, sobretudo se essa capacidade de imaginar dependesse somente de sua natureza, isto é, se essa faculdade de imaginar fosse livre. A novidade do escólio é o emprego do termo “potência” (*potentia*) para qualificar a imaginação e o posicionamento desse termo em relação às noções de virtude e de liberdade da natureza humana. Entretanto, essa novidade presente no final do escólio suscita uma variedade de interrogações em função da dificuldade em associar conceitos provenientes de registros tão diferentes. Um exemplo disso reside na constatação de que se, por um lado, a imaginação está submetida a uma determinação externa, por outro, as definições de virtude e

de liberdade comportam uma disposição interna¹⁴⁵. Nesse quadro, não foram poucos os intérpretes que exploraram as condições de atribuição da imaginação à virtude da natureza humana e ao conceito de coisa livre, bem como as suas decorrências no interior do espinosismo. Podemos destacar, a propósito disso, duas linhas interpretativas: uma enfatiza a articulação entre a imaginação e o conhecimento de noções comuns, outra salienta a presença da imaginação no processo de liberação dos afetos passivos.

Na primeira, situam-se certas leituras para as quais a capacidade da mente para conhecer as noções comuns está estreitamente ligada à imaginação. Em vez de separar a imaginação e o conhecimento racional, trata-se de notar que a imaginação articula-se ao conhecimento adequado na medida em que ela é um suporte para o conhecimento das noções comuns. Gueroult, por exemplo, faz referência ao corolário da proposição EII P29 para mostrar que, colocando diante de nossos olhos as coisas exteriores que afetaram o nosso corpo e a constituição atual do nosso corpo, a imaginação permite ao intelecto abraçar uma multiplicidade de coisas e de descobri-las em conformidades, diferenças ou oposições, graças às quais formamos noções comuns das coisas. Assim, as percepções imaginativas favorecem a capacidade da mente para o conhecimento claro e distinto de propriedades comuns aos corpos¹⁴⁶. É nessa direção que se movimenta a leitura de Oliva a respeito do sentido da noção de contemplação, leitura que se apoia em parte sobre o estudo de Gueroult. Para Oliva, a contemplação, mesmo se ela conserva seu caráter imaginativo e é produzida pela ordem comum da natureza, pode desempenhar um papel no conhecimento racional, que escapa à ordem comum¹⁴⁷. Deleuze, por sua vez, assinala que as noções comuns encontram na imaginação as suas próprias condições de formação. Com efeito, Deleuze enumera as características da razão e mostra como elas se aplicam à imaginação: a necessidade, a presença e a frequência da razão se impõem às percepções imaginativas, seja para diminuir a intensidade dos afetos passivos, seja para assegurar a vivacidade dos afetos ativos. Nessas condições, essa aplicação das noções comuns implica uma harmonia entre razão e imaginação¹⁴⁸. À luz dessas indicações, vemos que tais leituras ultrapassam a oposição entre imaginação e razão e que, ao contrário, revelam a articulação da imaginação ao conhecimento

145 *E*, I, def. 7: “É dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir”; *E*, IV, def. 8: “Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é (pela Prop. 7 da parte 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou a natureza do homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser entendidas”.

146 GUEROULT, 1974, pp. 210 – 224

147 OLIVA, 2016B, p. 243

148 DELEUZE, 2017, p. 205.

claro e distinto das noções comuns¹⁴⁹. Nesse registro, a imaginação aparece como uma virtude da natureza humana na medida em que favorece o desenvolvimento do conhecimento racional, o que não se separa em última instância de um processo de liberação dos afetos.

Na segunda corrente interpretativa, convém destacar as leituras que exploram a condição em que a potência de imaginar constitui uma chave no processo de liberação. Em geral, tais leituras se detêm no percurso inicial da *Ética V* e investigam o papel que a imaginação desempenha na potência de agir da mente humana para estar menos sujeita às causas externas. Pascal Sévérac, por exemplo, enfatiza o processo pelo qual a mente, em simultâneo ao corpo, opera progressivamente um encadeamento de ideias e de afecções segundo a ordem do intelecto, passando de ideias admirativas simples à imaginação plural racionalizada. Trata-se de um processo em que a imaginação acompanha e sustenta o desenvolvimento da razão, assim como o desenvolvimento da razão conduz a uma transformação do imaginário. Nesse movimento, tem lugar um “tornar-se ativo” que, do ponto de vista do pensamento, é um esforço para compreender mais e mais as coisas, permitindo à afetividade racional colocar-se pouco a pouco sobre o imaginário constitutivo da afetividade passional¹⁵⁰. Jaquet, por sua vez, faz referência à noção de aptidão para compreender a perfeição da imaginação, sustentando que ela não se separa da aptidão da mente para conceber as coisas de maneira adequada e vencer os afetos passionais que travam a sua atividade¹⁵¹. Nessa direção, Céline Hervet explora a noção de aptidão e, recordando a proposição EII P14, assinala que é preciso aplicar-se a desenvolver as aptidões do corpo para aumentar a potência da mente. Quanto mais a atividade imaginativa é ampla e rica, mais o intelecto é apto a ter ideias adequadas, e essa relação permite formar ideias que são úteis ao trabalho do intelecto¹⁵². Nesse quadro, Chaui sublinha a noção de *plura simul* como crescimento das potências do corpo e da mente por meio das aptidões para a pluralidade simultânea de afecções e para a pluralidade simultânea de ideias. Não se trata de separar-se dos contatos com outras partes da Natureza, mas o desafio consiste em encontrar um caminho pelo qual, no exercício da razão, a mente humana seja capaz de encontrar a *convenientia* e a *constantia* com

149 Convém mencionar ainda as leituras de BERTRAND. *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: PUF, 1983, p. 70; de ALQUIÉ. *Le rationalisme de Spinoza*, Paris: PUF, 1998, p. 64; de MACHEREY, 1997, pp. 186-187. É de se destacar também a posição de Pugliese segundo a qual a imaginação é uma atividade que cria condições para a mente formar ideias adequadas e persistir no ato de formar mais ideias adequadas. Resulta disso que a imaginação não deve ser limitada pela razão e sim estimulada em sua natureza. Cf. PUGLIESE. *The metaphysics of imagination in Spinoza*. A Dissertation Submitted to the Graduate Faculty of The University of Georgia in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy. Athens, Georgia, 2016, p. 160.

150 SÉVÉRAC, P. *La réforme de l'imagination chez Spinoza*. Littératures Classiques, 45, 2002, pp. 73-74.

151 JAQUET, 2005, pp. 73.

152 HERVET, C. *De l'imagination à l'entendement, La puissance du langage chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier, 2012, pp. 121-124

outras partes, fortalecendo-se na companhia delas e agindo para aumentar a sua aptidão ao múltiplo simultâneo¹⁵³. Assim, tais leituras deixam claro que a imaginação ocupa um lugar legítimo no esforço da mente humana em direção à clareza e distinção do conhecimento e no processo de liberação do jugo dos afetos passivos.

A incursão por esses estudos deixa claro que existem diferentes vias para examinar a atribuição da imaginação à virtude e à liberdade da natureza humana¹⁵⁴. Sem minimizar a pertinência dessas leituras, gostaríamos de explorar um outro caminho para analisar a valorização da imaginação na *Ética*. Com efeito, se o escólio da proposição EII P17 atribui a “potência de imaginar” à virtude da natureza humana e a opõe ao “vício” dela, podemos encontrar uma fórmula similar no prefácio da *Ética III*, quando Espinosa lança as bases para a ciência dos afetos: “nada acontece que possa ser atribuído a um vício da natureza; pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte é sua virtude e potência de agir [...]”¹⁵⁵. Se a ocorrência da oposição “virtude e vício de uma natureza” puder ser interpretada da mesma maneira, então o aparecimento dela no tema da afetividade humana poderá lançar luz sobre o conceito de imaginação. Em outras palavras, coordenar ambas as formulações oferece uma estratégia para reconstituir o sentido da noção espinosana de “potência de imaginar” em sua aproximação com a virtude da natureza humana e em seu distanciamento da noção de vício dela. Importa, então, determinar em que medida a concepção exposta no prefácio da *Ética III* permite esclarecer o sentido do movimento de valorização da imaginação no escólio da proposição EII P17.

Posicionando-se contra aqueles que ridicularizam os afetos humanos, Espinosa declara no prefácio que buscará “entender” a afetividade e as ações dos homens. A juízo de uma abordagem tradicional, essa proposta pode parecer surpreendente na medida em que ela consiste em investigar “geometricamente” o que, segundo Espinosa, costuma ser considerado como “vício e inépcia”. Em outras palavras, Espinosa elege o que geralmente é reputado “contrário à razão, vão e absurdo” como algo passível de ser demonstrado “por uma razão certa”. A raiz mais profunda dessa mudança de perspectiva está na posição de que tudo o que acontece decorre não de um vício e sim da virtude da potência de agir da natureza. Retomando implicitamente as teses demonstradas na *Ética I*, Espinosa justifica que a

153 CHAUI, 2016, p. 382; p. 600.

154 A julgar pelo posto de origem, essas leituras não se colocam no mesmo plano na medida em que elas possuem diferentes pretensões e adotam procedimentos de análises dos mais diversos. Contudo, desde que estejamos conscientes dessa circunstância, podemos de maneira legítima reuni-las, em geral, no quadro de valorização da imaginação e classificá-las, em particular, nas linhas interpretativas mencionadas, uma vez que a defesa das posições mencionadas expressa uma visão afim acerca do conceito de imaginação.

155 *E*, III, prefácio.

Natureza é sempre uma e a mesma e que, por isso, a sua potência de agir será a mesma em todas as partes. Em outras palavras, a unicidade da Natureza e de sua potência de agir implica a necessidade de sua atividade e das leis pelas quais as coisas são produzidas. Assim, cumpre notar que todas as coisas são efeitos necessários da atividade da potência da Natureza e, desse ponto de vista, todas elas são realidades que exprimem à sua maneira essa potência. Resulta disso, para Espinosa, o estabelecimento de um preceito epistemológico. Como tudo decorre da unicidade da potência de agir da Natureza segundo as mesmas leis causais, então resta apenas uma maneira de compreender seja o que for: investigando a causalidade necessária pela qual algo foi determinado a existir e a operar. Em outras palavras, trata-se de entender cada uma das realidades singulares a partir do conhecimento da causa delas, uma vez que elas decorrem da atividade necessária da potência de agir da Natureza. Assim, vemos que, se conhecer é conhecer pela causa, Espinosa abre o caminho para a compreensão de qualquer fenômeno, pois todos eles são efeitos singulares da determinação da Natureza e seguem necessariamente as suas leis.

A primeira consequência dessa fundamentação é a visão de que os afetos, “em si mesmos considerados”, situam-se no mesmo relevo que todas as outras coisas singulares. Todas elas, com efeito, seguem da necessidade da potência de agir da Natureza e expressam a virtude dessa potência. Essa declaração contrasta com aquela de abertura do prefácio, segundo a qual os afetos estão remetidos a uma natureza humana que constitui um domínio à parte da Natureza em geral. Ora, Espinosa reintegra de uma vez o fenômeno afetivo e a própria natureza humana à Natureza em geral, atribuindo-lhes uma origem causal e uma realidade singular que em si mesma expressa uma atividade produtiva. Uma segunda consequência consiste em alçar os afetos e a natureza humana à inteligibilidade, isto é, demonstrá-los “geometricamente” e “por uma razão certa”. Colocada a posição de que a afetividade é efeito necessário de causas determinadas, afasta-se a recriminação e abre-se a possibilidade de compreensão. Entendendo as causas dos afetos, torna-se possível apreender as regras pelas quais eles são produzidos, apreender o engendramento de sua natureza e a determinação de suas propriedades. É justamente essa inteligibilidade dos afetos que permitirá posteriormente avaliar as condições em que eles podem ser úteis ao desenvolvimento da potência de agir humana. Eis em linhas gerais o que fundamenta uma ciência dos afetos¹⁵⁶.

156 Nós seguimos de perto a análise de Marilena Chaui sobre o prefácio da *Ética III*, análise em que se destaca um aspecto ontológico (“os afetos não são naturais porque empiricamente constatamos sua existência, mas porque, ontologicamente, são coisas singulares, portanto possuem causas determinadas e eles próprios, por serem coisas singulares, são também causas naturais determinadas. Exprimem a potência ou a virtude da Natureza e por isso não são contra a Natureza, não estão fora ou acima dela”) e um aspecto gnosiológico (“porque efeitos

Quais esclarecimentos resultam da aplicação desse fundamento à noção “potência de imaginar”? Tudo leva a crer que Espinosa integra a imaginação à natureza humana e à Natureza inteira, reconhecendo a sua realidade singular e o seu funcionamento segundo a necessidade de uma atividade causal, o que permite à mente humana compreendê-la geometricamente. Com efeito, a imaginação é um fenômeno equiparado a todas as coisas naturais, uma vez que se trata de um efeito necessário da natureza humana que, por sua vez, está necessariamente integrada à potência da Natureza. No fundo, tal como a afetividade humana, a imaginação é uma realidade que expressa à sua maneira a virtude da potência de agir da Natureza. Isso, por sua vez, permite a Espinosa abordá-la sob a perspectiva do intelecto, elevando-a à inteligibilidade em função de suas causas necessárias. Nessas condições, torna-se possível conhecer as causas pelas quais a imaginação ocupa um lugar na natureza da mente humana e conhecer o funcionamento de seus mecanismos. Ao sustentar essa posição, é de notar que Espinosa confere inteligibilidade àquilo que, em certa tradição, pode ser considerado vão e absurdo. Por exemplo, Espinosa compartilha com Pascal a tese segundo a qual a imaginação conduz ao erro, mas, em contrapartida, ele não a caracteriza como instrumento de distorção do real e de manipulação de tudo ao seu redor. O que Espinosa recusa, precisamente, é a concepção de imaginação em termos de “potência enganadora”¹⁵⁷. Em vista disso, justamente, pode-se enxergar a divergência com o autor dos *Pensamentos*, pois a imaginação em Pascal expressa uma potência de intervenção na realidade com vistas a satisfazer os propósitos do amor próprio. Ao contrário de Pascal, a imaginação em Espinosa jamais engana positivamente, pois ela não é o fruto de uma dupla natureza que procura satisfazer o vazio decorrente da corrupção humana. Para o autor da *Ética*, trata-se de uma realidade a ser apreendida em sua causalidade necessária na medida em que decorre da potência da Natureza, a qual é sempre uma e a mesma.

singulares de causas naturais singulares, os afetos possuem causas certas e determinadas e, por conseguinte, podem ser perfeitamente conhecidos, pois conhecer é conhecer pela causa”). Cf. CHAUI, 2016, pp. 296-7.

157 Uma análise que visa a compreender o engano provocado pela imaginação em Pascal tem como ponto de incidência as designações atribuídas a essa “parte enganadora no homem”, “senhora do erro e da falsidade”, “soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e dominá-la para mostrar o quanto pode em todas as coisas que estabeleceu no homem uma segunda natureza” (Cf. Brunschvicg 82/ Lafuma 44/ Sellier 78). Entre faculdade e potência, Gérard Bras e Jean-Pierre Cléro fazem notar que a imaginação se caracteriza menos como a primeira e mais como a segunda, uma vez que se trata de ter em vista a sua capacidade de produzir efeitos, a qual se manifesta como um esforço de realização. Além disso, Bras e Cléro insistem nessa caracterização de potência, pois é necessário enxergar que a imaginação não pode ser colocada isoladamente em sua pureza, mas sempre deve ser tomada em sua relação com as outras potências da alma humana, a razão e os sentidos, com as quais ela rivaliza. Dessa maneira, a chave de leitura proposta pelos autores de *Figures de l’imagination* permite notar que “a imaginação se opõe à razão como uma potência a uma outra potência”, de modo que o conflito entre elas é a marca de duas forças orientadas diferentemente, cada uma se esforçando para fazer prevalecer a sua visão de mundo. É nesse esforço de prevalectimento da imaginação, justamente, que se revelam os mecanismos pelos quais ela se torna a parte enganadora e dominante no homem. Cf. BRAS; CLERO; *Figures de l’imagination*, Paris: PUF, 1994, p. 8.

“Para Pascal, ela é signo da negatividade e do vazio após a queda, para Espinosa ela atesta a positividade e a plenitude do real, que não pode ser diferente do que é”, pontua Jaquet¹⁵⁸. Apesar de se referir à ausência de justiça natural, a fórmula de Jaquet ilustra bem a significação da contrariedade de posturas a respeito da imaginação. Se em Pascal ela aparece contraposta à razão e produtora do erro, isso estaria ligado à segunda natureza que o homem adquiriu após queda¹⁵⁹. Em Espinosa, a imaginação também se articula ao erro, porém, ao mesmo tempo, ela expressa em si mesma a potência de uma natureza que não pode ser diferente do que é. Em outras palavras, se tivermos em conta a condição humana, veremos que nos *Pensamentos* a imaginação apoia-se na corrupção do homem e na constituição de uma dupla natureza, ao passo que na *Ética* a imaginação está referida à única natureza necessária em sua atividade. Assim, podemos dizer que, apesar das articulações que tornam a imaginação propensa ao erro, a potência de imaginar em Espinosa não é fruto de um estado cuja privação lhe é constitutiva, mas é expressão necessária da plenitude da natureza humana e, nesse sentido, ela pode ser considerada como virtuosa. De maneira correlata, podemos também vislumbrar um sentido para a atribuição da potência de imaginar à liberdade da mente humana, uma vez que esta se torna livre na medida em que compreende o mundo e a si mesma internamente determinada por sua própria natureza, a qual permanece sempre íntegra em suas múltiplas atividades.

158 JAQUET. *Spinoza à l'oeuvre: composition des corps et force des idées*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2017, p. 164.

159 Apesar de um resultado indiretamente positivo que a imaginação possa haver (um ligado à explicitação da verdadeira condição da razão, outro relacionado à estabilidade de um regime político instituído pela força), jamais se pode dizer que a imaginação pascaliana seja positiva em si mesma, uma vez que a condição de instrumento do amor-próprio concerne a uma natureza essencialmente corrompida. A esse propósito, convém trazer à baila a chave de leitura segundo a qual a dinâmica da imaginação e do amor-próprio é inseparável da doutrina teológica da queda, referindo-se fundamentalmente à concupiscência da qual decorre a corrupção humana. Para Bras e Cléro, por exemplo, não se pode perder de vista a distância tomada pela imaginação com relação à primeira natureza ligada à inocência de Adão, visto que a sua operação repousa sobre aquela concupiscência cujo desejar busca indefinidamente um objeto suscetível de realizar a felicidade. Em suas palavras, “a busca da felicidade supõe o desejo, que não é falta de um objeto determinado, mas falta essencial que nenhum objeto pode preencher, e anima a imaginação, potência de apresentação de um objeto de substituição, na ilusão de uma possível apropriação”. Cf. BRAS; CLERO, 1994, p. 11. Nesse mesmo sentido, Oliva explica que a soberba da imaginação não se separa do amor-próprio ou orgulho como concupiscência fundamental, cuja busca originária por um centramento, sendo frustrada, ocasionou a queda e instituiu a segunda natureza do homem: “o fim do homem era Deus, e a carência que sua natureza ainda hoje encontra é a carência de Deus, único objeto infinito e, por isso, capaz de ser o fim e o centro da existência humana”. Cf. OLIVA, L.C.G *Amor próprio e imaginação em Pascal*. Cadernos Espinosanos, (42), 2020, p. 60. A incursão por esses estudos permite erigir um ponto de vista segundo o qual a imaginação em Pascal se torna tanto mais compreensível quando restituída à luz da doutrina do pecado original, pois deixa claro que a privação constitutiva do homem corrompido determina o amor-próprio a se apropriar da imaginação para distorcer e manipular de acordo com as promessas de felicidade que jamais encontrarão satisfação. Privado da fruição de um estado mais perfeito, o homem pascaliano vive uma segunda natureza cujo vazio o amor-próprio busca inutilmente preencher com a dinâmica instaurada pela imaginação.

Assim, tendo uma base causal e sendo algo real, a imaginação em Espinosa não é intrinsecamente falha e não provém do erro, mas está inscrita na potência da natureza e, por isso, pode ser elevada à inteligibilidade. Nesse quadro, a atividade de imaginar expressa a virtude da natureza humana, no sentido em que esta é tão perfeita quanto poderia ser em função da necessidade de seu engendramento pela causalidade da Natureza inteira. Consequentemente, a compreensão que a mente possui de sua própria realidade e de suas atividades inerentes envolve a ação não para afastar a imaginação e sim para concatená-la segundo a ordem do intelecto, conhecendo o que nelas pode ser verdadeiramente útil para se liberar da servidão presidida pelas causas exteriores. Por isso, quando a mente sabe que imagina, essa atividade expressa a força de sua natureza e se torna um potente auxiliar na adequação do conhecimento e no processo de liberação dos afetos passivos. É preciso notar, portanto, que toda a estratégia de desmentir a articulação rígida entre imaginação e erro revela que, para Espinosa, é necessário lançar um olhar cuidadoso aos fenômenos que têm lugar na mente humana, uma vez que, longe de recriminá-los, convém reconhecê-los como expressões de um funcionamento necessário de sua vida cognitiva. Em outras palavras, reconhecida em sua necessidade, a imaginação é inerente à natureza humana e pode ser elevada à elucidação de seu conteúdo e de seus mecanismos. Eis por que convém retomar a fórmula de Macherey a propósito da imaginação em Espinosa: “não devemos filosofar contra a imaginação, mas com ela, isto é, tendo em conta os caracteres que, positivamente, definem a sua natureza”¹⁶⁰.

III. A imaginação enquanto gênero de conhecimento e causa de falsidade

Sendo assim, coloca-se uma nova dificuldade, uma vez que a base real da imaginação, a expressão de sua natureza, as relações com o conhecimento adequado, a atribuição à virtude e à liberdade da natureza humana, enfim, a reunião de todos esses elementos de caráter positivo torna aparentemente inexequível a articulação entre imaginação, inadequação e falsidade. A esta altura fica evidente a presença de dois quadros contrários que caracterizam a imaginação na *Ética*. Se, por um lado, constatamos alguns movimentos de valorização desse conceito, por outro, não se pode deixar de considerar que Espinosa designa a imaginação

160 Cf. MACHEREY, 1997, p. 184. Além disso, convém notar que o reconhecimento da valorização da imaginação elimina uma suposta clivagem entre a sabedoria e a ignorância, tal como a análise de Darbon levaria a crer. A isso se opõe a análise de Macherey segundo a qual sabedoria e ignorância não são alternativas cujas condições estariam fixadas de uma vez por todas, mas são apenas esquemas de comportamento. Longe de enxergar um caminho reto já traçado para ser seguido pelo sábio, Macherey considera que a trajetória é repleta de bifurcações e de retomadas que não cessam de fazer repensar os caminhos e de obrigar a refletir sobre os meios de seguir as direções, o que não é um processo automático. Cf. MACHEREY. *Sagesse ou ignorance: la question de Spinoza*. Paris: Éditions Amsterdam, 2019, p. 27.

enquanto “primeiro gênero de conhecimento”¹⁶¹ e a responsabiliza por ser a “única causa de falsidade”¹⁶². A questão que então se coloca é a de elucidar o critério que perfaz o primeiro gênero de conhecimento e de esclarecer em que sentido imaginação – agora reconhecida em sua realidade – desempenha um papel de causa da falsidade.

O escólio 2 da proposição EII P40 entrecruza duas discussões que permitem apreender um sentido para a noção de gênero de conhecimento. Inicialmente, é preciso notar que o escólio situa-se na sequência das demonstrações do conhecimento de propriedades comuns e da exposição dos universais abstratos. Com efeito, Espinosa empreendeu a dedução do conhecimento adequado proveniente da percepção do que é comum aos corpos¹⁶³, indicando que a partir de ideias adequadas se seguem outras ideias adequadas¹⁶⁴. Por conseguinte, essa dedução conduziu a uma reflexão sobre os termos universais e transcendentais, os quais provêm de excessivas e simultâneas afecções do corpo¹⁶⁵. Neste ponto, o leitor da *Ética* encontra-se às voltas com duas noções ditas universais. Por isso, o primeiro objetivo do escólio 2 da proposição EII P40 consiste em listar todas as maneiras pelas quais a mente humana forma tais noções universais, a fim de distingui-las. Por outro lado, cabe notar que o critério utilizado para essa listagem conduz Espinosa a desenvolver uma reflexão sobre os processos pelos quais a mente produz ideias. Em outras palavras, Espinosa apoia-se na listagem acerca da formação dos universais para refletir sobre os processos de conhecimento da mente humana. É por isso, justamente, que o escólio faz referência à ciência intuitiva, a qual não forma universais, mas compreende adequadamente essências singulares a partir da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus. O resultado dessa reflexão sobre os processos de conhecimento da mente é a realização de uma classificação deles, reunindo-os segundo os mesmos procedimentos de engendramento de ideias.

Em vista disso, a noção de gênero, tal como exposto no escólio 2 da proposição EII P40, não designa uma realidade fora da mente humana, mas consiste em um modo de pensar produzido para reunir sob uma classificação os processos de produção de ideias na mente. É essa a concepção que permite a Espinosa reunir as duas primeiras maneiras de formar universais e, por conseguinte, qualificá-las como conhecimento do primeiro gênero ou imaginação. Nessas condições, convém interrogar: qual seria, então, o procedimento comum

161 *E*, II, P40, escólio 2.

162 *E*, II, P41.

163 *Cf.* *E*, II, P37 a P39.

164 *E*, II, P40, enunciado, demonstração.

165 *E*, II, P40, escólio 1.

dessas maneiras de conhecer que justifica a designação do gênero de conhecimento imaginativo?

“I. a partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto, por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga”¹⁶⁶. Com efeito, Espinosa enfatiza o processo de formação de noções universais a partir de ideias singulares. Trata-se do mesmo procedimento que será descrito para a formação da noção de faculdade da mente, seja a vontade, seja o entendimento¹⁶⁷. Seu fundamento remonta ao escólio 1 da proposição EII 40, quando Espinosa explica haver uma multiplicidade de afecções simultâneas que ultrapassam a capacidade do corpo para retê-las distintamente, formando nele uma única imagem e levando a mente a contemplar um ente sem atentar para os seus traços singulares. Em outras palavras, vemos que existem objetos singulares que chegam simultaneamente ao corpo humano numa quantidade tal que imprimem nele uma única imagem confusa, implicando na mente a percepção de que haveria uma só coisa geral. Por conseguinte, a referência ao corolário da proposição EII P29 encaminha a discussão para o estatuto de formação dessas ideias, uma vez que a mente está determinada a contemplar a multiplicidade de singulares segundo a “ordem comum da natureza”, isto é, a partir do encontro fortuito das coisas com o seu corpo. É por isso, justamente, que Espinosa denomina essa maneira de produzir percepções de “experiência vaga”, pois se trata de designar o contato imediato dos corpos externos com o corpo humano e a produção de ideias na mente segundo tais contatos. Nessas condições, podemos dizer que o processo de formação desse feitiço de universais é comandado pela sequência de contatos dos corpos externos com o corpo humano, formando nele imagens gerais e determinando a mente a contemplá-los de maneira geral.

“II. A partir de signos, por exemplo, de que, ouvidas ou lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas”. Caracterizando os signos em sua amplitude verbal e não-verbal, Espinosa mostra que eles estão a cargo do mecanismo de recordação. Tendo como fundo o escólio da proposição EII P18, a formação das palavras diz respeito a uma associação de imagens corporais, seja a associação de uma imagem visual e de outra imagem verbal, seja de imagens não verbais. O importante é o fato de que, em função dessa associação, a excitação de uma das imagens implicará simultaneamente a presença da outra. Em outras palavras, conforme a associação de imagens (visuais, sonoras, escritas) que se concatenam segundo o encontro dos

166 *E*, II, P40, escólio 2.

167 *E*, II, P48.

corpos externos com o corpo humano, segue-se a formação de um signo, o qual implica simultaneamente a contemplação de outro objeto a ele associado. Esse mecanismo se faz particularmente presente no caso da formação dos termos transcendentais, pois existe uma vinculação de nomes (ser, coisa, algo) às imagens comuns formadas pelo encontro fortuito das coisas com o corpo humano. Nesses casos, faz-se necessário o emprego de uma palavra para designar a contemplação das imagens cujo número ultrapassa a capacidade de retenção do corpo e a capacidade da mente para contemplá-las distintamente.

Em vista disso, vemos que o nervo mais profundo da formação de universais por “experiência vaga” e por “signos” é a determinação externa da mente para produzir ideias, determinação que provém do encontro fortuito dos corpos com o corpo humano. No caso da experiência vaga, essa formação é tanto mais evidente em função dos contatos imediatos dos corpos externos com o corpo humano, pelos quais uma imagem é formada nele e implica na mente a produção de uma ideia disso. No caso dos signos, é preciso notar que o que está em jogo são as associações de imagens segundo o encontro fortuito dos corpos. Dessa perspectiva, os universais formados a partir da experiência vaga ou a partir de signos são remetidos ao mesmo campo conceitual: a contemplação dos corpos a partir das afecções do corpo humano, segundo o encontro fortuito de seu corpo com os corpos externos. Eis o fundamento que permite a Espinosa reuni-los sob a designação de um gênero de conhecimento e atribuir-lhe o nome de imaginação. Assim, o gênero imaginação reagrupa todos os conhecimentos ou todas as percepções que compreendem de uma vez uma afecção do corpo por corpos exteriores e a representação dessa afecção na mente humana.

À luz dessas indicações, Espinosa avalia os gêneros de conhecimento no tocante aos seus valores de verdade e falsidade, atribuindo ao primeiro deles a responsabilidade por ser a única causa de falsidade. Com efeito, essa avaliação repousa inteiramente sobre os critérios de adequação e de inadequação do conhecimento, tal como foram demonstrados no conjunto de proposições EII P32 a P35. Nesse quadro, a demonstração da proposição EII P41 envolve sob a designação de primeiro gênero de conhecimento todas as ideias inadequadas e, por isso, atribui-lhe o estatuto de falsidade, bastando lembrar que a privação ilustra o déficit de conhecimento que as ideias inadequadas possuem em comparação com as ideias adequadas. Ao segundo e terceiro gêneros, por sua vez, pertencem todas as ideias adequadas e, por isso, eles são “necessariamente” verdadeiros. Já se pode ver que, sendo vedado ao conhecimento adequado qualquer risco de erro, então a responsabilidade recai exclusivamente sobre a inadequação. Todavia, coloca-se nessa exposição uma questão a respeito do vínculo entre o primeiro gênero de conhecimento e o critério de avaliação que resulta na sentença de que ele é

“causa do erro”. Sabemos que o conceito de imaginação se ancora nas afecções do corpo e nas ideias delas, expressando a constituição do corpo tal como afetado por objetos externos. Da mesma maneira, a descrição de gênero de conhecimento não passa da aplicação de um modo de pensar da mente humana para reunir sob a mesma designação o mesmo procedimento de produzir ideias. Em vista disso, convém interrogar por que, apesar dessas descrições que se baseiam sobre elementos positivos, Espinosa lhes atribui o papel de “causa do erro”. Em que sentido a realidade imaginativa e a classificação de seu procedimento engendram a falsidade do conhecimento?

É preciso observar que o primeiro gênero de conhecimento não é intrinsecamente falso e que somente pode ser avaliado como tal se adotarmos o ponto de vista do conhecimento adequado e verdadeiro. Com efeito, podemos encontrar uma corrente interpretativa a propósito dessa tese. Um primeiro ponto de referência reside na leitura de Delbos¹⁶⁸, segundo a qual o erro tira a sua origem do caráter inadequado de certas ideias, mais precisamente da falta de conhecimento que elas envolvem, porém o autor reconhece, ao mesmo tempo, que as ideias inadequadas não são falsas enquanto ideias. Para conciliar essas duas faces aparentemente contraditórias, Delbos sustenta que as ideias inadequadas só se tornam falsas quando se lhes atribui o valor de conhecimento adequado. Talvez não seja fora de propósito considerar que a perspectiva aberta por Delbos é explorada por Gueroult, para o qual a imaginação, considerada nela mesma, é estranha à esfera do verdadeiro e que só pode ser considerada uma causa de falsidade aos olhos do intelecto. A leitura de Gueroult se destaca por empregar o termo “não adequado” para descrever conhecimentos que são estranhos ao conhecimento adequado e que, por outro lado, não são inadequados. Esse aspecto “não adequado”¹⁶⁹ das ideias é, por conseguinte, expressamente retomado nas interpretações de Michèle Bertrand¹⁷⁰, Laurent Bove¹⁷¹ e de Hervet¹⁷², para os quais a imaginação só se torna falsa aos olhos do intelecto. Por exemplo, Hervet considera que as imagens pertencem ao funcionamento espontâneo do corpo humano e que, por isso, a imaginação é avaliada como veículo de falsidade quando o intelecto detecta um vazio de conhecimento ao confrontar a imagem de algo e a ideia verdadeira disso. Sem fazer referência ao caráter “não adequado” das ideias tal como proposto por Gueroult, as leituras de Macherey¹⁷³, de Sévérac¹⁷⁴ e de

168 DELBOS, 2002, pp. 108-109.

169 GUEROUT, 1974, pp. 279

170 BERTRAND, 1983, p. 75

171 BOVE. *La stratégie du Conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996, pp. 58-59.

172 HERVET, 2012, pp. 121-124

173 MACHEREY 1997, pp. 316-317.

174 SÉVÉRAC. 2002, p. 65.

Jaquet¹⁷⁵ reúnem-se e também indicam que a imaginação, assim como todas as ideias, é tão perfeita quanto ela pode ser e que, por isso, a inadequação e a falsidade são um ponto de vista exterior que se coloca sobre as ideias¹⁷⁶. Sendo assim, tais estudos abrem uma perspectiva para mostrar como o quadro de valorização da imaginação concilia-se sem contradição com a sua responsabilidade pelo erro. O fator de conciliação repousa na tese de que a falsidade é um valor atribuído à imaginação quando se instala o ponto de vista da adequação e do verdadeiro. Dessa maneira, cumpre notar que a “causa de falsidade” não deve ser atribuída absolutamente à realidade imaginativa, mas relativamente aos critérios do verdadeiro e da adequação que se colocam sobre o conhecimento proveniente das percepções obtidas pelo encontro fortuito dos corpos externos com o corpo humano. É o déficit que as percepções imaginativas apresentam

175 JAQUET, 2005, p. 72. Ver também JAQUET. *Sub specie aeternitatis: études des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier, 2015, p. 42.

176 É importante mencionar uma outra via de análise que aponta igualmente para a irredutibilidade da imaginação ao erro e para a determinação dos valores de verdade e falsidade para além da bivalência. Com efeito, Marcos Gleizer chega a estipular três valores de verdade em relação ao conhecimento: “o verdadeiro, o não-verdadeiro e o falso. Essa tripartição introduz uma assimetria nas relações entre adequação e verdade, por um lado, e inadequação e falsidade, por outro. Se toda ideia adequada é necessariamente verdadeira e vice-versa, o mesmo não ocorre nas relações entre inadequação e falsidade. Embora toda ideia falsa seja necessariamente inadequada, nem toda ideia inadequada é necessariamente falsa, sem que isso implique que uma ideia inadequada possa ser verdadeira. Nesse caso, o fato de uma ideia não ser verdadeira não implica que ela seja falsa. A linha essencial de demarcação ocorre entre a ideia adequada e a inadequada, esta última podendo ser falsa ou apenas não-verdadeira”. Cf. GLEIZER, 2013, p. 173. A propósito disso, Cristiano Rezende colhe na doutrina dos modos de percepção os indícios de que Espinosa recusa a bivalência das noções de verdade e falsidade, bem como admite as variações do “é” e do “não-é”. Em sua análise sobre o parágrafo §69 do *TIE* (G., II, p. 26), a respeito da denominação intrínseca da ideia verdadeira, Rezende explica que, “devido à correspondência entre o que se afirma no enunciado (a existência de Pedro) e o que realmente ocorre (Pedro existe realmente), dá-se uma denominação extrínseca da verdade e esse pensamento não pode ser dito propriamente falso”. Por outro lado, “como esse pensamento não mostra de que modo e por que Pedro existe, esse pensamento não pode ser considerado plenamente verdadeiro (ou seja, detentor tanto da denominação extrínseca quanto da intrínseca, tanto a *convenientia* quanto a *adaequatio*)”. O autor coloca em evidência que “tal ideia (assim como a definição do círculo pela propriedade) não é falsa mas tampouco é verdadeira a pleno título: nem uma coisa nem outra, ela é um terceiro incluído entre os tipos lógicos do afirmar e do negar”. Assim, Rezende sustenta que a admissão de distintos gêneros de afirmação e de negação permite notar que estamos às voltas com uma lógica cujo traço característico consiste em recusar o Terceiro Excluído, em abolir a dicotomia entre asserções verdadeiras e falsas e em manter o Princípio de Não-Contradição em sua forma flexibilizada pelas cláusulas introduzidas pela tradição grega clássica. Tudo se passa, aos olhos de Rezende, como se encontrássemos o delineamento, no século XVII, de uma lógica construtivista e intuicionista. E é por essa via que o autor escancara a fragilidade da atribuição da tópica eleata ao espinosismo, seja em versão hegeliana (“Espinosa encontra-se junto aos eleatas por partilhar do chamado ‘sistema da identidade’, para o qual o ser – não passando de uma identidade abstrata, puramente indeterminada, do mesmo consigo mesmo – reverte-se no nada”), seja na versão kantiana (“o espinosismo se aproximaria dos sistemas panteístas dos místicos ascetas orientais, para os quais o soberano bem seria, em última análise, o nada, despejado no abismo da divindade, no qual somos engolfados e no qual nossa personalidade se esvanece, o que nada mais seria do que uma abolição de todo entendimento, um cessar de todo pensamento”), seja na versão leibniziana (“o espinosismo se reduz às coisas criadas a, por assim dizer, fantasmas evanescentes e fluidos da única substância divina, que é a permanente”) e até mesmo numa outra ética preconizada na versão de Bayle (“os espinosistas arruinam essa ideia [são opostos aqueles termos que não podem ser verdadeiramente afirmados nem um do outro nem de um terceiro, segundo a mesma relação, para o mesmo do mesmo modo e ao mesmo tempo] e a falseiam de tal forma que não se sabe mais de onde eles poderão obter os caracteres da verdade”). Cf. REZENDE, C. N. de. *Múltiplos modos de afirmar e negar: uma refutação da leitura eleata de Espinosa pela via dos modos de conhecer. Cadernos Espinosanos*, 2016, (35), pp. 135-165. A devida exposição do eleatismo de Espinosa, contendo a citação de cada obra de Hegel, Kant, Leibniz e Bayle, encontra-se presente e explicitada nesse artigo.

em confrontação com as ideias adequadas e verdadeiras que, aos olhos do intelecto, denomina-se privação ou falsidade.

Nessas condições, faz-se necessário inverter o ponto de vista para compreender a articulação entre imaginação e erro: a contemplação é em si mesma positiva, mas ela pode dar lugar à falsidade quando, do ponto de vista do conhecimento adequado, ela não envolve um conhecimento completo sobre aquilo que contempla e sobre o estatuto de sua própria contemplação. Não há dúvida de que a imaginação se ancora sobre uma base real e expressa uma realidade. Todavia, a percepção imaginativa somente pode ser caracterizada como inadequada do ponto de vista do conhecimento, uma vez que, atendo-se apenas aos aspectos presentes na afecção, ela não conhece inteiramente a natureza daquilo que percebe. É nessa ausência de conhecimento que elas são ditas falsas, sempre comparadas às ideias adequadas e verdadeiras. Para conciliar as duas faces aparentemente contraditórias da imaginação, importa ter em vista a adoção do critério do verdadeiro e da adequação, pois essa é a condição que permite avaliar a realidade imaginativa em termos de inadequação e como causa de falsidade. No fundo, o que Espinosa mostra é a necessidade de distinguir o que efetivamente imaginamos e o que ignoramos ao imaginar quando se avalia a imaginação do ponto de vista do conhecimento adequado.

Com isso, abre-se nova perspectiva para compreender os conceitos de erro e de privação na filosofia de Espinosa, pois se torna possível avaliar as consequências gnosiológicas de uma ideia que exprime realmente a constituição do corpo e à qual, do ponto de vista do conhecimento, falta um conhecimento completo dos objetos contemplados. Em outras palavras, quando instalamos a perspectiva do verdadeiro e da adequação, resulta disso que as percepções imaginativas, produzidas pelo encontro fortuito dos corpos, não são completas e, no tocante ao que lhes falta, são chamadas de falsas. Todavia, convém interrogar quais são os impactos cognitivos dessas ideias que, aos olhos do conhecimento adequado, possuem um aspecto positivo e simultaneamente uma falta. Em outras palavras, quais são as consequências de se ter uma ideia que foi produzida pela mente, que contém um aspecto de realidade e de afirmação, mas que é falsa em relação aos outros conhecimentos que lhe estão privados? Toda a questão consiste em compreender a pertinência dessa dupla perspectiva, perceber e ignorar, presente nas ideias inadequadas.

Para esclarecer tal dificuldade, convém prestar atenção à resposta à segunda objeção do escólio da proposição EII P49, quando Espinosa apresenta o exemplo da criança que

imagina um cavalo e que não percebe nenhuma outra coisa¹⁷⁷. O exemplo faz as vezes de resposta a uma objeção de matriz cartesiana, segundo a qual existe uma distinção entre conceber um cavalo e conceder que existe um cavalo, de maneira que o erro teria lugar somente no assentimento de que a coisa é tal como a concebemos. Sabemos que Espinosa apaga a distinção entre perceber e assentir, reunindo tais elementos na demonstração da tese de identidade entre ideia e volição. Por isso, todo o seu esforço consiste em mostrar que imaginar um cavalo é necessariamente afirmar a existência dele. A formação da ideia de cavalo deve-se certamente à produção de imagens corporais e da imaginação disso na mente, cujas ideias implicam uma dinâmica de afirmação desse objeto. Por conseguinte, a questão da crença da mente humana a respeito da existência efetiva do cavalo reside na presença ou na ausência de outras ideias que contradigam essa afirmação de existência. Se não se apresentasse nenhuma outra percepção que desmentisse a existência do cavalo, a mente acreditaria na existência daquilo que ela percebe. Em contrapartida, se houvesse outras ideias presentes junto a essa percepção da existência do cavalo, a mente não lhe daria assentimento na medida em que elas a impediriam. O impedimento gerado por outras ideias pode ter diferentes feitos. É possível haver outras ideias de feio imaginativo que, por experiência vaga, por exemplo, mostrem que em circunstâncias precisas e até aquele momento não existe mais nenhum cavalo e se contraponham assim à percepção de existência dele. Ou, então, é possível haver ideias adequadas pelas quais a mente tomaria conhecimento do funcionamento de sua imaginação e se daria conta do estatuto daquilo que imagina. A diferença entre as ideias que impedem a mente de crer naquilo que ela imediatamente percebe é a mesma que separa a ausência de dúvida e a presença de certeza, pois a presença de duas ideias imaginativas contrárias não garante à mente o conhecimento adequado acerca da existência efetiva do cavalo¹⁷⁸. Em todo caso, cumpre destacar que, no caso da criança, ela está

177 Na resposta à segunda objeção presente no escólio da proposição *E*, II, P49, Espinosa fornece, inicialmente, o exemplo de uma criança que imagina um cavalo e que afirma a existência desse cavalo enquanto não houver um outro modo de pensar que exclua a existência dele. Na segunda parte do escólio, Espinosa considera que perceber um cavalo alado nada mais é senão afirmar as asas de um cavalo. Ora, a nota 118 da edição da *Ética*, publicada no quarto volume das obras de Espinosa no ano de 2020 pela Presses Universitaires de France, traz uma retificação quanto à ocorrência da expressão “cavalo alado” (*equus alatus*), pois ela costuma ser aplicada ao exemplo da criança, dizendo que ela imagina um cavalo alado. Contudo, teria sido Leopold (1902. *Ad Spinozae Opera Posthuma*. La Haye, Nijhoff) a propor a introdução da palavra *alatum* no exemplo da criança para harmonizá-la com a expressão “cavalo alado” que figura na segunda parte do escólio. Cf. SPINOZA. *Éthique*. Oeuvres IV, tradução de Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2020, nota 128, p. 543.

178 No escólio da proposição *E*, II P49, Espinosa deixa claro que a ausência de dúvida não pode ser equiparada à certeza. Isso se deve não somente à diferença de ente e não-ente que separa verdade e falsidade, mas também ao fato de que a privação de dúvida diz respeito à inexistência de ideias contrárias que coloquem em cheque o conteúdo de uma percepção. Em outras palavras, o fato de não duvidar não significa que estamos na presença de uma ideia verdadeira da qual temos certeza. Se toda ideia é idêntica a uma volição e consiste num ato intrínseco

desprovida de qualquer outra ideia e, por isso, a mente dela acompanha imediatamente o que a sua percepção de fato afirma¹⁷⁹.

Além disso, Espinosa também mobiliza o paradigma do sonho e da vigília para discutir o impacto cognitivo de ideias que, do ponto de vista do conhecimento adequado, estão às voltas com um aspecto afirmativo e outro vazio de conhecimento. No mesmo escólio, Espinosa menciona que a mente, enquanto sonha, geralmente está desprovida de outras ideias que lhe dão a certeza de que ela sonha. Essa situação se complexifica quando sonhamos que sonhamos, pois nesse caso dá-se uma percepção onírica que impede o assentimento da primeira, mas que ainda assim não garante à mente a certeza de que o que ela percebe não passa de um sonho. Isso indica que outra ideia imaginativa pode impedir o assentimento de existência daquilo em que a mente crê imediatamente, mas ela não garante a certeza sobre a sua condição de imaginação. Por isso, quando a mente não tem conhecimento adequado da origem e do estatuto de suas percepções, ela continuará a correr o risco de crer na realidade das ideias que indicam mais a constituição de seu corpo do que dos corpos externos. Tal paradigma é igualmente discutido no *TIE* para ilustrar a distinção entre ideias falsas e ideias fictícias. Com efeito, as ideias falsas e as fictícias se diferenciam somente porque as falsas assentem àquilo que percebem pelo fato de não haver na mente humana outras representações que, como acontece no caso da ficção, lhe informam sobre o seu próprio estatuto. É preciso notar que tal assentimento nada tem a ver com a ação de uma vontade livre, mas apenas com a insuficiência de conhecimento da mente para verificar a proveniência de suas ideias. Por isso, Espinosa aproxima a ficção e a vigília, pois em ambos os casos a mente não crê naquilo que percebe imediatamente, já que ela está provida de outras ideias que lhe informam sobre a natureza do que ela percebe e sobre o estatuto de sua percepção. Por outro lado, cumpre reconduzir a comparação do sonho ao erro, uma vez que, desprovida do conhecimento da gênese e do estatuto de suas ideias, a mente crê na existência daquilo que a sua percepção afirma ou nega. É nesse sentido, justamente, que a nota b do parágrafo §64 considera que o erro é sonhar estando em vigília. Essa expressão reaparece ao final do escólio da proposição EIII P2, na qual se recusam os argumentos favoráveis à concepção do império absoluto da mente sobre as suas ações e as de seu corpo. Dizem, por exemplo, estar no poder da mente falar ou calar sobre algo que recordamos. Mas Espinosa mostra que esse fenômeno não é

de afirmação ou negação daquilo que se concebe, a mente humana é levada a crer imediatamente naquilo que ela percebe caso não haja outras ideias que se contraponham a ela.

179 “Começaremos por observar que a hipótese que é aqui forjada concerne inicialmente a uma criança [*puerum*], e isso para deixar claro que sua mente ignorante não tem os meios para negar por outras ideias a existência do cavalo alado que é representada”. VINCIGUERRA, 2005, p. 53.

objeto de livre ação da mente, pois não se escolhe esquecer ou lembrar. Na verdade, a memória opera segundo a concatenação das afecções do corpo e, por isso, a decisão da mente de falar ou calar está, em última instância, condicionada às afecções corporais, e não ao poder incondicionado da mente de suspender o juízo. Logo, “aqueles que creem que falam, ou calam, ou fazem o que quer que seja, por livre decreto da mente, sonham de olhos abertos”¹⁸⁰. Importa, então, observar que, para Espinosa, o impacto cognitivo das ideias que contêm um aspecto de afirmação e outro de negação de saber está no fato de que, do ponto de vista do conhecimento adequado, a mente humana está desprovida de outras ideias que lhe permitam tomar conhecimento do estatuto de suas percepções e, por isso, ela crê naquilo que imediatamente se lhe apresenta a partir das afecções de seu corpo¹⁸¹.

Assim, embora a imaginação seja uma realidade e contenha um aspecto de afirmação, o problema do erro sobrevém quando, do ponto de vista do conhecimento verdadeiro, a mente não sabe adequadamente que ela própria imagina. A consequência disso é que, desprovida de conhecimento adequado sobre as condições de formação de suas ideias, a mente crê que as coisas são tais como ela as percebe a partir do encontro fortuito delas com o seu corpo. Dessa maneira, o caráter alucinatório inerente às percepções imaginativas torna-se critério absoluto para o juízo de existência dos objetos, uma vez que a mente crê na existência do que não passa de um modo de pensar para ela.

Importa, portanto, notar a existência de três movimentos na *Ética* que desmentem a articulação rígida entre imaginação e erro: ela ultrapassa a negatividade do falso, a sua natureza não é suprimida pelo verdadeiro e pode até mesmo articular-se ao verdadeiro. Assim, a imaginação possui causas necessárias (afecções do corpo e suas ideias) e ela expressa uma realidade (o corpo enquanto foi afetado por um objeto externo). Tendo uma base real e sendo revestida por uma consistência positiva, a imaginação em Espinosa está inscrita na potência da natureza e é elevada à inteligibilidade. Uma primeira lição a tirar dessa exposição está no fato de que a imaginação não é intrinsecamente falha e que não provém do erro, motivo pelo

180 “Sonhar de olhos abertos é simplesmente ter uma ideia falsa. Na medida em que toda representação implica a afirmação ou a posição de seu objeto, somente uma outra representação, dada ao mesmo tempo e excluindo o objeto, impede a mente de crer em sua presença”. Cf. ZOURABICHVILI, *Spinoza. Une physique de la pensée*. Paris : PUF, 2002, p. 245. Além disso, Cristiano Rezende destaca justamente o fato de que a imaginação permite entender que o erro não é um mero contrassenso; ao contrário, ele salienta a legitimidade de uma interpretação filosófica do imaginário e a possibilidade de que o erro tenha existência, sentido e, portanto, possa ser explicado em sua produção. “Há, no real, a efetiva produção de ideias inadequadas (há uma causalidade inadequada)”. Cf. REZENDE, C. N. de, 2016, (35), p. 156

181 “Espinosa aceita a distinção entre a afirmação errônea e a neutralidade da percepção, mas essa neutralidade possui ainda assim uma força afirmativa; simplesmente por ela, essa distinção não reenvia a uma distinção entre a vontade e o entendimento ou entre a simples representação inerte e a afirmação que seria ligada a um juízo”. Cf. MOREAU, 2006, p. 174 (edição online).

qual ela não possui um papel menor ou pejorativo no sistema espinosano. Não só isso, pois uma teoria rígida que vincula erro e imaginação impede a compreensão da reconhecimento dos afetos no início da *Ética V* e até mesmo da teoria das noções comuns, a qual envolve uma afecção do corpo externo e do corpo humano por aquilo que eles têm de comum.

À luz dessas indicações, faz-se necessário relativizar o peso atribuído ao gênero imaginativo como a “única causa do erro” e alterar o ponto de vista para compreender em que condições específicas a mente que imagina torna-se propensa à falsidade. Se, por um lado, a produção de ideia imaginativa possui causas determinadas e expressa uma realidade, por outro, a adoção da perspectiva da adequação qualifica a ideia imaginativa como inadequada e falsa pelo fato de ela não envolver um conhecimento da natureza do objeto imaginado e nem do estatuto de sua própria percepção. Uma segunda lição a tirar consiste em dar-se conta de que a perspectiva da adequação e do verdadeiro é o que comanda a avaliação das ideias imaginativas em seu valor de conhecimento. A imaginação torna-se inadequada e dá azo à falsidade somente à luz dos critérios do verdadeiro e da adequação. É assim que, ao pedirmos à imaginação o verdadeiro e o adequado, sobrevém dela a privação de conhecimento.

Nessa avaliação, torna-se possível extrair as consequências gnosiológicas de uma ideia que em si mesma não é falsa, mas que se encontra restrita à afecção do corpo e que, do ponto de vista do conhecimento adequado, não envolve um conhecimento sobre a natureza daquilo que contempla e nem sobre o estatuto de sua contemplação. Sendo externamente determinada a produzir ideias, a mente é levada a crer naquilo que percebe a partir das ideias das afecções de seu corpo. Inversamente, a mesma percepção poderá estar vinculada a ideias adequadas em função de outro modo de percepção, vínculo que mostrará a natureza do objeto conhecimento e o estatuto do que se conhece. Isso mostra que na condição de integração com as ideias adequadas a mente não deixa de perceber, mas simplesmente não crê no que percebe porque ela conhece as suas condições e o seu estatuto de percepção. Em suma, estando às voltas com ideias adequadas, a mente sabe que a percepção imaginativa indica a maneira pela qual o corpo foi afetado por um objeto externo e, por isso, a imaginação não estará propensa ao erro. Do contrário, a mente poderá ser levada a crer que a maneira como percebemos as coisas a partir das afecções de nosso corpo são as coisas nelas mesmas e, por isso, a imaginação poderá ser enganosa. A terceira lição a tirar consiste, portanto, em precisar a condição pela qual a imaginação dá azo ao erro: privada de conhecimento sobre a causa e o funcionamento da imaginação, a mente toma a percepção imaginativa como expressão do conhecimento verdadeiro das coisas.

Capítulo 2 – O erro proveniente do uso irrefletido das palavras

A descrição espinosana das primeiras formas de conhecimento comporta algumas variações na escolha dos termos e na disposição do repertório. Ao apresentar quatro modos de percepção, o *Tratado da Emenda do Intelecto* remete o primeiro deles a uma percepção obtida a partir do ouvir dizer ou a partir de um signo arbitrário, utilizando a preposição latina *ex* para marcar o caráter de externalidade e de alteridade de uma percepção que se funda sobre um modo de conhecer uma coisa mediante outras e não por ela própria. Trata-se de um conhecimento obtido a partir do que ouvimos falar ou de um signo arbitrariamente estabelecido, fiando-se, portanto, nas palavras recebidas de outrem¹⁸². No *Breve Tratado*, a primeira das três maneiras de conhecer é caracterizada em termos de opinião e é adquirida por crença, seja proveniente da experiência, seja proveniente do ouvir dizer. Sem mencionar os signos, e se reduzindo aparentemente ao nível oral, nota-se que a crença originada a partir do ouvir dizer implica uma forma de confiança na verdade das palavras¹⁸³. A *Ética*, por sua vez, descreve o primeiro gênero de conhecimento sob a alcunha de opinião ou de imaginação e, suprimindo a referência à crença, indica que esse gênero se dá por experiência vaga e através de signos. Em vez de se distinguir do ouvir dizer, os signos originam-se nesse contexto a partir de ouvidas ou lidas certas palavras: trata-se de ler ou ouvir palavras que despertam em nós o mecanismo da recordação e que nos determinam a formar ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas¹⁸⁴. Além disso, cumpre notar que o *TIE* distingue inicialmente dois modos de percepção, ao passo que o *KV* e a *Ética* os reagrupam sob a mesma égide. Contudo, esse reagrupamento opera uma inversão na ordem da apresentação: se, por exemplo, o *TIE* faz referência ao ouvir dizer e, em seguida, à experiência vaga, por outro lado, o primeiro gênero de conhecimento na *Ética* se inicia a partir da experiência vaga e, depois, procede em direção aos signos. Seria o estatuto do que é considerado primeiro na ordem do conhecimento que sofreria uma inversão do *TIE* à *Ética*? Na verdade, não devemos exagerar essas diferenças. É preciso notar que essa inversão está a cargo de uma mudança de ponto de vista na apresentação das obras. No escólio 2 da proposição EII P40, a exposição dos gêneros de conhecimento visa a enumerar as maneiras pelas quais formamos noções universais, de sorte que a descrição procede gradualmente em direção àquilo que revelaria um feitio mais universal. Uma vez que a experiência vaga se funda em objetos singulares cujas percepções são generalizadas, os signos manifestam um grau suplementar de universalidade

182 *TIE*, §19, G., II, p. 10.

183 *KV*, II, Cap. 1, G., I, pp. 54-55.

184 *E*, II, P40, escólio 2.

na medida em que eles se originam apenas de palavras lidas ou ouvidas. Não há um objeto singular, mas apenas um sinal exterior que serve de indicação aos objetos dos quais não se tem experiência momentânea, um sinal que nos chega aos olhos ou aos ouvidos e que nos determina a formar uma ideia a respeito deles. Dessa perspectiva, a inversão na ordem da exposição não acompanha uma diferença fundamental de conteúdo, pois ela diz mais a respeito de maneiras de apresentar as formas de conhecimento de acordo com o objetivo visado na exposição. Nessa mesma ótica, embora a *Ética* descarte o epíteto de crença, e conquanto não distinga uma percepção obtida por ouvir dizer e outra por signo arbitrário, cumpre notar que o primeiro gênero de conhecimento mantém a designação de opinião e engloba sob os signos a linguagem oral e a linguagem escrita. Seja um significante sonoro, seja um significante visual, o termo *signo* no primeiro gênero de conhecimento parece envolvê-los igualmente. Assim, as variações na escolha dos termos e na ordem da exposição não devem mascarar a convergência conceitual presente na descrição da forma de conhecimento ligada às palavras.

Um ponto comum a ser assinalado a propósito dessa forma de conhecimento é a sua atribuição à possibilidade do falso¹⁸⁵. Na medida em que as palavras lidas ou ouvidas implicam uma forma de conhecer, é preciso notar que esse conhecimento se reporta indiretamente ao objeto a que se faz referência. À diferença da experiência vaga, a percepção obtida a partir dos signos não envolve um contato direto com um objeto singular e, apesar de tal conhecimento ser produzido com base na estimulação dos sentidos auditivos e visuais, o que nos chega por meio deles são apenas sinais de um objeto de que não se tem nenhuma experiência concreta. Em oposição à ciência intuitiva, que nos permite ver como que por um golpe de olhar a relação proporcional entre três números e um quarto, o conhecimento a partir de signos também não fornece condições para conhecer diretamente a maneira pela qual uma essência é produzida e para enxergá-la intelectualmente em sua realidade constitutiva. O que se manifesta no conhecimento a partir de signos é um objeto que somente tem lugar no interior de um discurso. Por seu caráter indireto, o conhecimento ligado às palavras também se define pela exterioridade, uma vez que a percepção de um objeto ou de um evento encontra-se na dependência do relato proveniente de outros indivíduos. Essa forma de conhecimento implica a experiência ou o pensamento de outrem acerca de um objeto, a conversão dessa experiência ou desse pensamento em signos convencionais e a transmissão deles por meios sonoros ou visuais, restando-nos somente admitir por meio das palavras tudo

185 *E*, II, P41; *TIE*, §26, G., II, p. 12.; *TIE*, §88, G., II, p. 33. ; *KV*, II, 2, G., I, pp. 55-56.

quanto não testemunhamos e nem compreendemos por conta própria. Devido ao caráter externo, o conhecimento por signos manifesta a passividade da mente humana que crê nas palavras transmitidas. Contra o testemunho direto ou o processo intelectual de conhecimento, a mente dá crédito a palavras cujo valor de verdade pode se reduzir à admissão por autoridade. Ao conhecer nessas condições, a mente não exerce totalmente a sua potência de pensar na medida em que a determinação de suas ideias está a cargo do relato de outrem que experimenta e conhece um quadro de situações. Entre a mente humana e a produção do seu próprio pensamento interpõe-se o discurso exterior e, por isso, a atuação da mente corre o risco de se limitar à mera repetição dele. O que ressalta da reunião desses traços é a caracterização de uma forma de conhecimento que, à custa do próprio funcionamento das palavras, conduz à incerteza e ao erro. Pelas palavras, a mente não tem de si, de seu corpo e dos corpos externos um conhecimento claro e distinto, mas confuso e mutilado.

Se, por um lado, se destaca o papel eminentemente enganador das palavras para a empreitada do conhecimento, por outro, convém questionar o fundamento e a delimitação desse papel a partir do arranjo do sistema espinosano. No parágrafo §56 do *TIE*, Espinosa particulariza a discussão sobre a ficção ao apresentar o caso no qual podemos verbalizar coisas fingidas que sabemos não existirem como tais: “embora eu saiba que a Terra é redonda, nada, entretanto, veta que eu diga a alguém que a Terra é um meio globo, assim como meia laranja em um prato, ou que o Sol se move ao redor da terra, ou coisa semelhantes”. Isso indica que, tendo em mente outras ideias responsáveis por mostrar como funcionam as palavras e qual é a realidade das coisas, o uso das palavras, por mais absurdo que pareça à primeira vista, não se torna enganador. Ao contrário, no final do parágrafo §56 Espinosa menciona que, ao inteligir as coisas, a ficção por meio das palavras se torna a “produção de algo”. É justamente este o ponto que, para Céline Hervet, constitui a condição de possibilidade para a produção de fabulações: “o discurso, a linguagem poética não são nada além de palavras – o poema possui ele próprio também uma existência própria, ele pode conciliar os contrários e fazer de uma simples quimera não mais um ser vão, mas algo de belo”¹⁸⁶. Se a ficção diz o que não é, nem por isso ela será considerada falsa. Ora, Espinosa dá mostras de que as palavras não são em si mesmas nem verdadeiras nem falsas. Assim, uma discussão sobre a validade objetiva das palavras se detém mais exatamente nas condições pelas quais a mente humana produz conhecimento sobre a natureza das coisas e sobre o processo de designação delas. Em vista disso, ganha interesse uma análise que visa a

186 HERVET, 2012, p. 143.

entrecruzar o funcionamento das palavras e as condições de conhecimento da mente humana, a fim de determinar como se realiza o erro proveniente do uso delas. Não se trata de repetir as marcas desse conhecimento (separação, exterioridade e passividade), mas de nos situarmos um passo atrás disso para esclarecer como o uso dos signos está às voltas com a privação de conhecimento. Para isso, adotaremos uma estratégia que consiste em colocar em evidência a base imaginativa das palavras e o funcionamento delas no processo de designação, examinando em seguida as condições cognitivas responsáveis por favorecer a emergência do falso a partir delas.

I. O uso irrefletido das palavras na *Ética II*

Embora a *Ética II* não ofereça uma definição de linguagem, é de se notar que as palavras são, ao longo dos escólios, constantemente evocadas a título de exemplo para compreender o mecanismo da memória, a formação de ideias gerais imaginativas e a constituição do primeiro gênero de conhecimento. Dessa maneira, a *Ética II* oferece um solo propício para realizarmos uma primeira abordagem do problema¹⁸⁷.

Com efeito, a proposição EII P18 explica o mecanismo de remissão de um pensamento a outro com base numa associação de ideias imaginativas e de imagens corporais. Tal como na imaginação, o fundamento desse mecanismo repousa sobre as afecções do corpo humano e de um corpo externo, sobre a produção da imagem desse corpo externo no corpo humano e igualmente sobre a ideia dessa imagem na mente. Contudo, o mecanismo de remissão complexifica a situação inicialmente delineada na proposição EII P17 na medida em que coloca em cena um aumento no número de afecções e a simultaneidade de imagens corporais, pois o que agora Espinosa tem em vista são dois corpos a afetar o corpo humano e a conservação dos vestígios disso. Tomando pé na dupla perspectiva corporal e mental, cumpre notar que a afecção ocasionada por dois ou mais corpos exteriores produz internamente ao corpo humano uma dinâmica entre as partes fluidas que, por sua vez, se chocam com as superfícies moles e imprimem nelas as marcas daqueles corpos. Percebendo o que se passa no seu corpo, a mente tem a ideia dessas marcas e imagina simultaneamente ambos os corpos externos. Posteriormente, se apenas um dos corpos exteriores voltar a afetar o corpo humano,

187 Chauí indica certas passagens em que Espinosa situa a linguagem ao lado do erro, como *KV*, II, Cap. 16, G., I, pp. 80-84; *TIE*, §88, G., II, p. 33; *E*, II, P47, escólio; *E*, II, P49, escólio; *E*, III, definição dos afetos, 20; *CM*, I, Cap. 6, G., I, pp. 245-249. À luz dessas passagens, a autora considera que a linguagem se encontra no exterior face ao movimento interno do intelecto na busca do verdadeiro. “Originando-se do e no corpo, é uma atividade imaginativa e, como tal, sujeita a todos os enganos e mal-entendidos próprios da imaginação. Fonte de quiproquós e de controvérsias, é pouco propícia à clareza conceitual exigida pelo intelecto”. Cf. CHAUI. *Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch de Espinosa*. In: *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, p. 11.

a mesma dinâmica das partes fluidas provocará um novo estímulo não só à sua marca respectiva, como também à outra marca que lhe foi associada no momento em que elas foram produzidas. Nesse caso, o novo estímulo a uma das marcas implicará na mente a ideia dela e, ao mesmo tempo, a remissão ao pensamento da marca do outro objeto associado. Além disso, é preciso notar que, devido a essa conservação de imagens, o mecanismo de remissão de pensamentos também envolve uma afirmação de existência dos corpos externos. Desde a proposição EII P17, sabemos que um passado de repetidas afecções implica um presente de marcas corporais, estas sendo justamente o que constitui o objeto de percepção da mente humana e que a conduz a afirmar a existência do corpo afetante como se ele estivesse presente. Mas, na proposição EII P18, nota-se que o reaparecimento do corpo afetante estimulará de uma vez a sua imagem corporal e a imagem do outro objeto que lhe estava inicialmente associado; por isso, justamente, a mente contemplará a existência de ambos os corpos, ainda que o segundo não esteja atualmente presente. Cristalizada no corpo humano a associação de imagens provenientes da interação passada com outros corpos, fica claro que o mecanismo de remissão permite à mente contemplar a existência de um corpo ausente a partir da contemplação de um corpo presente. Eis por que as últimas linhas da demonstração da proposição EII P18 empregam o termo “recordação” e o início do escólio apresentará a definição de memória: “não é nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano, a qual ocorre na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano”.

Lançando-se a definir a memória e a desenvolver o funcionamento do mecanismo de associação, o eixo de toda a discussão do escólio reside no conceito de concatenação. É por isso, justamente, que o movimento inicial do texto consiste em apresentar duas especificações a respeito desse conceito, o que Espinosa leva a cabo por meio de uma análise diferencial com relação a outro tipo de concatenação de ideias que tem lugar na mente humana. A primeira especificação põe em cena a contraposição entre a “concatenação de ideias que envolvem a natureza dos corpos externos e a natureza do corpo humano” e a “concatenação de ideias que explicam a natureza dessas mesmas coisas”. É preciso notar que as diferentes operações, envolver e explicar, são fundamentais para compreender como cada uma dessas concatenações de ideias se reporta aos ideados. O termo “envolver” aparece na demonstração da proposição EII P16 para caracterizar o fato de que, com base na produção de uma afecção a partir das naturezas do corpo humano e do corpo externo, a mente humana percebe essa afecção e, conseqüentemente, possui uma percepção de seu corpo e dos corpos externos. Embora não sejam expressamente evocados no escólio da proposição EII P18, os escólios de

EII P16 auxiliam a determinar o sentido da noção de envolvimento, pois se trata de notar que a percepção que a mente tem do corpo externo ocorre junto à de seu corpo e, na verdade, indica mais o estado atual do próprio corpo do que o corpo externo. Nessas condições, a concatenação de ideias caracterizada pelo “envolvimento” está a cargo da percepção meramente indicativa de um corpo externo mediado pela percepção do seu corpo e do que se passa nele. Ou, ainda, trata-se de uma associação de ideias que abarca a maneira como o corpo sentiu que um corpo externo uma vez o afetou. Se a expressão “natureza do corpo” aparece na formulação dessa concatenação, é somente para deixar claro que os corpos em contato possuem diferentes qualidades, mas não para estabelecer nenhum tipo de conhecimento adequado acerca da essência dos corpos, já que a mente percebe do corpo humano somente a imagem dele e a indicação de existência relativamente à afecção do seu próprio corpo. Ao contrário da concatenação de ideias cuja marca é a explicação, a concatenação caracterizada pelo envolvimento não concerne a uma conexão de ideias que mostra a gênese da essência de um corpo singular e que deduz as suas propriedades a partir das suas causas primeiras. Além disso, a segunda especificação se dedica ao estatuto dessas concatenações para a mente humana, pois agora se coloca em cena uma contraposição entre a “concatenação que ocorre conforme a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano” e outra que ocorre “segundo a ordem do intelecto”. Não se trata de dizer que as associações de ideias com base na associação de afecções do corpo são intrinsecamente falsas. Longe disso, está claro que elas possuem uma causa e um funcionamento precisos. O que Espinosa almeja é chamar atenção para a distinção entre uma concatenação relativa ao indivíduo e outra universal a todos os indivíduos. Se a concatenação do intelecto deduz a partir da causa primeira as ideias que estão relacionadas a uma natureza singular e deduz intelectualmente os vínculos que constituem a natureza de um objeto, a concatenação de ideias segundo a ordem de afecções limita-se a associar as imagens dos objetos relativamente àquilo que emerge dos contatos e das experiências corporais travadas com eles. No limite, a concatenação de ordem intelectual baseia-se no vínculo causal entre ideias e, por isso, o seu campo de validade estende-se para todas as mentes, ao passo que a concatenação segundo a ordem de afecções está a cargo da constituição dos corpos individuais e das particularidades das suas experiências. Fazendo saldo dessas especificações, podemos distinguir uma concatenação que ocorre com base no intelecto, que procede segundo os vínculos causais e que explica a natureza dos objetos e outra concatenação relativa às experiências corporais, que associa as imagens do corpo externo em sua mediação com o corpo humano e que envolve a indicação da existência passada dos corpos. Isso deixa claro que a memória e o

mecanismo de remissão de pensamentos passam ao largo da ordem do intelecto, apoiando-se inteiramente sobre as experiências corporais e sobre as ideias imaginativas.

É justamente em vista disso que Espinosa destaca, na sequência do escólio, uma particularidade desse mecanismo: “a mente, a partir do pensamento de uma coisa, incide de imediato no pensamento de uma outra coisa que nenhuma semelhança apresenta com a primeira”. Eis o ponto ao qual devemos estar especialmente atentos, pois a associação de objetos dessemelhantes é exatamente o que permite a Espinosa refletir sobre a constituição do signo e sobre o funcionamento básico das palavras. Com efeito, Espinosa põe em cena o caso de um romano que, a partir do pensamento da palavra *pomum*, incide no pensamento de um fruto. O exemplo foi escolhido porque não há nenhuma semelhança e nem mesmo nenhuma propriedade comum entre o som articulado e o fruto vermelho de formato arredondado. Apesar disso, é preciso notar que existe uma associação das imagens deles no corpo humano, uma vez que o corpo foi afetado simultaneamente por esses dois objetos. O corpo desempenha o papel de suporte sem o qual as associações das imagens desses objetos não teriam lugar. É nele, e somente nele, que se estabelece uma associação. Evocando o termo empregado nos parágrafos §19 e §88 do *TIE*, cumpre notar que o vínculo entre o som e o objeto é “arbitrário” porque as suas naturezas não possuem nenhuma relação de semelhança em que o conhecimento de uma remeteria necessariamente ao conhecimento da outra. Na verdade, tais objetos e as ideias deles encontram-se associados apenas sob a condição de imagens relativas ao corpo humano e de ideias imaginativas na mente. Além disso, é preciso levar em consideração o critério de repetição das afecções para compreendermos a raiz reprodutiva das palavras, pois o mesmo romano muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via o fruto. Em outros termos, o romano foi frequentemente afetado de uma vez pelo som da palavra e pela visão do fruto, de maneira a conservar a associação de imagens que, por sua vez, lhe permitirá remeter o pensamento de um ao pensamento de outro. É por isso que o reaparecimento de um objeto, como a audição da palavra *pomum*, remeterá o pensamento do romano a um objeto dessemelhante em relação à natureza do primeiro e até mesmo ausente para a experiência corporal e mental. O que se destaca nessa exposição é o fato de que a noção de associação revela-se extrínseca quanto à natureza do objeto e interna às afecções corporais e às ideias delas. Assim, a constituição e a reprodução dos signos deixam claro que eles não dependem da semelhança das coisas lembradas, mas da ordem e da frequência das afecções corporais.

À luz dessas indicações, Macherey destaca o carácter “automático” que caracteriza a associação de representações que temos das coisas como se elas fossem uma só, enquanto essas coisas são completamente diferentes e não têm nenhuma relação entre elas senão o fato de que elas uma vez afetaram o corpo ao mesmo tempo¹⁸⁸. De fato, o signo é um elemento extrínseco às naturezas dos objetos que ele correlaciona e, por isso, a conversão do som articulado em um nome só tem lugar no interior da associação de imagens e na concatenação de ideias imaginativas. Além disso, o funcionamento do signo é uma operação exterior ao intelecto e só possui sentido relativamente a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos. No entanto, são justamente tais condições que permitem entrever a eficácia no uso das palavras. Por um lado, a imaginação não espera as deduções do intelecto para compor um sistema de associações sonoras e visuais e para determinar os referentes de cada uma das designações, mas ela estabelece vínculos convencionais e o seu carácter recordativo os reproduz segundo o reaparecimento das afecções. Passando ao largo da reconstituição causal da realidade das coisas segundo a ordem do intelecto, a base imaginativa do signo lhe garante uma maleabilidade para associar objetos dessemelhantes e para realizar composições diversas, podendo até mesmo conciliar nas palavras naturezas contraditórias. Por outro lado, a raiz reprodutiva dos signos permite à mente humana ultrapassar a factualidade do espaço e do tempo, uma vez que a cristalização das associações no corpo dá condições para remeter o pensamento a objetos ou a eventos ausentes. Assim, a expressão verbal possui uma extensão mais vasta do que a limitação da experiência imediata humana, pois permite dizer o que nós não necessariamente estamos vivendo¹⁸⁹.

Um outro ponto de incidência para compreendermos o funcionamento das palavras situa-se no carácter verbal do transcendentais e dos universais. Sabemos que os transcendentais e os universais partilham exatamente o mesmo processo causal, com a diferença do grau de sobreposição de imagens corporais e de confusão nas ideias imaginativas. No caso dos transcendentais, o grau máximo de excesso de imagens produz algo de que a mente possui uma ideia muito geral, de maneira a contemplar seja o que for como uma só coisa confusa. No caso dos universais, o grau menor de excesso de imagens corporais implica que a mente retenha um conjunto de entes em relação a outros e que ainda retenha deles uma determinada

188 Cf. MACHEREY, 1997, p. 191.

189 Além disso, é de notar que, se à primeira vista a linguagem se encontra no seio da contingência ao realizar associações ao sabor da multiplicidade das afecções corporais, a raiz reprodutiva permite lhes conceder uma ordenação e uma estabilização. Como indica Homero Santiago, “dotada de gramática ou não, quer na utilização castiça, quer na cotidiana, toda língua parece possuir um elemento de estabilidade certo, que não é outro que o seu uso mesmo”. Cf. SANTIAGO, H. *Geometria do instituído: um estudo sobre a gramática hebraica espinosana*. Fortaleza: EdUECE, 2014, p. 54.

qualidade. Essa contemplação permite distinguir um tipo de ente, assim como permite reter a característica dele que mais afetou o corpo humano. Isso significa que a suposta característica comum a esse tipo de ser não é absoluta e não existe na natureza dele, mas é relativa ao corpo humano e às suas afecções. Assim, à diferença dos transcendentais que realizam um movimento completo de generalização a ponto de apagar todos os detalhes e conceber uma só marca, os universais operam uma generalização do mesmo tipo de ser e da característica dele que mais afetou o corpo humano. Ora, é justamente nesse processo de generalização que podemos reconhecer a prevalência do caráter verbal. Os transcendentais, por exemplo, não correspondem a nenhum objeto na natureza das coisas e não reenviam a nenhum significado claramente identificável, mas é possível atribuir um nome à imagem generalíssima deles e à ideia confusa disso. Nessas condições, tudo se passa como se a conversão do processo de generalização total em nome fornecesse uma certa consistência que possibilitasse ao transcendental ser discutido e que permitisse à mente apontar verbalmente para um referente confuso. De maneira análoga, o caráter verbal das noções universais se manifesta na medida em que o reconhecimento de um tipo de ser e a generalização de uma qualidade dele dá lugar à formação de definições nominais. É verdade que cada definição nominal poderá ser interpretada de maneira diferente segundo as imagens que nós associamos, como é o caso da noção geral de homem enquanto animal que ri, animal bípede, animal sem penas, animal racional etc. Mas é importante notar que as ideias imaginativas e as imagens comuns dos seres permitem reuni-los de maneira geral sob a mesma designação, tornando possível fazer referência a todos simultaneamente e discutir o que constituiria o seu traço principal. Assim, vemos que o processo de designação está a cargo dos modos de pensar imaginativos provenientes dos diferentes graus de generalização das afecções dos corpos singulares.

Em vista disso, justamente, podemos assinalar outra caracterização da eficácia das palavras. Embora os transcendentais e os universais não existam na natureza das coisas e indiquem modos de pensar da mente humana, a atribuição de nomes ao processo de generalização permite dar unidade à multiplicidade imaginativa proveniente das afecções corporais e estabilizar a variação de qualidades oriundas dessas afecções. As palavras atuam exatamente onde a imaginação alcança o seu limite de nitidez e, por isso, elas designam a sobreposição de imagens e as ideias gerais. É certo que as palavras não abarcam todos os singulares e não contêm todas as características deles, mas importa notar que elas contornam os limites da imaginação e oferecem um sustentáculo para, com base nos nomes, designar as coisas. Assim, em vez de deixar a mente humana perder-se na profusão de imagens resultantes da infinidade de afecções corporais, as palavras operam uma unificação de todos

os seres, como é o caso do termo *ser*, e estabilizam a variação de qualidades de um ente de acordo com uma identidade de um traço característico, como se nota pela definição nominal de homem¹⁹⁰.

Se, por um lado, as denominações não exprimem a realidade intrínseca dos objetos e não se fundam em propriedades comuns, por outro, é preciso reconhecer que os nomes são providos de positividade, uma vez que eles manifestam a forma que a realidade pode tomar para a mente humana segundo a memória e a imaginação¹⁹¹. O funcionamento das palavras é necessário enquanto a mente percebe a realidade pela qual ela é confrontada, estabelecendo associações entre objetos dessemelhantes, resumindo os principais aspectos de uma categoria de entes e identificando o que lhe parece pertencer à estrutura essencial dos entes. É justamente por isso que as palavras não possuem uma relação de compromisso com a realidade das coisas, pois elas não expressam o mundo tal como ele é e sim tal como nos é apresentado imaginativamente. Isso nos permite dizer que as palavras não são em si mesmas verdadeiras nem falsas, já que elas decorrem necessariamente das naturezas do corpo e da mente e obedecem ao funcionamento espontâneo e automático deles na relação imediata com as coisas ao redor. Por isso, qualquer avaliação gnosiológica sobre o conhecimento proveniente das palavras deve pressupor o ponto de vista da adequação e do verdadeiro. É a ordem do intelecto que se aplica às palavras e lhes impõe os critérios do verdadeiro e da adequação para determinar o estatuto de conhecimento que delas pode emergir. Se adotarmos esse ponto de vista, a reflexão sobre as palavras ganha outros contornos na medida em que se observa a possibilidade de extrair delas um veículo para o verdadeiro ou o falso. Por um lado, apesar do caráter arbitrário das palavras, é possível extrair delas as fontes que podem ser úteis para a atividade do intelecto na produção de ideias verdadeiras. É dessa maneira que, exercendo uma ação sobre as palavras, o intelecto manifesta a sua atividade ao conhecer como elas são constituídas e qual é o funcionamento delas, o que lhe permite fazer das palavras um instrumento das ideias adequadas e verdadeiras. Como explica Hervet, “quanto mais a atividade imaginativa é ampla e rica, mais o entendimento é capaz de ter ideias adequadas, e essa relação é estabelecida em parte pela linguagem, pois é nela e com ela que se formam as

190 O comentário de Hervet auxilia a compreensão sobre o caráter modelar da definição nominal: “[...] em lugar de ser uma nova confusão geral confusa, trata-se de um modelo normativo que unifica os indivíduos singulares através da difusão de uma identidade de estrutura. O termo ‘homem’ reenvia a uma similitude de composição de partes [...]”. Cf. HERVET, 2012, p. 183.

191 Dedicando-se à tese de que bom e mau não manifestam nada de positivo nas coisas, Jaquet nota que, se por um lado essas denominações não exprimem nenhuma realidade intrínseca e não se fundam nem sobre a essência nem sobre a propriedade das coisas, por outro lado essa constatação não implica que esses termos sejam desprovidos de toda positividade, como testemunhará o prefácio da *Ética IV*. Cf. JAQUET, 2005, p. 80.

demonstrações e as ideias gerais que são úteis ao trabalho do entendimento”¹⁹². Por outro lado, se não há dúvida de que os signos fornecem uma indicação da existência passada dos corpos associadas e da presença da imagem corporal deles, nem por isso elas nos garantem a chave da inteligibilidade dos objetos. Assim, todo o problema cognitivo ligado às palavras encontra-se na falta de conhecimento a respeito da maneira como elas são produzidas e sobre o funcionamento delas. Quando aos olhos do intelecto a mente humana não é suficientemente potente e está privada de ideias verdadeiras, ela permanece no nível da contemplação das coisas segundo o que oferecem as afecções do seu corpo. Sem conhecer a constituição e o funcionamento das palavras, a mente humana não percebe que ela própria instaura a conexão de significação entre os objetos, que os signos reproduzem essa conexão segundo o mecanismo de remissão e que as palavras são usadas para ilustrar ideias gerais a respeito dos seres e das qualidades das coisas que não existem enquanto tais. No fundo, o uso que fazemos das palavras, acompanhado da ignorância acerca do funcionamento delas, abre a possibilidade de hipostasiar os modos pelos quais imaginamos¹⁹³.

Dessa perspectiva, cumpre notar que as palavras se tornam vítimas do seu próprio sucesso. Se uma das provas da eficácia das palavras encontrava-se na possibilidade de efetuar associações entre objetos dessemelhantes e ultrapassar a experiência imediata ao evocar a existência de um objeto ausente através de outro presente, vemos agora que esse funcionamento relativo à mente e ao corpo humanos corre o risco de ser tomado como expressão da natureza das coisas. Privada de um conhecimento verdadeiro sobre as palavras, a mente humana acredita que a associação representada pelo signo diz respeito a uma propriedade da natureza das coisas designadas. É por isso que, se as palavras na imaginação operam inicialmente com o estabelecimento de vínculos extrínsecos, vemos que elas terminam por fixá-los nas próprias coisas. Aqui, a ordem do intelecto, que busca compreender pelas leis da causalidade, escapa inteiramente à mente humana; e essa ausência implica que a mente se entregue cegamente ao conhecimento de tudo quanto as denominações a determinam

192 HERVET, 2012, p. 124.

193 Seguimos a linha interpretativa de Hervet, segundo a qual as palavras pertencem ao funcionamento corrente, espontâneo, do corpo e não são nem verdadeiras nem falsas. Não é nela mesma que a linguagem é fonte de erro e de inadequação, mas o é para o entendimento enquanto ele se impõe entre a ideia verdadeira e a imagem da coisa. Quando o entendimento não é suficientemente potente e está privado da ideia verdadeira, o único capaz de enfraquecer a força da imagem, nós restamos ao nível da imaginação que se confunde, então, com a afirmação de existência da coisa imaginada. Cf. HERVET, 2012, p. 123. Essa leitura ecoa ainda a análise de Gueroult a respeito da associação de ideias: “considerada em si, a associação de ideias, não mais do que as imaginações separadas, não tem nada de falso, pois ela reproduz fielmente, no registro perceptivo, a sequência de afecções do corpo. Ele é, portanto, uma lei da natureza humana, imprescindível como qualquer outra lei da Natureza, como, por exemplo, a lei do choque dos corpos no universo material. É a mente [l’âme] que está no erro quando, pela falta de juntá-la a uma ideia adequada, ela considera perceber por suas imagens o encadeamento das coisas tais como elas são em si mesmas”. Cf. GUEROULT, 1974, pp. 234-5.

a contemplar. Assim, como o funcionamento das palavras passa ao largo do intelecto, a sua operação coloca-se sem ressalvas na mente humana e a torna suscetível de crer que as palavras são portadoras das propriedades essenciais das coisas¹⁹⁴.

Se a outra eficácia do signo consistia em conjurar a dispersão de imagens provenientes da multiplicidade de afecções corporais, essa função estabilizadora revela-se agora uma fonte de risco para a mente humana desprovida de ideias adequadas, já que ela poderá extrair das palavras um suposto conhecimento sobre a natureza dos seres¹⁹⁵. Isso significa que, ignorante quanto ao funcionamento das palavras, a mente humana acreditará por meio delas na existência efetiva dos transcendentais e dos universais abstratos. No caso das ideias confusas em grau máximo, a denominação leva a crer que ela expressa a realidade primordial de todos os seres. No caso dos universais, a definição nominal construída com base na generalização de características de um tipo de ente conduz a mente humana a crer em propriedades gerais dele, postulando até mesmo uma natureza modelar. Assim, estando privada de um conhecimento adequado sobre as palavras, a mente humana considera como seres reais os termos que decorrem da sua própria maneira de imaginar. É dessa maneira que ela toma ideias gerais pelas coisas que elas designam e faz das palavras uma fonte de conhecimento da realidade, enquanto toda designação repousa sobre um uso relativo às imagens corporais.

De maneira geral, podemos dizer que um aspecto do engano ligado às palavras consiste em considerar que as designações dos nossos modos de pensar correspondem às próprias coisas. As palavras ilustram bem as ideias imaginativas e as imagens corporais segundo a ordem de afecções, motivo pelo qual eles possuem um estatuto de mediadores para

194 Outro indício dessa operação pode ser extraído da *Carta 17*, endereçada a Pieter Balling. Ao tratar do presságio, Espinosa remete a questão à imaginação e distingue dois aspectos relacionados aos seus efeitos: por um lado, uma atividade imaginativa cujos efeitos nascem da constituição do corpo, como a febre pode dar lugar a um delírio; por outro, uma atividade imaginativa cujos efeitos nascem da constituição da alma, quando ela segue em tudo os rastros do entendimento, encadeia e ordena suas imagens, como o entendimento de suas demonstrações. Os gemidos que Balling, entre sonho e vigília, teria ouvido e que teriam dado ocasião àquilo que foi por ele qualificado como presságio são, para Espinosa, efeitos de uma imaginação liberta, dando-se livre curso. Cf. ESPINOSA, *Ep. 17*, 2014, p. 100, G., IV, pp. 76-78. Ora, não é imediatamente clara a compreensão da distinção entre os efeitos da imaginação, nem a relação do segundo tipo com as demonstrações do intelecto e tampouco o estatuto de uma imaginação liberta na qualificação do presságio. Aliás, tais questões fizeram ruído entre os comentadores, como atestam os trabalhos de Gueroult (1974, pp. 572-577) e de Hervet (2012, pp. 174-175). Mas cumpre destacar que o tratamento da questão do presságio permite vislumbrar um papel da operação da imaginação que passa ao largo do intelecto, uma vez que ela encadeia e ordena imagens implicando nisso ideias imaginativas da realidade. Nesse encadeamento, a imaginação se aparenta com a atividade do intelecto em suas demonstrações, ainda que a operação dela não possa ser colocada no plano da concatenação de conceitos. Assim, podemos notar que a imaginação envolve uma ligação entre as imagens segundo as suas próprias exigências.

195 “A imaginação, efeito das afecções corpóreas, move-se numa região de signos indicativos que assinalam a situação presente de nosso corpo, mas que são tomados como expressão da natureza íntima das coisas, sem relação conosco [...]. No entanto, o signo surgira exatamente com a função de conjurar a dispersão espacial das coisas e a fragmentação temporal dos acontecimentos [...]”. Cf. CHAUI, 1981, p. 84.

o indivíduo em relação à realidade que o cerca. Mas o que constitui o maior perigo para o conhecimento é a reprodução irrefletida das palavras, pois isso conduz a mente humana a converter o estatuto mediador delas em realidade imediata e a conferir uma forma de existência àquilo que não possui nenhum fundamento ontológico¹⁹⁶. É dessa maneira que o conhecimento extraído do uso irrefletido das palavras encontra-se justamente no centro do engano, uma vez que tal uso estende a validade relativa dos nomes para o campo da natureza das coisas. Sem distinguir como opera um signo e o que pertence à realidade, a mente humana fia-se no conhecimento proveniente das palavras e crê que as associações arbitrárias são vínculos reais entre os objetos ou, ainda, crê que as ideias gerais consistem em qualidades universais das coisas. Assim, estando privada de um conhecimento sobre o funcionamento das denominações, a mente humana está sob risco de dar livre curso à imaginação.

II. A cautela com relação às palavras no *Tratado da Emenda do Intelecto*

Quando no parágrafo §88 do *TIE* Espinosa aborda expressamente o tema das palavras, ele realiza uma exposição cujas declarações ecoam em grande medida àquelas da *Ética*. Ao considerar as palavras como parte da imaginação, Espinosa indica que elas se originam de sensações fortuitas provenientes dos movimentos recebidos pelo corpo e da determinação externa sofrida pela mente para produzir ideias¹⁹⁷. Conquanto o *TIE* não dedique suas linhas ao conceito de corpo, e embora o conceito de imaginação seja mais tímido em comparação àquela da *Ética*, Espinosa ainda assim aponta para o fato de que as palavras não se fundam na potência do intelecto, mas se apoiam na percepção dos movimentos recebidos do exterior. Além disso, com base nas disposições corporais, Espinosa indica que as palavras se compõem na memória: dá-se não apenas a sensação dos movimentos recebidos pelo corpo, mas também o pensamento da duração disso. As palavras estão, portanto, gravadas em cada indivíduo e carregam as indicações de suas sensações passadas. É preciso notar ainda que a composição das palavras na memória caracteriza-se por ocorrer de maneira vagante, pois ela não segue a

196 As consequências disso podem ser medidas pela análise que Hervet faz da crítica de Espinosa aos filósofos verbalistas nos *CM*: “os *CM* insistem antes de tudo sobre a sua utilidade no seio de um método de pesquisa e aprendizagem. À condição, entretanto, de admitir que as palavras da metafísica não reenviam a coisas, que elas não têm nenhuma realidade, que elas não nos dizem nada sobre o mundo, mas nos ensinam sobre a forma que essa realidade pode tomar na memória e na imaginação. A metafísica deve admitir que o que ela considera como seres são apenas termos que armam o pensamento e participam do funcionamento do espírito em seu esforço de conhecimento. Uma parte considerável do discurso da filosofia e da lógica passa do estatuto de conteúdo, objeto da pesquisa ontológica, àquela da forma, ou do ‘modo de pensar’. Bem reter, ordenar, isso não é ainda conhecer [...]. A noção de ‘ser de razão’ é a consequência de um defeito do raciocínio cuja origem é verbal: em lugar de partir das próprias coisas, nós nos fundamos sobre os nomes que lhe foram atribuídos por convenção, por razões de utilidade e comodidade. É tomando os nomes pelas coisas que os filósofos verbalistas vieram a chamá-los ‘ser de razão’, isto é, a conferir uma forma de existência àquilo que não possui nenhum teor ontológico [...]”. Cf. HERVET, 2012, p. 153.

197 Cf. *TIE*, §84, G., II, p. 32.

ordem intelectual. Se o termo vagante denota uma errância, podemos dizer que a composição das palavras na memória segue a espontaneidade de sensações gravadas. É por isso que, na sequência, Espinosa declara que elas são constituídas arbitrariamente conforme a compreensão do vulgo. Por um lado, a composição das palavras não segue necessariamente a concatenação de ideias que dá a conhecer a essência íntima de um objeto, mas está a cargo da concatenação de ideias que ocorrem conforme o encontro fortuito das coisas. Por outro, tal composição diz respeito a tudo aquilo que percebemos por meio dos sentidos e que são repetidamente experimentadas pelo indivíduo, oferecendo sempre as mesmas representações superficiais acerca das coisas. Nessas condições, Espinosa instala uma clivagem entre a imaginação e o intelecto quanto às palavras, pois estas se definem como signos das coisas na medida em que encontram na imaginação a base para a sua constituição e para o seu funcionamento. É justamente a partir disso que, tal como a *Ética II*, o *TIE* inicia no parágrafo §89 uma reflexão sobre o engano decorrente das palavras.

Contudo, não se pode deixar de notar que a exposição sobre as palavras no *TIE* integra-se a uma discussão mais ampla que comporta uma diferença de perspectiva com relação àquela desenvolvida na *Ética II*. Logo após traçar a linha que distingue as ideias verdadeiras e as fictícias, falsas e duvidosas, Espinosa apresenta algumas conclusões oferecidas sob a condição de reflexões acerca da memória e do esquecimento, bem como sobre as relações entre intelecto e imaginação. O parágrafo §86 chega até mesmo a enumerar relações que o intelecto (este sempre guiado por ideias verdadeiras) e a imaginação estabelecem entre si: “nem tampouco nos admiraremos por inteligirmos algumas coisas que de nenhum modo caem sob a imaginação – [ao passo que] outras estão na imaginação e se opõem inteiramente ao intelecto, e outras, por fim, convêm com o intelecto – [...]”. O que Espinosa almeja é alertar para as consequências provenientes da indistinção entre intelecto e imaginação, pois tal indistinção é acompanhada pelo inconveniente de impedir que o intelecto reflita sobre si mesmo e de conduzir a mente humana a erros. É nesse contexto que se efetua a apresentação do tema das palavras e a reflexão sobre o risco de erro presente nelas. À diferença da *Ética II*, encontramos aqui uma outra perspectiva para refletir sobre o fato de que as palavras são causa de erro na medida em que o que está em discussão não é somente o desenvolvimento imaginativo alheio às concepções intelectuais, mas também – e principalmente – as múltiplas formas que a relação entre essas instâncias podem tomar, inclusive a ponto de a imaginação se opor ao intelecto. Em vista disso, convém aprofundar a perspectiva apresentada no *TIE* e, de maneira complementar àquela da *Ética*, analisar as

relações entre imaginação e intelecto, elucidando em que medida as palavras podem ser causa da falsidade.

O parágrafo §89 se dedica justamente à discussão sobre a diferença entre intelecto e imaginação pela ótica da imposição de nomes negativos. Com efeito, Espinosa indica que há algumas coisas concebidas pela imaginação, mas que não são concebidas da mesma forma pelo intelecto, havendo uma diferença de versões para a mesma coisa sob dois olhares diferentes. Assim, um objeto concebido afirmativamente pelo intelecto é concebido negativamente pela imaginação, como é o caso do termo *infinito*. Para o intelecto, há uma natureza que é em si mesma pura positividade e da qual não pode haver negação, tendo por isso uma expressão positiva. Para a imaginação, concebe-se apenas o infinito de maneira contrária e negativa, isto é, enquanto a negação do finito. A imaginação constrói uma concepção sobre o infinito com base na atribuição de um prefixo negativo à designação da finitude, que a seus olhos possui uma imagem claramente identificável e, por isso, é expressa afirmativamente. Por outro lado, o texto do *TIE* insere uma alternância nessa relação por meio do operador “vice-versa”, apontando para o fato de que um objeto desprovido de realidade para o intelecto pode, entretanto, ser concebido afirmativamente pela imaginação. Talvez não seja fora de propósito considerar que se trata de uma positividade imaginativa daquilo que não possui sustentação ontológica, como já indicava o primeiro capítulo da primeira parte dos *CM*. A exemplo disso podemos recorrer ao termo privação, o qual não possui sustentação ontológica e que, aos olhos do intelecto, não passa daquilo que não pertence a uma natureza singular, mas que para a imaginação pode ser ilustrado positivamente e caracterizar a falta de uma qualidade que supostamente deveria pertencer a uma natureza singular. Assim, vemos que, se há algumas coisas que a imaginação concebe positivamente, mas que não têm nenhuma realidade para o intelecto, há também algumas coisas que possuem realidade para o intelecto e que, para a imaginação, são concebidas negativamente. Já se pode notar que uma mesma denominação poderá ter sentidos diferentes e até referências completamente opostas, deixando claro que a convergência verbal não constitui um critério para assegurar o conhecimento das coisas¹⁹⁸.

A explicação desse fenômeno, segundo Espinosa, reside na facilidade de imaginarmos as coisas devido às sensações do corpo recebidas pelos movimentos provenientes do exterior.

198 Para compreender essa divergência de polos imaginativos e intelectuais da nomeação, podemos recorrer ao parágrafo §96 do *TIE*, G., II, p. 35. No segundo requisito das definições de coisas incriadas, Espinosa distingue a afirmação intelectual e a afirmação verbal. Com efeito, as definições referem-se às intelectivas, isto é, àquelas que fazem com que a coisa seja inteligida afirmativamente. Por outro lado, Espinosa menciona a “penúria das palavras”, buscando com isso significar o fato de que a atribuição de nomes não necessariamente segue as afirmações do intelecto.

Dito de outra forma, o critério da facilidade repousa sobre as experiências corporais que fornecem imagens das coisas. Se considerarmos novamente a noção de infinito, veremos que não há nenhuma imagem disso, mas há a imagem do que é finito e limitado, motivo pelo qual a imaginação confere positividade ao finito e chega ao infinito por meio de uma designação negativa do finito. Há, portanto, uma primazia das afecções corporais que preside a formação das palavras e que preenche o estofo de significação das palavras com as suas imagens. É por esse motivo, justamente, que podemos notar com Hervet que “através da linguagem se desvela a supremacia e a potência do corpo na ordem da vida comum, que é o dado e o meio pelo qual o pensamento evolui”¹⁹⁹. De fato, essa lógica imaginativa e verbal é aquela construída segundo a aleatoriedade das sensações e dos movimentos corporais, pautada na imagem das coisas e unificada segundo uma visão comum conforme experiências corriqueiras.

Em vista disso, Espinosa especifica o risco de engano a que as palavras podem conduzir, uma vez que existe uma defasagem entre o que as palavras apresentam e o que concerne à natureza das coisas. A privação de conhecimento adequado a respeito dessa distinção não permite à mente humana conhecer o processo de denominação das coisas e as versões que elas podem assumir segundo diferentes instâncias. Mas não só isso, pois é preciso considerar ainda que essa privação de conhecimento não impede a mente humana de extrair um pretense conhecimento das palavras e de crer no caráter real do que as imaginações designam. Sem sustentar, por exemplo, um conhecimento verdadeiro da natureza do infinito e nem mesmo do processo de designação, a mente humana corre o risco de estender a designação negativa do infinito para o campo do conhecimento de sua natureza positiva. Assim, a mente estima que as coisas são tal como ela as designa por sua imaginação e pelas afecções corporais. Resulta disso que a mente submete a realidade das coisas às maneiras de imaginá-las e impede assim o intelecto de refletir sobre si mesmo. É por isso que, aos olhos Espinosa, as palavras podem ser causa de muitos erros, a não ser que com grande trabalho nos acautelemos delas.

A advertência para acautelar-se do erro proveniente das palavras se coloca igualmente na reflexão sobre o terceiro modo de percepção. No parágrafo §19 do *TIE*, Espinosa considera que o terceiro modo de percepção alcança um conhecimento da essência de algo enquanto uma conclusão obtida a partir de outra coisa, mas não adequadamente. Chama atenção que, assim como o primeiro modo, o seu procedimento se dá “a partir de” (*ex*), indicando que

199 HERVET, 2012, p. 94

percebemos algo com base em outra coisa diferente dele próprio. Mas, ao contrário do primeiro modo, esse procedimento caracteriza-se por obter uma “conclusão” na qual percebe a “essência de algo”. Assim, vemos que o terceiro modo se aproxima do primeiro por adotar um procedimento “a partir de” e, no mesmo passo, se diferencia dele pelo movimento conclusivo que alcança uma essência. Além disso, é interessante notar que o quarto modo também alcança uma percepção de essência, mas não da mesma maneira que o terceiro modo de percepção, já que ela não será obtida “a partir de” (*ex*) e sim “por ela” (*per*). No fundo, enquanto no terceiro a essência é conhecida por conclusão a partir de outra coisa, no quarto modo a essência da coisa é conhecida por ela própria ou através de sua “causa próxima”²⁰⁰. Com efeito, Espinosa esclarece que o procedimento do terceiro modo pode tomar a forma de uma inferência causal a partir dos efeitos ou uma dedução a partir de propriedades gerais: trata-se de realizar uma inferência que faz remontar do efeito à causa ou, então, de efetuar uma conclusão com base em uma propriedade geral, para deduzir, como um silogismo, uma qualidade presente nas coisas. O que se destaca nessa descrição é a obtenção da percepção por meio de um procedimento cujo ponto de partida é um movimento que se inicia de algo diferente dela para nela chegar. É por isso que, ao avesso do quarto modo que permite perceber uma essência por ela mesma, conhecendo as conexões internas que perfazem intrinsecamente a sua realidade, o procedimento peculiar ao terceiro modo restringe-se a realizar indiretamente um apontamento sobre uma essência. Isso dá mostras de que o aspecto “não adequado” do terceiro modo de percepção concerne ao seu procedimento que, embora permita chegar a uma conclusão certa, não oferece a compreensão da coisa nela mesma. Essa impressão é tanto mais reforçada quando se observa que a nota f declara que somente entendemos da causa o que conhecemos em seu efeito. Como o conhecimento da causa é obtido não por ela própria e sim a partir do efeito dela, fica claro que a restrição do estatuto de conhecimento da causa está a cargo daquilo que o conhecimento do efeito permite revelar a seu respeito. Por esse motivo, Espinosa mostra que tal conhecimento é explicado em termos gerais ou em termos negativos: não percebendo a causa nela mesma, mas apenas a vislumbrando na medida em que o efeito a indica, o conhecimento dela se expressa ao nível de uma constatação (“dá-se algo”); ou, ainda, o estatuto de conhecimento da causa se expressa pela constatação daquilo que ela não é (“portanto, não é isto ou aquilo”). É também pelo fato de conhecer uma causa a partir de um efeito que o estatuto de conhecimento conterà somente o que o efeito lhe permitiu atribuir: Espinosa não nega que essa qualidade seja claramente

200 Não se pode deixar de notar que Espinosa não define aqui a noção de essência nem de causalidade.

concebida, mas ele alerta para o fato de que a atribuição não faz conhecer a essência, o conteúdo mais íntimo da causa, mas somente uma “propriedade” ou qualidade que já constava no efeito. Em vista disso, tudo leva a crer que, embora esse procedimento seja conclusivo e possibilite alguma clareza na constatação do seu objeto, ele não permite esclarecer um conteúdo essencial e não explica mais do que já se poderia constatar no efeito. Eis, então, a peculiaridade do terceiro modo de percepção: realizar um movimento cognitivo que parte de um dado e conclui com certeza um outro dado correlato, mas que não explica ainda o conteúdo essencial disso.

Para tornar claro o procedimento do terceiro modo de percepção, é indispensável notar o exemplo da sensação e da união de corpo e mente. Se reconstruirmos linearmente a reflexão, trata-se de se dar conta inicialmente de que sentimos o nosso corpo e nenhum outro. A partir dessa constatação, podemos extrair a conclusão de que a alma está unida ao corpo e que esta união é a causa da sensação. É importante destacar o movimento lógico que, com base na percepção de algo, aponta para uma causa disso. A percepção da sensação exige, num movimento de remissão causal, que se conclua a percepção da união. Nesse quadro, cumpre notar que a mente possui uma clareza da premissa, do movimento realizado e da conclusão, isto é, a clareza se coloca tanto sobre a sensação quanto sobre a relação causal, bem como sobre a união da mente e do corpo. Contudo, Espinosa impõe uma restrição quanto ao estatuto de conhecimento da causa, uma vez que, a partir somente desse procedimento, não conhecemos o que seja a união nem a sensação. Ora, a nota g se faz aqui sentir, advertindo que conhecemos da causa somente o que consideramos no efeito. Na medida em que chegamos a tal união como resultado da sensação que aponta para ela, o conhecimento que dela temos reduz-se apenas a este apontamento. Se há o conhecimento de que existe uma causa que é a união e que essa causa determina a sensação, resta indeterminado qual é a natureza dessa união, por que ela ocorre e como ela produz a sensação. Particularizando a discussão da nota anterior, talvez não seja fora de propósito considerar que se dá apenas um conhecimento geral a respeito da causa: “dá-se alguma união”. Assim, não conhecemos a união nela mesma [*absolute*], mas apenas enquanto uma conclusão obtida a partir do fato de que sinto o meu corpo e nenhum outro. A conclusão que, em sua generalidade, resulta desse procedimento não pode dar conta da essência verdadeira da coisa percebida.

É por isso que a sequência do texto alertará para o fato de que, embora o movimento lógico proceda corretamente e permita alcançar claramente uma conclusão, ela não está “suficientemente protegida a não ser para os maximamente cautelosos”. A nota h se concentra

justamente sobre o perigo envolvido no terceiro modo de percepção. Um primeiro ponto de incidência para compreendermos a circunstância que caracteriza esse risco está na relação entre conceber “abstratamente” e “não pela verdadeira essência”²⁰¹. Aprofundando a caracterização da não-adequação do terceiro modo de percepção, vemos que o movimento de conclusão não alcança um conhecimento do que seja a coisa nela mesma, das determinações internas que constituem a sua realidade e dão conta da inteligibilidade do seu ser. Como explica Hervet, “aquele que concebe as coisas abstratamente não as concebe por uma essência verdadeira, em outras palavras, não concebe pela coisa singular, enquanto ela coincide com sua essência”²⁰². É por isso que, ao concebermos as coisas de forma abstrata, não conceberemos senão “alguma coisa”, em termos generalíssimos, ou “não é isto ou aquilo”, em termos negativos. Nesse quadro, o termo *abstratamente*, aqui utilizado para caracterizar a maneira como as coisas são concebidas, passa a significar mais profundamente a indeterminação do conhecimento da essência íntima da coisa²⁰³. Esse é o motivo pelo qual Espinosa declara que a forma abstrata de conceber não está suficientemente protegida, uma vez que ela deixa a porta aberta para a entrada da imaginação. Toda a questão está em se dar conta de que, embora a mente chegue a uma clareza ao efetuar o movimento conclusivo, a sua forma de conceber as coisas de maneira separada, em termos gerais, negativos, sem determinar o modo próprio de ser delas, não exclui a presença da imaginação.

Com vistas a esclarecer os riscos ligados à imaginação, é preciso notar que a chave do problema se situa justamente no uso das palavras. Com efeito, Espinosa distingue inicialmente as imposições de nomes em dois quadros: aquelas coisas que os homens concebem abstrata, separada e confusamente e outras que lhes são familiares. Por um lado,

201 Lívio Teixeira considera que abstrair possui um sentido forte, significando separar o pensamento concreto, pensar puras ideias, em vez de pensar ideias do real, do dado, o que não pode ser feito sem que pensemos o Todo. Essa interpretação baseia-se na finalidade do *TIE*, saber, o conhecimento da união da alma com a Natureza inteira. A exigência que se coloca, segundo Teixeira, é o fato de que “não é possível nenhum conhecimento parcial do universo, da natureza. Nada conhecemos – a não ser inadequadamente – se não conhecermos o todo. A parte há de explicar-se pelo todo, há de ser deduzida rigorosamente do todo por meio de ideias claras e distintas. Toda dedução, ainda que lógica, que se fizer a partir de elementos destacados do todo e não justificada pelo rigoroso relacionamento com o todo é inadequada. Isso é justamente o que se denomina uma abstração”. Nesse quadro, o terceiro modo de percepção recebe tal alcunha na medida em que ele apenas lida com “conclusões parciais, legítimas de determinado ponto de partida, mas estes mesmos pontos de partida não sendo justificados por nenhuma ideia que as ligue por sua vez a um todo justificado”. Cf. TEXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora Unesp, 2001, pp. 36-38.

202 HERVET, 2012, p. 99.

203 Ao considerar a abstração como uma forma de indeterminação do conhecimento, seguimos a leitura de Bernard Rousset segundo a qual a conclusão do terceiro modo de percepção leva a uma generalidade vazia. Como o entendimento não carrega ou não traz a determinação do conteúdo dessa conclusão, ele se arrisca a dar livre curso à imaginação, o que se realiza particularmente pelo uso das palavras. Cf. ROUSSET, B. *Commentaire au Traité de la Réforme de l'Entendement*. In: SPINOZA. *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Introduction, texte, traduction et commentaire. Paris: Vrin, 1992, p. 193.

embora o movimento de conclusão seja caracterizado pela abstração, a nota h indica que ainda assim é possível nomeá-lo em alguma medida. Isso mostra que a concepção abstrata não dispensa o mecanismo de denominação. Ao contrário, atribui-se um nome àquilo cujo conhecimento foi obtido a partir de outra coisa e cujo conhecimento da essência resta indeterminado. Por outro lado, Espinosa indica que os mesmos nomes já eram utilizados para significar coisas mais familiares. Isso revela haver uma precedência em relação ao uso de um nome, o qual está originalmente referido a outros objetos. Para esclarecer a noção de familiaridade, convém recordar que os signos são arbitrários e formados conforme a disposição do vulgo. Se a *Ética* descrevia o papel da memória e da repetição na constituição e no uso das palavras, vemos que os mesmos elementos se fazem sentir do *TIE*, pois os signos não fornecem um conhecimento verdadeiro da essência da coisa, mas apenas dizem respeito a associações relativas à maneira como o corpo humano recebeu repetidas vezes os movimentos dos corpos exteriores. Assim, a familiaridade indica que os nomes são inicialmente atribuídos às coisas que estão presentes na experiência imediata do corpo humano, sendo por ele associadas e sendo nele fixadas²⁰⁴. Reunindo esses dois quadros, o que se delineia é uma tensão devido à imposição dos mesmos nomes a coisas concebidas diferentemente: se os nomes designam a conclusão resultante de um procedimento cognitivo inferencial, os mesmos nomes já se encontravam na mente referidos a objetos cuja percepção foi obtida pela repetição da experiência corporal. É justamente nessa convergência verbal que reside o ponto ao qual devemos estar especialmente atentos, pois ela torna possível a introdução sub-reptícia das noções imaginativas em outras concebidas abstratamente. Podemos dizer que, ao concluirmos um termo geral a que damos um nome, imediatamente aparece na mente – pela nomeação já existente e cristalizada na memória – o significado imaginativo que já tínhamos a respeito do mesmo nome, e assim nos tornamos suscetíveis a considerar que o conteúdo daquela conclusão é exatamente o mesmo que a palavra existente em nossa memória nos fazia imaginar. Nessas condições, o fato de haver o mesmo nome para coisas concebidas diferentemente e até contrariamente faz com que o uso imaginativo das palavras se estenda para o uso delas no movimento conclusivo. Por isso, a imaginação se imiscui no terceiro modo de percepção em função da utilização das palavras, viabilizando assim o inconveniente de apoiar a concepção abstrata sobre as percepções das coisas provenientes da experiência imediata e já presentes em nós. Guiando-se pelos nomes, a mente humana não distingue a

204 “É nesse lugar-comum que as palavras são constituídas e que seu sentido é perpetuado, em função de exigências materiais que não têm nada a ver com as conclusões às quais chega o espírito que raciocina e que deduz conforme o segundo gênero de conhecimento”. Cf. HERVET, 2012, p. 102.

fonte das suas percepções, mas efetua uma mistura delas a ponto de deslocar o significado imaginativo das palavras para aquelas coisas concebidas abstratamente²⁰⁵.

No fundo, é preciso notar que, se a nomeação oferece condições para a introdução da imaginação nas concepções abstratas, é porque o conhecimento do conteúdo essencial resta indeterminado na conclusão obtida pelo procedimento que caracteriza o terceiro modo de percepção. Não conhecendo o objeto em sua realidade nem em suas determinações próprias, a mente humana permanece na ignorância a respeito da essência dele e, por isso, ela não possui critérios para impedir que, pela convergência verbal, as concepções imaginativas venham determinar a concepção abstrata. Ao contrário, a ignorância da mente permite que a convergência verbal constitua um canal para favorecer pouco a pouco a aplicação de imagens das coisas no seio de um movimento inferencial²⁰⁶. Assim, podemos dizer que, embora a conclusão seja clara em seus apontamentos gerais ou negativos sobre algo, a indeterminação do conhecimento do conteúdo essencial dá margem ao curso da imaginação para preencher imaginativamente essa forma de conceber as coisas de maneira separada e em termos gerais. Nessas condições, em vez de observarmos a imagem ser conduzida pelo intelecto, vemos a imaginação fazer as vezes de determinação intelectual e condicionar o conhecimento da essência íntima de algo a uma imagem relativa ao corpo humano. É justamente isso que faz das palavras uma fonte de engano no terceiro modo de percepção, pois elas subordinam a percepção do objeto concluído aos modos de imaginar. Por isso, a oposição entre intelecto e imaginação que vimos ser descrita nos parágrafos §§88-89 se manifesta aqui sob a forma da ingerência imaginativa no movimento conclusivo, resultando na distorção do conhecimento

205 É proveitoso situar o esclarecimento trazido por Cristiano Rezende a respeito desse processo: “Espinosa afirma explicitamente que, sendo abstrato esse modo de perceber, a imaginação – que supostamente estaria estancada nos dois primeiros modos – imediatamente (*statim*) entra a confundir as coisas; confusão que se consubstancia na imposição de nomes a isso que não passa de um *aliquid* inferido como suporte posto sob a propriedade ou na origem do efeito constatado”. REZENDE, C. *Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. V. 14, n. 1, série 3, 2004, p. 87.

206 A relação entre erro, linguagem e imaginação encontra ainda outras ressonâncias no *TIE*. Como explica Hervet, “a nota z acrescentada ao parágrafo §58 (G., II, p. 22) faz eco àquela do parágrafo §21 (G., II, p. 11), tomando o exemplo do nome ‘alma’ para descrever o funcionamento da ficção e os riscos que ela comporta para o conhecimento. Eis aqui o nome ‘alma’ que serve de exemplo para ilustrar os perigos da linguagem no conhecimento filosófico: a confusão entre o nome ‘alma’ e o conceito filosófico de alma, entre a imaginação, palavra, a abstração de um lado, e o entendimento, a essência verdadeira de outro, está na origem do erro memorável de certos estoicos que concebiam a alma como corpos sutis e indivisíveis”. Cf. HERVET, 2012, p. 107. Além disso, na altura do parágrafo §74 do *TIE* (G., II, p. 28), Espinosa tematiza um ponto que é causa de grandes erros: quando a coisa é concebida pelo intelecto e pela imaginação, não realizando nenhuma distinção entre eles. Exemplo disso é a formação da concepção de que a mente é um corpo sutil. Com efeito, os homens ouvem o nome alma e também que é imortal, o que é imaginado confusamente; simultaneamente eles concebem corpos sutis; imaginando simultaneamente tais coisas e inteligindo outras, julgavam que a mente é um corpo sutil. A intelecção do axioma será misturada com a representação confusa de que a mente percebeu por ouvir dizer. O risco é conceber as coisas sem ordem e criar vínculos arbitrários.

aventado por meio do terceiro modo de percepção: o que o intelecto concebe como um, a imaginação concebe como múltiplo; o que é em realidade relativo, a imaginação torna absoluto; o que o intelecto concebe afirmativamente, a imaginação concebe negativamente e vice-versa. Toda a questão consiste, portanto, em notar que a ignorância da mente humana sobre a essência da percepção concluída favorece um uso irrefletido das palavras que, tomando pé na convergência verbal, transpõe o significado imaginativo para o que restava indeterminado na concepção abstrata, ocasionado assim uma mistura de percepções de diferentes feitos e acarretando uma desordem no conhecimento da natureza das coisas. Eis por que Espinosa recomenda adotar cautela ao concluir abstratamente.

Não se pode deixar de notar que o parágrafo §28 instala uma tensão com a nota h e coloca o terceiro modo de percepção sob uma forma de hesitação, pois Espinosa tanto declara que a conclusão não é suficientemente segura quanto menciona que podemos concluir sem risco de erro. Compreendamos então onde se situa o risco de falsidade do terceiro modo de percepção. Com efeito, não há dúvida de que esse movimento que parte de uma percepção concebida claramente permite também conceber claramente algo. A clareza se aplica tanto à premissa quanto à conclusão e ainda ao movimento inferencial, indicando com isso que tais elementos são encadeados na mente humana e que o movimento cognitivo nos leva de fato ao conhecimento da conclusão. Entretanto, na medida em que o conteúdo do que é percebido resta indeterminado porque o conhecimento da causa está limitado ao que o efeito aponta e porque tal causa não é concebida por si mesma, nesse caso o terceiro modo pode estar sujeito a um erro. O procedimento cognitivo que resulta na forma abstrata, muito geral e negativa de perceber uma essência estabelece o solo apropriado para a operação da imaginação por meio da convergência verbal, viabilizando um deslocamento do sentido imaginativo da palavra para o campo de significação da coisa percebida abstratamente²⁰⁷.

Se na *Ética II* vimos que a mente humana opera segundo as concatenações de ideias imaginativas e extrai disso um conhecimento das palavras inteiramente alheio à adequação, a reunião dos parágrafos §§88-89 do *TIE* ensina que a base imaginativa das palavras instaura uma oposição em relação às concepções do intelecto. Mais do que isso, a reflexão sobre o risco de erro proveniente das palavras no terceiro modo de percepção revela ainda que essa oposição pode tomar a forma de uma ingerência da imaginação na conclusão obtida por um

207 Uma ilustração disso pode ser encontrada na análise de Jaquet a respeito da atribuição de eternidade às coisas cuja essência e cuja existência diferem. Tendo em vista os *CM*, II, 1 (G., I, pp. 249-252), Jaquet nota que “essa extensão abusiva é devida à linguagem que torna possível a aplicação de denominações fora de seu campo ontológico inicial, graças às palavras, às imagens, às metáforas. As palavras permitem comunicar abstratamente às coisas o que é realmente incomunicável”. Cf. JAQUET, 2005, p. 141.

movimento cognitivo caracterizado por conceber uma coisa a partir de outra, ocasionando uma aplicação do sentido imaginativo das palavras para as concepções abstratas. Em todo caso, convém notar que o nervo mais profundo da falsidade proveniente das denominações situa-se na ignorância acerca da constituição e do uso delas, bem como a respeito da natureza das coisas designadas, o que torna a mente humana suscetível a dar crédito aos encadeamentos da imaginação se apoiando sobre as palavras²⁰⁸.

208 No escólio da proposição *E*, II, 47, Espinosa declara que a “a maioria dos erros consiste só em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas” e que, nesses casos, se prestarmos atenção às mentes, não constataremos erro nenhum, pois “os homens não explicam corretamente seu pensamento ou porque interpretam mal o pensamento de outrem”. Ainda que essa má aplicação dos nomes possa gerar controvérsias entre os falantes, Espinosa considera que aquilo que consideram serem erros absurdos em outrem na verdade não o são. Ora, não há dúvida de que esse excerto realiza a articulação entre o conceito de erro e o tema da linguagem, mas é curioso observar que esse erro não parece apontar para a produção de ideias inadequadas e sequer para a privação de conhecimento que elas envolvem, pois nesse caso Espinosa declara que a mente não erra. Em vista disso, tal excerto constitui uma dificuldade complementar na medida em que suscita dúvidas quanto ao caráter do erro resultante da má aplicação dos nomes às coisas. O que seria um erro proveniente da linguagem que, no limite, não envolve um equívoco para a mente humana? Após as proposições *E*, II, P45, P46 e P47 terem demonstrado a condição de possibilidade para formarmos um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus, o início do escólio da proposição *E*, II, P47 coloca em cena a constatação de que tal conhecimento não parece estar ao alcance de todos os homens e discute o motivo pela qual tanto se disputa sobre a ideia de Deus. Espinosa declara que não podemos ter de Deus um conhecimento tão claro quanto o das noções comuns, já que estas têm como base uma afecção corporal a partir da qual a mente conclui propriedades. Em contrapartida, a ideia de Deus não dispõe de nenhuma base como essa. Na verdade, explica Espinosa, ocorre comumente aos homens associar o nome Deus a um conjunto de imagens, associação que se cristaliza na memória em função de sua repetição e a partir da qual os homens extraem um suposto conhecimento sobre a essência divina. A nota t do parágrafo §54 do *TIE* (G., II, p. 20) ecoa essa descrição, pois ali Espinosa declara que a afirmação da inexistência de Deus é apenas a ficção de algo chamado Deus, sem que, no entanto, nada disso convenha com a natureza de Deus. Há, portanto, uma distinção entre a natureza de Deus e o nome pelo qual julgamos muitas coisas a respeito dele, de modo que não há necessariamente uma conveniência entre o nome e a natureza do ser designado. É justamente em virtude dessa posição que o escólio da proposição *E*, II, P47 desloca a discussão sobre Deus para a má aplicação dos nomes às coisas e para o erro proveniente disso. Para Chantal Jaquet, esse ponto da discussão permite colocar em evidência a fragilidade do esquema explicativo paralelista, segundo o qual haveria uma correspondência estrita entre os movimentos corporais e os pensamentos, a ponto de se estabelecer entre eles uma relação de espelhamento. Apoiando-se no texto do escólio, Jaquet destaca que a mente e o corpo divergem profundamente no erro proveniente da aplicação dos nomes às coisas, uma vez que a mente pensa verdadeiramente, mas o corpo se exprime diferentemente. Tal divergência revela que o mesmo evento não se expressa da mesma maneira na mente e no corpo, deixando claro que a unidade da mente e do corpo não significa identidade estrita, pois ela comporta diferentes expressões. Em vez de paralelismo, Jaquet faz referência a uma lógica da alternância em que não se trata de estabelecer uma correspondência biunívoca entre certos elementos de registros diferentes, mas chama atenção para um entrelaçamento de referências. É nessa direção que a autora seleciona o caso do erro para mostrar que, sendo uma modalidade do pensamento, ele não tem um exato correspondente no corpo e no atributo extensão. O erro é apenas uma modalidade da ideia, donde vemos que tal noção não corresponde a alguma coisa de real e não possui correlato corporal. À luz dessas indicações, Jaquet sustenta não haver erro para o indivíduo que inverte as palavras e as ideias, pois ele pensa verdadeiramente e porque não se pode imputar nenhum erro ao corpo. Por outro lado, o seu interlocutor apenas conjectura que o outro está no erro ao tomar suas palavras ao pé da letra e a atribuí-las a seu espírito. Mesmo nesse caso, segundo Jaquet, “o erro é só uma aparência ligada ao fato de que nosso ouvido não ouve sensivelmente o que a mente do outro compreende inteligivelmente, mas que seu corpo não transcreve de maneira idêntica”. Nessas condições, a análise de Jaquet leva a crer que o erro proveniente da má aplicação dos nomes se reduz a um mal-entendido entre os falantes, de modo que, para dissipá-lo, bastaria referir-se unicamente ao atributo pensamento e colocar em cena seja a má explicação, seja a má interpretação; ou, ainda, seria necessário nos referirmos somente à mente de quem fala ou de quem interpreta, para compreender a origem disso que parece ser um erro. Eis por que, nesse caso, Jaquet sustenta que ninguém jamais se engana (Cf. JAQUET, 2011, pp. 27-30; JAQUET, 2017, pp. 32-33). Ora, não discordamos da tese de Chantal

Sendo assim, não há dúvida de que as palavras revelam uma eficácia em seu funcionamento na medida em que elas possibilitam realizar associações entre objetos dessemelhantes, em que ultrapassam a experiência imediata ao evocar a existência de um objeto ausente através de outro presente, bem como em reter e organizar a multiplicidade das interações que o indivíduo possui com outros corpos ao seu redor. É certo que esse funcionamento não concerne em si mesmo ao conhecimento verdadeiro das coisas, mas ele pode ainda assim constituir um ponto de incidência para favorecê-lo. É nessa perspectiva que, no primeiro capítulo da primeira parte dos *CM*, Espinosa atribui nomes aos modos de pensar cuja serventia consiste em reter (“os filósofos reduziram todas as coisas a certas classes, às quais recorrem quando lhes ocorre algo novo e a que chamam de gênero, espécie, etc.”), explicar (“os modos pelos quais o fazemos chamam-se tempo, número e medida”) e imaginar as coisas (“[os homens] lhes terem imposto nomes como se para significar entes que existem fora de nossa mente, e chamado tais entes, ou antes, não entes, de entes de razão”), mas que não podem ser confundidos com a ideia clara e distinta das coisas²⁰⁹. Outra serventia das

Jaquet, mas gostaríamos de destacar que essa leitura concerne a um aspecto de uma reflexão mais ampla sobre o erro vinculado às palavras. Embora haja distorção entre palavras e ideias no contexto de uma discussão, toda a questão sobre a avaliação do erro proveniente disso deve ter como ponto de referência as ideias sustentadas pelos indivíduos. Certamente, não podemos considerar que se engana aquele cujas ideias são verdadeiras e cujas palavras expressam diferentemente aquilo que ele tem em mente. Quanto ao ouvinte desse discurso, cuja compreensão depende das palavras recebidas, dois cenários são delineados. Ora, esse interlocutor não se deixa enganar desde que ele conheça adequadamente o funcionamento das palavras e saiba dos equívocos a que pode levar a postura de tomá-las ao pé da letra. Não se engana quem ouviu falar que a casa voara para a galinha do vizinho, ou também não se engana o matemático que ouviu alguém se referir às propriedades da circunferência e enunciar o triângulo, e tampouco se deixará enganar o indivíduo cuja mente sabe que as palavras não replicam estritamente as ideias e que sabe que há uma distância considerável entre ideias e palavras. Se, inversamente, o interlocutor está privado desse conhecimento, o que se estabelece é uma controvérsia entre os falantes. Nesse caso, o interlocutor está sujeito a passar sem impedimentos do registro corporal ao registro mental, tomando as palavras ao pé da letra e correndo o risco de reconduzir a significação delas àquilo que a sua memória habitualmente evoca. É, por exemplo, contra essa postura de se orientar linearmente das palavras às ideias e de pautar-se pela significação costumeira delas que Espinosa justifica em várias ocasiões o seu procedimento na denominação dos afetos: escolher palavras cuja significação comum não seja inteiramente contraditória com aquilo que ele procura estabelecer, mas, nos casos em que a natureza dos afetos ultrapassa a designação geralmente utilizada, faz-se necessário atentar à natureza do afeto deduzido e não simplesmente aos nomes (*Cf. E, III, P15, escólio; E, III, P30, escólio; E, III, P52, escólio; E, III, definição geral dos afetos I, desejo, explicação; E, III, definição geral dos afetos IV, admiração, explicação; E, III, definição geral dos afetos XX, indignação, explicação; E III, definição geral dos afetos XXIII, inveja, explicação; E, III, definição geral dos afetos, XXXI, vergonha, explicação; E, III, definição geral dos afetos XXXIII, emulação, explicação; E, III, definição geral dos afetos XLVIII, lascívia, explicação*). Assim, desde que saibamos que a letra não segue estritamente o espírito e que é necessário estar atento às significações das palavras, não haverá erro entre os falantes. Se, no entanto, estivermos privados desse conhecimento, não seremos impedidos de tomar as palavras ao pé da letra e de concatená-las às nossas próprias imaginações. Dessa maneira, a exposição do escólio da proposição *E, II, P47* nos permite notar que de fato não há engano entre os falantes cujas mentes sustentam ideias adequadas, mesmo que os corpos profiram outras palavras. Mas é preciso concluir de maneira mais ampla que a reflexão espinosana coloca em evidência a distinção entre o conhecimento adequado ou a privação de conhecimento a respeito do estatuto e do funcionamento das palavras, preconizando cautela ao expressá-las e ao interpretá-las.

209 No primeiro capítulo da primeira parte dos *CM*, a exposição acerca dos entes de razão manifesta dois papéis a ser desempenhados. Inicialmente, é preciso reconhecer que o ente de razão não significa nada fora da mente

palavras para o favorecimento do conhecimento adequado se manifesta enquanto requisito da definição genética do *TIE*, pois Espinosa alerta para o fato de que a elaboração da definição genética de uma coisa incriada não pode envolver a presença de substantivos que possam ser transformados em adjetivos²¹⁰. Além disso, é preciso notar que as palavras podem ser veículos das ideias verdadeiras e adequadas, não só porque o sumo bem deve ser comunicável, como preconiza o *TIE*²¹¹, mas sobretudo porque a *Ética* oferece a chave de conversão das palavras em instrumentos intelectuais: uma vez que as palavras se ancoram fundamentalmente em afecções corporais, o ato de compreensão da mente humana sobre elas pode revelar as suas relações de conveniência, de diferença e de oposição, e até mesmo revelar a maneira como elas são constituídas em referência à mente e ao corpo humanos, permitindo assim fazer delas um uso para a expressão de ideias adequadas. É justamente esse ato de compreensão sobre as palavras que também permite, numa obra como o *TTP*, alçar a linguagem à inteligibilidade e definir o seu domínio próprio, no qual se torna necessário estudá-la segundo os seus próprios critérios. Se na *Ética* podemos entrever um uso adequado das palavras a serviço do intelecto, o que se coloca no *TTP*²¹² é o estudo de uma língua não na sua expressão para o verdadeiro ou o falso, mas enquanto constituição de uma unidade complexa de relações internas em que cada palavra adquire e transmite um sentido na duração.

Nenhuma dessas referências contradiz a avaliação do conhecimento baseada nas palavras como indutor do falso, pois essa caracterização consiste apenas em um aspecto da reflexão espinosana sobre a linguagem e diz respeito mais exatamente à adoção dos critérios do verdadeiro e da adequação para determinar o estatuto de conhecimento que dela pode emergir. Como a constituição das palavras está a cargo dos encontros fortuitos do corpo humano com os corpos externos, e considerando que o uso delas remonta em grande medida à reprodução de associações e generalizações cristalizadas no corpo humano, as palavras não

humana e que com ele não podemos conhecer clara e distintamente o que existe necessariamente nem o que pode existir. Se eles possuem uma realidade, é somente como modos de pensar da mente humana. Em vista disso, os entes de razão podem, de um lado, ter uma serventia para o conhecimento das coisas, uma vez que eles servem para reter, explicar e imaginar as coisas. Mas, de outro, os entes de razão podem se tornar um obstáculo epistemológico quando a mente os confunde com entes reais e os hipostasias. Assim, desde que a mente humana tenha clara para si a distinção entre as coisas e os modos pelos quais elas são investigadas, então, nesse caso, os entes de razão poderão desempenhar um papel auxiliar para o conhecimento verdadeiro das coisas. Se, porém, a mente humana não tiver em conta essa distinção, então ela será suscetível a confundi-los e não poderá conhecer os modos de pensar, nem mesmo a própria natureza das coisas. Cf. *CM*, I, Cap. 1, G. I, pp. 233-237. Ora, acreditamos que a reflexão sobre as palavras aparenta-se em grande medida à reflexão sobre os entes de razão. As palavras são um risco para a mente ignorante quanto à formação delas, mas as palavras podem ser auxiliares na investigação das coisas para a mente consciente do estatuto delas.

210 *TIE*, §97, G., II, p. 35

211 *TIE*, §14, G, II., p. 8.

212 ESPINOSA. *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004, Cap.7, ponto 2, p. 224, G., III, pp. 100-101.

forneem elas próprias a chave de sua inteligibilidade e nem mesmo dos objetos designados. Por isso, elas se tornam um obstáculo epistemológico quando a mente humana está privada de conhecimento adequado sobre as condições de constituição e de utilização delas. É nessa condição que a mente faz um uso irrefletido das palavras e extrai delas uma pretensão para o conhecimento das coisas, tornando-se suscetível a conferir validade objetiva às designações e aos seus modos de pensar imaginativos. Se, apoiada nas palavras, a compreensão do vulgo acredita que elas manifestam as propriedades essenciais das coisas, se acredita na entificação de universalidades vazias, se inverte o estatuto de realidade das coisas, e se ainda desloca o sentido originário para significar outra coisa que nada tem a ver com a primeira, é justamente porque o uso irrefletido das palavras dá livre curso à imaginação.

Capítulo 3 – Finalismo, privação e superstição

As primeiras linhas do *Apêndice* da *Ética I* revelam o objetivo de Espinosa de convocar preconceitos ao exame da razão. Nesse contexto, o sentido do termo preconceito caracteriza-se por seus efeitos, pois denota aquilo que impede os homens de abraçar a concatenação das ideias demonstradas na *Ética I*. Nesse sentido, os preconceitos funcionam como uma espécie de sombra que obscurece a mente humana para enxergar a luz das ideias verdadeiras. Não é pequena a empreitada de Espinosa, pois ele almeja dar inteligibilidade àquilo que atravanca a compreensão da mente humana. Mas é preciso notar que, para levar a cabo tal análise, Espinosa não analisa todos os preconceitos, mas faz economia deles ao se debruçar sobre um único: os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim e dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim, dizendo que Deus fez tudo em vista do homem, e este para que o cultuasse. Essa redução é possível porque, aos olhos de Espinosa, tal preconceito obscurece profundamente a mente humana e, ao mesmo tempo, produz outros preconceitos. Por um lado, convém notar que a crença na opinião de que as coisas obedecem a causas finais pode criar raízes na mente humana e converter-se em superstição. Nesse caso, apesar das experiências ou das demonstrações contrárias a tal preconceito, o enraizamento da superstição não permite à mente humana abdicar de sua crença. Ao contrário, a mente permanece fixa nessa opinião e faz a Natureza delirar junto com ela. É por isso que, em seguida, a mente humana passa a derivar outras noções a partir da crença finalista, julgando, por exemplo, que todas as coisas carregam uma determinada qualidade intrínseca. Assim, a pertinência de uma análise do preconceito finalista está não somente em revelar o processo de obscurecimento da mente humana para a compreensão da verdade, mas também em explicar o motivo pela qual a mente permanece em seu delírio e ainda o amplifica em outros. Eis por que tal preconceito será justamente aquele convocado ao exame da razão no *Apêndice*.

A reflexão sobre a gênese do preconceito pautado na finalidade das coisas pode ser igualmente verificada no *Prefácio* da *Ética IV*. Utilizando como exemplo as noções de perfeição e de imperfeição, o *Prefácio* expõe as primeiras significações desses termos por recurso a uma comparação com a atividade de um autor na produção de sua obra: perfeição e imperfeição denotam o acabamento ou inacabamento da obra em face da realização pretendida pelo autor, cujo critério de medida é estabelecido por ele próprio. Como, porém, uma obra se oferece ao olhar de outrem, duas alternativas são colocadas em cena: se o outro

conhece o escopo do autor, então ele poderá utilizar o padrão de medida estabelecido pelo autor para avaliar a realização de sua atividade; se o outro não conhece tal escopo, então o desconhecimento tornaria inviável qualquer juízo a respeito da obra. Ora, é justamente sobre a segunda alternativa que se assenta um deslocamento do significado original dos termos, tendo como consequência a formulação de critérios de avaliação alheios à intenção do autor. Nesse quadro, os homens concebem por si mesmos ideias universais das coisas e as consideram modelos [*exemplar*] delas, de maneira a avaliar as obras humanas segundo estas convêm mais (sendo ditas perfeitas) ou convêm menos (sendo ditas imperfeitas) com a ideia universal que eles próprios formaram. Caso ainda mais grave, o *Prefácio* relata que a aplicação desse sentido vulgar de perfeição e de imperfeição estende-se até mesmo para as coisas naturais, fazendo crer que a Natureza propõe para si mesma modelos e que ela age em vista de algum fim. Nesse caso, quando os homens veem ocorrer algo na Natureza que convém menos com o modelo concebido por eles e projetado nela tal qual uma finalidade, eles concluem que a Natureza falhou e deixou algo imperfeito. Assim, conferindo ao exemplar um estatuto ontológico, Espinosa declara que os “homens acostumaram-se a chamar as coisas de perfeitas ou imperfeitas mais a partir de um preconceito do que do verdadeiro conhecimento dessas coisas”. É a crença de que as coisas existem e agem por causa de um fim que constitui tal preconceito, criando na mente obstáculos à compreensão do verdadeiro e distorcendo a realidade delas.

Toda essa armação conceitual oferece indicações significativas para tomarmos contato com a reflexão de Espinosa acerca de uma maneira de pensar responsável por criar obstáculos à mente humana na compreensão de ideias verdadeiras e por produzir outros modos de pensar considerados como absurdos. Entretanto, essa constatação se torna problemática ao observarmos que a raiz do preconceito finalista situa-se em dois fatores aparentemente opostos, a saber, os homens percebem as coisas e simultaneamente ignoram a causa delas. No *Apêndice da Ética I*, Espinosa declara que o nervo mais profundo da crença em causas finais consiste no fato de que “os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil”. A mesma referência ocupa um lugar central na exposição do *Prefácio da Ética IV*, quando Espinosa precisa que a causal final nada mais é senão uma causa eficiente considerada como primeira porque os homens “são cômicos de suas ações e de seus apetites, mas ignoram as causas pelas quais são determinados a apetecer algo”. A questão que então se coloca é a de saber como a percepção do próprio esforço e, sobretudo, a ignorância das causas disso constituem as bases sobre as quais se edifica o preconceito finalista. De que maneira a mente humana, nessa condição de percepção e de

ignorância, guia-se pela explicação de causas finais a ponto de fazer a Natureza delirar com ela? Em que medida a ignorância permite à mente humana abraçar a crença finalista e derivar disso outros modos de pensar, como a distorção da natureza das coisas? A fim de jogar luz sobre tais questões, examinaremos o *Apêndice da Ética I* e o *Prefácio da Ética IV* buscando esclarecer as condições e as consequências da situação de déficit de conhecimento²¹³.

I. Finalismo e privação na análise sobre a superstição do *Apêndice da Ética I*

Empenhado em deslindar a construção do finalismo, Espinosa desce ao solo no qual se assenta tal preconceito: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômicos disto”. É importante notar que ignorância das causas e a consciência de busca do útil estão inscritas na natureza humana, o que constitui uma das razões pelas quais todos estão naturalmente propensos a abraçar tal preconceito. Importa notar que essa condição dá ocasião ao aparecimento de duas opiniões vulgares, estas sim as primeiras estacas do edifício finalista:

primeiro, os homens opinam serem livres porquanto são cômicos de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apeteer e a querer, pois delas são ignorantes; segundo, em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apeteem²¹⁴.

Com efeito, a ignorância das causas e a consciência das atuações engendra o sentimento de liberdade. Essa referência ecoa a discussão presente na *Carta 58*, na qual Espinosa utiliza o exemplo da pedra para traçar a linha que separa a sua concepção de liberdade, apresentada como “livre necessidade”, e a concepção cartesiana, descrita em termos de ação incondicionada da vontade. Uma pedra recebe de uma causa exterior uma quantidade de movimento e, tendo cessado o impulso inicial, ela continua a se mover. Se, enquanto continua a se mover, a pedra se tornasse consciente desse movimento e permanecesse ignorante sobre a causa que o engendrou, ela atribuiria tal movimento ao seu livre querer. Isso mostra que o

213 O prefácio do *Tratado Teológico-político* constitui sem dúvida um elemento suplementar no quadro de análise da superstição. Com efeito, o texto do prefácio adiciona um componente afetivo a uma teoria das imagens e da privação de conhecimento. Isso permite explicar não só a situação de disposição da mente humana à credulidade, como também a aderência persistente na superstição. É porque o desejo se dirige como fim último aos bens da fortuna, nos quais nunca se encontrará satisfação plena, mas apenas inconstância, que nasce uma flutuação que varia entre medo e esperança, tornando o homem propenso a abraçar tudo quanto, do ponto de vista das imagens, lhe ofereça apaziguamento. Eis o momento em que, como indica o exemplo de Alexandre, faz-se recurso àquele que, dotado de imaginação fértil, se vale supostamente de um mecanismo hermenêutico para conhecer a ordem de acontecimentos das coisas. Mas essa providência convocada, longe de extirpar a inquietação e a credulidade, conserva a inconstância e a flutuação do supersticioso ao condicioná-la de maneira indispensável à suposta hermenêutica proveniente da visão alucinatoria do adivinho ou do teólogo. A respeito disso, Cf. ROCHA, A. *Espinosa eu conceito de superstição*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 12, 2008, pp. 81-99; Cf. Santiago, H. *Da superstição ao autoritarismo segundo a lógica das paixões: o exemplo de Alexandre no prefácio do Tratado teológico-político*. Cadernos Espinosanos, (44), 2021, pp. 15-38. Neste capítulo, porém, nós nos deteremos na análise do déficit de conhecimento que, entre perceber e ignorar, torna a mente humana propensa a abraçar a superstição e a derivar disso outros preconceitos.

214 *E*, I, Apêndice.

movimento voluntário é a imagem que todos os homens possuem de seu esforço para agir, enquanto ignoram a causa disso. Suposto poder incondicionado de decisão da vontade, o sentimento de liberdade origina-se, seja nos homens, seja nas pedras, de um profundo desconhecimento das causas de suas ações, pois a mente humana acredita não ser determinada justamente porque não conhece as condições de sua determinação. Além disso, convém notar que essa convicção se faz cúmplice de uma outra, qual seja, a de que as ações humanas são regidas por fins. Se, por um lado, a mente humana contempla apenas a realização de seu esforço enquanto não se dá conta da determinação dele, por outro, essa experiência conduz a mente humana a pensar em seu próprio esforço como um elemento dirigido a buscar tudo quanto possa satisfazê-lo. Nesse contexto, a ignorância das condições de determinação e a percepção de busca do útil conduzem a mente humana a acreditar que ela própria dirige o seu esforço com a finalidade de alcançar objetos suscetíveis de contentá-la. Em outras palavras, a opinião sobre o livre querer converte a experiência de busca do útil em ação inclinada a objetos de escolha. É dessa maneira que o sentimento de liberdade não se separa da imagem da conduta humana orientada em vista do cumprimento de fins.

Por conseguinte, Espinosa pontua que essas opiniões sobre a liberdade e a finalidade impõem uma direção ao interesse cognitivo, uma vez que os homens buscam explicar, pelo modelo das causas finais, não só as suas próprias ações, mas também as de outros homens, de todas as coisas naturais e até mesmo as ações divinas. Com efeito, Homero Santiago detalha a compreensão desse processo cujo motor pode ser encontrado num par de verbos opostos: “[os homens] anseiam (*expetant*) por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegam (*quiescant*) tão logo as tenha ouvido”. Se, por um lado, sossegamos ao descobrir causas finais, por outro, explica Santiago, “o problema é que nunca as descobriremos, ou pelo menos quase nunca de modo a que não reste ‘nenhuma causa de duvidar’ da causa final descoberta”²¹⁵. Essa determinação do estado de ânimo é decisiva para o direcionamento do interesse cognitivo, pois “não é incomum aos homens restarem numa ânsia ou inquietação tais que fazem qualquer coisa para se livrarem desse insuportável estado”²¹⁶. Por isso, justamente, os homens se lançam ansiosamente numa incursão explicativa para a descoberta de causas finais, servindo-se de um mecanismo projetivo que aumenta o círculo de participantes do modelo de crença em causas finais.

215 SANTIAGO, H. *Superstição e ordem moral do mundo*. In: Entre Servidão e Liberdade. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019, p. 43.

216 *Ibidem*.

Num primeiro movimento, após nutrirem as opiniões vulgares sobre a liberdade e a finalidade de suas próprias ações, os homens buscam informações acerca da finalidade das ações alheias. Na ausência de qualquer notícia, julgam o engenho alheio pelo seu e, assim, generalizam a todos as suas experiências individuais de finalidade. Eis, então, que todos os homens são considerados agir em vista de fins. Num segundo movimento, os homens notam que as coisas naturais consistem em meio para alcançar o que lhes é útil, motivo pela qual ampliam o círculo de participantes ao considerar as coisas existentes na natureza a serviço da finalidade humana. Disso decorre um terceiro movimento, pautado na crença de um ser dirigente que tudo dispôs aos homens. Uma vez que as coisas naturais são meio para a realização da ação humana, os homens colocam-se na investigação das causas pelas quais elas teriam sido assim dispostas e extraem disso a opinião a respeito de um dirigente de toda a Natureza. Nada sabendo a respeito desse dirigente, projetam-se nele as opiniões vulgares da liberdade e da finalidade: é, com efeito, um ser dotado de liberdade incondicionada da vontade cuja ação guia-se pela finalidade de criar a natureza para o homem, e este para lhe render honras. Nesta altura, um curioso fenômeno toma conta da mente humana, pois Espinosa menciona que o preconceito finalista converte-se em superstição ao criar raízes na mente humana. É preciso notar que parece inexecutável manter estável um sistema explicativo de causas finais para os homens, para as coisas naturais e para as ações divinas, pois inúmeras experiências desmentem cada um de seus passos. Se, por um lado, a Natureza foi supostamente dirigida a serviço dos homens, por outro, o cotidiano dá mostras de que as coisas naturais lhes são perniciosas. Se, por um lado, a ação divina está dirigida aos homens a fim de que estes lhe rendam culto, por outro, não é incomum sobrevirem fracassos aos piedosos e êxitos aos ímpios. Contudo, o edifício finalista continua em pé na medida em que, mesmo em face de experiências contrárias, a mente humana não cede em sua crença, mas avança ainda um passo nela. É aqui, justamente, que ela recorre à incompreensão dos fins pelos quais Deus age. Toda experiência contrária ou aparentemente sem explicação não destrói a explicação finalista, mas dá ocasião para alegar que os juízos dos deuses ultrapassam a compreensão humana.

É o desconhecimento de si e da realidade das coisas o solo no qual operam as reflexões do *Apêndice*, o qual reenvia ao registro de ideias que a *Ética II* classifica como primeiro gênero de conhecimento. Com a imaginação, dispomos de uma percepção pela qual a mente contempla a si, ao seu corpo e aos corpos externos por meio das ideias das afecções de seu corpo. Nesse quadro, conhecemos a nós próprios e às coisas exteriores segundo as ideias das afecções do próprio corpo, mas tal conhecimento não fornece a chave da

inteligibilidade do objeto contemplado e nem mesmo das causas da própria contemplação, motivo pelo qual a mente humana atém-se a uma percepção sem conhecer a necessidade dela e do seu ideado. Atenta somente à contemplação imediata das coisas, ela crê que as coisas são tais como percebe, como, por exemplo, a crença de que seu esforço não é determinado por nada outro. Não só isso, pois a multiplicidade de afecções corporais conduz a mente a operar associando as imagens segundo a ordem em que afetaram o seu corpo, de forma a generalizar o que lhe parece semelhante e a gravar as concatenações habituais. A cada nova associação sucede uma nova generalização, aumentando o círculo de participantes. A cada nova repetição dessa associação aprofundam-se suas raízes. Em vista disso, é preciso notar que a contemplação imaginativa e suas operações ganham uma sistematização e tornam-se inabaláveis, a ponto de não cederem mesmo quando uma experiência contrária se lhes opuser. É justamente nessa sistematização que reside a forma da superstição, cuja estrutura manifesta-se como finalismo aplicado aos homens, ao mundo e a Deus. Assim, podemos notar que a doutrina finalista fecha-se sobre si mesma, uma vez que ela tem como ponto de partida a ignorância sobre as ações humanas e como ponto de chegada a incompreensão da finalidade das ações divinas. A ignorância sobre as suas condições de determinação leva a mente humana a cultivar opiniões que, ao fim e ao cabo, instalam o completo obscurecimento sobre a realidade das coisas e a impedem de evadir-se dessa situação, uma vez que a cada tentativa de libertação por meio de uma experiência ou de uma ideia verdadeira será contraposta a incompreensibilidade da vontade e da finalidade divinas na criação das coisas²¹⁷.

Dessa maneira, ao convocar tal preconceito ao exame da razão, o desafio do *Apêndice da Ética I* consiste em dirigir a sua lâmina da crítica ao aspecto sistemático do finalismo. Não se trata de refutá-lo ao nível da experiência individual da qual ele se originara, mas de combater a doutrina encavalada sobre a associação e a generalização de percepções das quais a mente não tem um conhecimento adequado. É por isso que o combate à doutrina do finalismo terá lugar como refutação teórica, na qual Espinosa se vale, inicialmente, das teses deduzidas na *Ética I* e, por conseguinte, se esforça para mostrar os embaraços a que leva a própria doutrina. Ao iniciar o primeiro polo refutativo, não é à toa que Espinosa mencione o poder liberador da matemática, pois sobre o mesmo procedimento estão construídas as suas demonstrações. Tal como o conhecimento matemático, Espinosa concebe a “produção de seu

217 É importante esclarecer que o “sentimento de liberdade” e a contemplação do útil próprio não equivalem à causa final, nem ao finalismo e tampouco à doutrina dos fins. O sentimento natural, proveniente de nossa vivência e de nossos atos, dá a base para uma teorização supersticiosa, mas o sentimento em si mesmo não é a própria superstição.

objeto pelo desdobramento genético de sua essência em propriedades eternas e necessariamente contidas nela”²¹⁸ e, por isso, vemos a *Ética* operar com a dedução causal de essências e não com os fins das coisas. Ao longo da *Ética I*, Espinosa demonstra que da necessidade da natureza divina seguem infinitas coisas em infinitos modos, deduzindo que Deus é causa eficiente de todas as coisas, é causa necessária e é causa primeira²¹⁹. Isso implica que Deus seja dito livre no sentido de agir segundo as leis necessárias de sua natureza, sem ser constrangido por uma causa externa ou sofrer inclinação de causas internas. A consequência dessa posição pode ser medida pelo corolário da proposição EI P32, segundo o qual Deus não age pela liberdade da vontade, pois esta não passa de um modo que, enquanto tal, é necessariamente determinado por Deus. Desde já se torna patente a distância que as deduções espinosanas tomam em relação à doutrina finalista, distância que separa a ação divina concebida como vontade livre em vista de fins, de um lado, e a ação que segue das leis de sua própria natureza causal, de outro. Além disso, a sequência de proposições EI P21, P22 e P23 permite neutralizar a inversão operada pelo finalismo. Ao considerar que Deus pôs todas as coisas a serviço do uso humano, as coisas imediatamente produzidas por Deus perdem seu estatuto, pois o homem se torna o ser mais excelente ao qual todas as coisas estão remetidas. Em contrapartida, Espinosa demonstra que “é perfeitíssimo aquele efeito que é produzido imediatamente por Deus, e quanto mais algo precisa de muitas causas intermediárias para ser produzido, tanto mais é imperfeito”²²⁰. Nesse quadro, os modos finitos não aparecem mais como finalidade da criação divina, mas como efeito necessário da atividade causal pela qual Deus se autoproduz e, simultaneamente, produz infinitas modificações.

No que diz respeito ao segundo polo refutativo, Espinosa desata um nó sobre a perfeição divina: “se Deus age em vista de um fim, ele necessariamente apetece algo de que carece”. É interessante notar que uma noção de privação insinua-se nessa doutrina finalista. Agindo em vista de fins, Deus buscaria a satisfação daquilo que deseja e, justamente por isso, estaria às voltas com uma privação. Nesse caso, seu ser seria incompleto, privado de uma perfeição absoluta que deveria pertencer-lhe. Essa dificuldade torna-se o principal embaraço aos seguidores da doutrina finalista, razão pela qual eles propõem diversas justificativas, como a distinção entre fins de indigência e fins de assimilação: Deus teria agido não em

218 Cf. CHAUI, *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, 1970. pp. 156-7.

219 *E*, I, P16 e corolários.

220 Cf. *E*, I, Apêndice.

função de uma falta inscrita em sua natureza e sim para fazer bem às coisas fora de si, especialmente para fazer bem ao homem. Sabemos que Espinosa propõe-se a refutar os elementos da doutrina finalista, mas convém notar que, neste momento, ele explora a contradição inerente à noção de finalidade da ação divina, cuja maior dificuldade consiste em conciliar a perfeição de Deus e a privação pressuposta nas ações finalistas. Para Espinosa, de nada adianta considerar a ação divina em termos de fins de assimilação, pois, antes da criação, não se pode dizer que Deus buscava o bem das coisas exteriores a si. Se Deus decidiu criar as coisas para comunicar-lhes bondades e perfeição, é porque as desejava antes da criação, o que nos reenvia ao problema da privação: Deus agiu para satisfazer uma carência, motivo pelo qual seu ser estava privado de uma perfeição que ele deveria possuir. Como explica Chauí,

que resta da perfeição divina quando se introduz uma concepção finalística da criação? Mesmo que esta não decorra de uma suposta falta, mas de uma superabundância de ser que a divindade deseja comunicar às criaturas, mesmo que o fim da criação não seja um fim para Deus, mas para suas obras, o problema permanece por inteiro porque antes da criação Ele estaria privado daquilo para o que sua perfeição deseja comunicar-se²²¹.

Compreendamos bem a posição de Espinosa. Ao projetar as ações finalizadas de tal maneira a compor uma doutrina finalista da realidade, a doutrina conduz inevitavelmente a uma noção de privação, com a qual a própria doutrina não pode lidar na medida em que arrisca a suprimir a perfeição de Deus. Todo o problema da doutrina está em perceber que, se Deus criou em vista de um fim, é porque ele apetecia algo que lhe faltava, o que se torna tanto mais absurdo porque essa afirmação implica a privação em uma natureza cuja perfeição deveria ser absoluta. Assim, torna-se compreensível que uma certa noção de privação tem lugar no interior da doutrina finalista como uma consequência que põe tudo a perder. É o preço a ser pago após a construção de uma estrutura finalista da realidade, preço que se torna tão alto que nem mesmo os seguidores da doutrina são capazes de quitá-lo, recorrendo à incompreensibilidade divina para não decretar falência. Em outras palavras, essa noção de privação é um dos produtos inevitáveis da doutrina finalista, noção responsável por conduzir, porém, a tantas dificuldades que somente o recurso ao asilo da ignorância pode saná-lo. Ora, é justamente contra esse estado de coisas que se ergue o discurso espinosano no *Apêndice*, cuja peculiaridade consiste em neutralizar o finalismo e essa noção de privação. Assim, vemos que a privação de perfeição divina e as ações finalistas da divindade são adversidades a serem afastadas do conceito de um ser absolutamente infinito. Contra a finalidade da ação divina, Espinosa demonstra a atividade causal do ser absolutamente infinito que produz a si mesmo e

221 CHAUI, 1970, p. 159.

infinitas coisas. Contra tal noção de privação, a *Ética I* define o ser absolutamente infinito como a substância constituída por infinitos atributos, cada um dos quais infinitos em seu gênero, nada lhe podendo ser negado. Contra a incompreensibilidade das ações divinas ergue-se a inteligibilidade da causa de si.

Nessa esteira de ideias, o *Apêndice* explica como, a partir da doutrina finalista, têm lugar outros modos de pensar de mesmo feitio. Aqui, Espinosa coloca em cena uma reflexão sobre como ganham vida própria noções como bem e mal, ordem e desordem etc. Sob a superstição de que todas as coisas estão a serviço de seus fins, os homens acreditam que as qualidades experimentadas nas coisas pertencem à essência de cada uma delas. Não há dúvida de que, para Espinosa, esse procedimento incorre em absurdo, pois os homens nada fazem senão julgar cada coisa conforme a utilidade que os afeta, o que pode variar segundo os sentidos, a imaginação e a memória. Contudo, importa notar que Espinosa explica como a estrutura finalista dá origem ao imaginário de que “a natureza de algo é boa ou má, sã ou podre e corrompida, conforme são afetados por ela”²²². Em outras palavras, cabe notar que a doutrina finalista sustenta um imaginário a partir do qual se torna possível julgar as supostas qualidades como características inscritas na natureza das coisas. Tomemos, por exemplo, a noção de ordem. Ignorantes da natureza das coisas e de suas próprias, os homens acreditam haver ordem nas coisas porque elas são facilmente imaginadas, seja dispondo sem entraves os sentidos, seja permitindo recordá-las sem dificuldades. Disso se segue a preferência pelas coisas que dispõem mais agradavelmente os sentidos, a imaginação e a memória, o que implica a atribuição de ordem às próprias coisas. Eis, então, que a noção de ordem deixa de ser a maneira como imaginamos as coisas e torna-se constitutiva da natureza delas.

Assim, situada entre a ignorância de suas próprias ações e a incompreensibilidade das ações divinas, a mente humana se encontra presa às explicações finalistas e, longe de buscar outras formas de conhecimento, ela submete toda nova experiência a participar do reino dos fins. Se tal condição de ignorância conduz a mente a assumir a crença de que todas as coisas são regidas por um fim, a mesma condição não lhe coloca impedimentos para integrar as novas afecções às associações e às generalizações que constituem a doutrina finalista. É dessa maneira que a mente humana deriva outros preconceitos a partir daquele considerado mais fundamental. Desprovida de conhecimento adequado da realidade e do funcionamento de suas percepções, a mente torna-se suscetível a conceder assentimento às suas percepções e associações imaginativas, isto é, a mente credita juízo de existência àquilo que não passa de

222 Cf. *E*, I, Apêndice.

um modo de pensar para ela. Não só isso, pois tais condições de ignorância a tornam suscetível a dar assentimento aos nomes com os quais o vulgar explica a natureza das coisas e que, entretanto, não passam de maneiras de imaginá-las. Por isso, a ignorância a respeito da realidade das coisas e do funcionamento das próprias percepções torna a mente humana propensa a afirmar o que ela imediatamente concebe e dar estatuto de ser àquilo que não passa de maneiras de imaginar, de associar e de generalizar as coisas.

Em suma, a crítica do *Apêndice* consiste em mostrar como a situação de déficit de conhecimento instaura na mente humana uma suscetibilidade a crer imediatamente em suas percepções e nas derivações delas. É essa situação que preside a formulação de opiniões vulgares sobre a liberdade e a finalidade humanas, opiniões que se tornam projetivas na medida em que associam as experiências e as generalizam sob a mesma égide explicativa. A essa situação inicial de ignorância soma-se outra, uma vez que a superstição cria raízes na mente humana a ponto de não ceder em face de experiências contrárias, mas de recusá-las alegando a incompreensibilidade dos fins divinos e tornando a mente inteiramente distanciada da investigação sobre a causa eficiente das coisas. Assim, vemos que a sistematização desse preconceito cerca as saídas para mente humana alcançar um conhecimento verdadeiro e a determina a dirigir os seus esforços em prol do finalismo.

II. Finalismo e privação na análise sobre a superstição no *Prefácio da Ética IV*

Tal como o *Apêndice*, o *Prefácio da Ética IV* procura combater a doutrina finalista, mostrando de que maneira o enraizamento dos preconceitos impede a compreensão das demonstrações e como mantém os supersticiosos na ignorância das causas das coisas. Em ambos os textos, o centro da reflexão é o mesmo: “[os homens são] certamente cômicos de suas ações e de seus apetites, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados a apetecer algo”²²³. Contudo, é importante notar que esse centro era apresentado no *Apêndice* enquanto algo que seria “admitido por todos”²²⁴. No *Prefácio*, por outro lado, ele integra-se ao movimento dedutivo no qual já se tem em mãos a dedução da essência da mente humana. Os diferentes pontos onde estão inseridos o *Apêndice* e o *Prefácio* determinam uma mudança de ênfase na crítica à doutrina finalista: se no *Apêndice*, momento imediatamente posterior às deduções da *Ética I*, Espinosa preocupa-se em combater o finalismo em referência à essência e potência de Deus, no *Prefácio da Ética IV* a crítica se realiza especialmente no âmbito das ações humanas, o que prepara a demarcação do campo da servidão. Importa sublinhar essa

223 *E*, IV, *Prefácio*.

224 *E*, I, *Apêndice*.

diferença de ênfase, pois ela permite apreender a complementaridade da crítica espinosana ao finalismo.

Não se pode deixar de notar a utilização de um procedimento peculiar que guiará toda a análise realizada no *Prefácio*. Trata-se da busca da primeira significação dos termos, cujo traço principal consiste em reconduzir os termos vulgares ao campo de seu significado mais original, na tentativa de avaliar a amplitude de transformações sofridas por eles e os sentidos que seus usos revelam. Como explica Chauí, essa estratégia é fonte de conhecimento porque “a descoberta do sentido primitivo das palavras permite acompanhar o curso de suas alterações e compreender como e por que imagens concretas foram convertidas em universalidades vazias que se tornam entificadas”²²⁵. No sexto capítulo da primeira parte dos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa aplica tal procedimento de análise aos termos verdadeiro e falso, mostrando que a significação mais original de verdadeiro referia-se a narrações, dizendo-se verdadeira a narração de um fato que acontecera, ao passo que falsa a de um fato que não acontecera em lugar nenhum. Posteriormente, conta Espinosa, os filósofos passaram a usá-la para denotar a conveniência de uma ideia com o seu ideado, razão pela qual uma ideia verdadeira concerne àquela que mostra como a coisa é em si, enquanto a falsa mostra a coisa diferente do que é realmente. Uma nova transformação aplicou tais significações às coisas, dizendo verdadeiras ou falsas as próprias coisas, como se elas narrassem algo de si próprias. Eis como, para Espinosa, o verdadeiro tornou-se um termo transcendental, uma afecção geral do ente, ganhando vida própria como se estivesse inscrito na natureza do ser. É justamente essa operação que comanda a análise espinosana no *Prefácio* da *Ética IV*, cujo arco de significações levará da primeira significação dos termos perfeição e imperfeição ao deslocamento semântico deles. Entretanto, convém interrogar por que um termo ou um conceito está sujeito a uma variação como tal. Em quais condições a variação tem lugar na mente?

No *Prefácio* da *Ética IV*, é sobre a condição de déficit de conhecimento que se assenta o deslocamento da primeira significação dos termos perfeito e imperfeito, permitindo formular ideias universais das coisas e aplicá-las a tudo quanto é contemplado pela mente humana. Com efeito, o desconhecimento do escopo original de um autor implica a atribuição de outro critério de medida para avaliar a sua obra. Longe do escopo do autor, a obra é condicionada a um ideal exterior que a comandaria. Podemos notar que a realização da atividade do autor perde-se completamente e, por isso, a obra aparece como algo isolado a ser

225 CHAUI, 1981, p. 11.

avaliado conforme ideais universais formados por cada indivíduo. Assim, a obra é considerada perfeita se ela convém com tal modelo universal ou é imperfeita se, ao contrário, se distanciar dele. Além disso, é preciso notar que esse novo significado de perfeição e de imperfeição não estaciona na avaliação de obras artificiais produzidas pelo homem, mas também se estende a todas as coisas naturais e ao próprio Deus. Aqui, o deslocamento semântico dá lugar a uma nova etapa cujo cerne consiste em atribuir ideais às coisas naturais e à divindade. É assim que as coisas naturais são chamadas de perfeitas conforme convém com um ideal atribuído a elas. Quando tais coisas distanciam-se desse modelo, os homens acusam a Natureza de falhar e a natureza das coisas de pecar. A mesma atribuição de modelos ocorre no caso das ações divinas, cuja ação regida por modelos transforma a perfeição e a imperfeição em critério absoluto das próprias coisas. A única diferença em relação aos outros casos é que, em vez de acusar Deus de imperfeição quando as coisas não ocorrem como convinha ao modelo a ele atribuído, os homens recorrem ao asilo da ignorância.

Para aprofundar a compreensão desse processo, convém situar a análise de Chauí com base no *Compêndio de Gramática Hebraica*, análise na qual se trata de destacar a passagem de um verbo à sua cristalização em forma de adjetivo que, posteriormente, se torna substantivado. Aplicando esse procedimento aos termos perfeito e imperfeito, Chauí explica que “a imaginação começa por perder o significado verbal de *perfectus/imperfectus* como particípio passado de *perficere*, transformando-os em adjetivos (cristaliza-os em qualidades separadas da ação) e, a seguir, substantiva os adjetivos nos substantivos *perfectio/imperfectio* (o modelo)”²²⁶. Assim, vemos que, ignorando as premissas iniciais, o juízo sobre uma obra condiciona-se inteiramente aos critérios do espectador que as considera perfeitas ou imperfeitas conforme sigam ou não o modelo concebido por ele próprio. Dessa maneira, o modelo do espectador, alheio à realização do autor, submete todas as obras ao seu padrão de medida. Por conseguinte, se a ignorância dos homens começa com a formulação de exemplares aos quais as obras humanas devem ou não convir, nota-se que ela termina com a cristalização desses exemplares nas próprias coisas. Em outras palavras, a aplicação desse procedimento às coisas naturais e às ações divinas tende a dar vida própria a tais modelos, já que eles estariam inscritos nas próprias coisas criadas segundo uma norma e na própria ação divina para a criação delas. Assim, importa notar que o deslocamento dos termos ocorre pela ignorância da mente humana e tem como consequência a introdução sub-reptícia de finalidade, seja nas obras humanas, nos objetos existentes na Natureza e até nas ações divinas.

226 *Ibidem*, p. 388.

Em vista disso, Espinosa se dedica a refutar a doutrina no interior da qual um modelo normativo se ergue. A convicção de que todas as coisas seguem modelos ideais não se separa da doutrina de que Deus age regido por fins, e é justamente por essa razão que a crítica espinosana reencontra aquela desenvolvida no *Apêndice*. Opondo-se ao finalismo, Espinosa recorda que a Natureza não age em vista de fins, pois Deus ou a Natureza age pela mesma necessidade com que existe. Ora, o movimento dedutivo da *Ética I* assegura que, assim como Deus não tem princípio ou fim para existir, assim também não os tem para agir. Se, por um lado, o finalismo inexistente na natureza das coisas, por outro, sabemos como se forma tal imaginário, cujas raízes dependem da sistematização de opiniões vulgares sobre a liberdade e a finalidade, estas provenientes da condição natural de contemplação dos apetites e de ignorância das causas na qual todos os homens se encontram. Ora, o texto do *Prefácio* não se furta à necessidade de reafirmar essa condição natural a partir da qual se forma a doutrina finalista, mas é preciso notar que Espinosa mostrará a completude da crítica ao preconceito finalista com a recusa da causa final para as ações humanas. Nessa altura da *Ética*, Espinosa tem em mãos as deduções da mente humana e do desejo como causa eficiente das ações e, por isso, a crítica desenvolvida no *Prefácio* recai sobre a inversão das causas do desejo. Embora os homens imaginem a atividade do desejo em termos de ação incausada direcionada à obtenção de objetos de escolha, o apetite é na verdade a causa eficiente das ações humanas, sendo determinado por afecções e assim manifestando a sua atuação. Se acompanharmos a leitura de Chauí, veremos que Espinosa contrapõe a imagem e a ideia do apetite:

a *imagem* do apetite leva à suposição de ser ele determinado por uma causa final porque se supõe que ele seja a causa primeira de uma operação, quando, conforme demonstrado na Parte III, ele (o desejo) é determinado a fazer algo por uma afecção que assim o determina a conceber ou a fazer alguma coisa. Em contrapartida, sua *ideia* afirma que se trata de uma causa eficiente determinada por outras causas e que tem em si mesma seu próprio fim²²⁷.

Todo o problema está em considerar a causa que move a realização do autor como a finalidade pela qual ele se guia. Se ocorre uma inversão da Natureza e uma inversão das causas do desejo, tais fenômenos são consequências da ignorância da mente humana a respeito da realidade das coisas e do funcionamento de suas próprias percepções.

Aprofundando as causas do preconceito e contrapondo-os ao verdadeiro conhecimento das coisas, Espinosa mostra como realmente se formam os termos que os supersticiosos creem pertencer à natureza das coisas e, por isso, ele explicita o esvaziamento do conteúdo ontológico das noções de perfeição e de imperfeição. Não se pode deixar de notar que essa exposição recorda o último momento do texto do *Apêndice*, no qual Espinosa mostrou que

227 *Ibidem*, p. 391.

termos como bem e mal, ordem e desordem, se reduzem às diferentes maneiras pelas quais os homens imaginam o que lhes afetou os sentidos. Contudo, o *Prefácio* desenvolve a crítica dos termos imaginativos à luz da formação dos universais, tal como demonstrado no primeiro escólio da proposição EII P40. Com efeito, Espinosa evoca a vivacidade das imagens que mais afetaram o corpo humano. Como a imaginação não conserva a multiplicidade das diferenças individuais, os homens generalizam as qualidades que lhes parecem semelhantes e formam uma imagem comum. Esta, por sua vez, se torna tanto mais abrangente quanto maior a abstração atingida, a ponto de remeter todos os indivíduos à noção de ente. Em face desse universal abstrato ao qual tudo quanto existe está remetido, os homens percebem que alguns indivíduos aproximam-se mais ou menos dessa abstração e, nessa medida, acreditam dispor de um critério para julgar os seres em termos de perfeição ou imperfeição. Por um lado, a perfeição aparece como ideal colocado exteriormente a uma essência singular. Por outro, esse mesmo ideal serve de critério para avaliar a imperfeição de uma natureza singular, o que ocorreria se estivesse privada de uma qualidade.

À luz dessas indicações, pode-se notar que o discurso espinosano ergue-se contra a hierarquização da natureza em graus de ser e, sobretudo, contra a ontologia da privação. O primeiro alvo atingido por Espinosa é a teoria da analogia do ser, segundo a qual todos os indivíduos estão, por comparação e semelhança, reunidos sob designação do ente generalíssimo. Cúmplice dessa teoria é a ontologia da privação, segundo a qual uma essência singular é considerada imperfeita em função do distanciamento do modelo de ser estabelecido para ela. É justamente nesse sentido que se encontra uma concepção aparentada àquela de Blyenbergh segundo a qual a privação designa a falta de uma característica ou propriedade que deveria estar necessariamente presente em uma coisa. Se a visão não pertence à essência singular de uma pedra e seria para ela apenas uma negação, a cegueira no homem parece designar a ausência de uma propriedade que deveria lhe pertencer. Contra tal concepção, sabemos que Espinosa considera a negação como aquilo que não pertence a uma natureza singular; no caso da privação, trata-se de um ente de razão formado por comparação e por generalização. Assim, longe de atestar a imperfeição inscrita numa natureza singular conforme ela se afasta do grau exigido por sua posição em dada hierarquia, Espinosa esvazia a noção de privação de fundamentação ontológica, pois ela manifesta realmente apenas modos de imaginar.

Compreendamos bem a posição de Espinosa. A ignorância sobre a realidade de uma coisa implica a introdução sub-reptícia de critérios exteriores para avaliar o seu estado. Como tal coisa é reportada a um ideal geral com o qual nada tem ela a ver, a sua natureza poderá

aparecer em termos de defasagem do grau de realidade exigido. Dessa maneira, surge uma noção de privação sob o feitiço da imperfeição atribuída às essências singulares quando estas não convêm com o modelo ideal que lhes é proposto. Mas é justamente contra essa doutrina que o discurso espinosano sustenta o aspecto positivo das essências singulares, identificando realidade e perfeição e demonstrando que pertence a uma essência singular o que segue de sua causa eficiente. Não se trata de comparar as existências individuais frente a uma essência geral comum, nem de comparar as essências gerais entre si, como contendo mais ou menos realidade. Como explica Chauí, “graças à relação necessária entre causa eficiente e seu efeito e a identidade entre realidade e perfeição, Espinosa afasta as imagens da privação e da negação referidas a uma essência singular”²²⁸. Eis por que Espinosa sustenta que as noções de perfeição e imperfeição, negação e privação, são apenas modos de pensar formados a partir da maneira como as ideias das afecções do corpo afetam a mente humana, a qual realiza associações e generaliza as semelhanças encontradas formando termos gerais em relação aos quais os indivíduos serão remetidos. Todo o problema é que, ignorante da realidade das coisas e do funcionamento de sua percepção, a mente crê na existência absoluta de seus modos de pensar gerais e avalia a natureza de cada indivíduo segundo esse critério extrínseco.

Com efeito, Espinosa contrapõe ainda uma outra tese ao preconceito exposto no *Prefácio*, a saber, a relatividade das noções de perfeição e de imperfeição. Essas noções não indicam nada de positivo na natureza das coisas, porque elas são formadas segundo as afecções do corpo e, nesse sentido, apontam mais para o estado atual do corpo afetado do que para a constituição do corpo afetante. Para ilustrar o quadro de esvaziamento ontológico dessas noções e de relatividade delas, o *Prefácio* evoca o exemplo da música, a qual pode ser, ao mesmo tempo, boa para o melancólico, má para o lastimoso e indiferente para o surdo. O mesmo tratamento de choque se aplica para as noções de bem e de mal, pois elas nada indicam de positivo na natureza das coisas, já que são formadas a partir da maneira como a mente é afetada pela imagem dos indivíduos singulares, comparando-os e generalizando seus traços semelhantes. Assim, uma nova posição acerca da significação das noções de perfeição e de imperfeição, de bem e de mal, reside na tese de que as essências singulares não observam modelos nem finalidades intrínsecos e, por isso, tais noções apenas ganham um sentido relativamente às maneiras pelas quais as imagens das coisas singulares afetam a mente humana. A mesma tese ecoa no parágrafo §12 do *TIE*, quando Espinosa declara que uma só e mesma coisa pode ser boa e má, pois essas noções variam de um sujeito para outro em

228 *Ibidem*, p. 393.

momentos diferentes. Nada, considerado em sua própria natureza, exprime intrinsecamente tais valores, pois eles são apenas qualificações para designar a maneira como afetam o corpo e a mente, o que se torna tanto mais evidente quanto conhecemos a produção das coisas segundo a ordem da Natureza.

No final do *Prefácio*, somos avisados da necessidade de “conservar esses vocábulos”, aviso que Espinosa justifica em função do “desejo de formar uma ideia de homem que observemos como modelo da natureza humana”. O mesmo Espinosa que desempenhou um papel de crítico quanto aos modelos e às finalidades intrínsecos às coisas, que procurou esvaziar ontologicamente as noções anteriormente discutidas e que sustentou a relatividade dessas noções, esse Espinosa surge agora a defender a formação de uma “ideia de homem [*ideam hominis*] que observemos como modelo da natureza humana [*naturae humanae exemplar*]”. Não menos surpreendente é o emprego do conceito de desejo [*cupiditas*] para designar o motor da formação do exemplar, de sorte que todas as noções anteriormente expostas ganharão um novo sentido visando à aquisição desse modelo. Bem e mal, por exemplo, serão definidos segundo “o que sabemos certamente ser meio para nos aproximar mais e mais do modelo de natureza humana que nos propomos” ou “aquilo que certamente sabemos que nos impede de reproduzir o mesmo modelo”. “Mais perfeito” ou “mais imperfeito”, por sua vez, passam a denotar a realidade humana que se “aproxima” mais ou menos desse modelo. “Perfeição em geral”, finalmente, indicará a “essência de uma coisa qualquer enquanto existe e opera de maneira certa, sem que se considere a sua duração”. Estaria Espinosa afiançando a doutrina contra a qual acreditávamos ter ele erguido seu discurso?

A conservação dos termos não se faz sem a manutenção do sentido deles, o que reenvia mais profundamente à compreensão sobre o lugar exato em que surge a discussão no texto de Espinosa. Por um lado, o *Prefácio* deixou claro que todos os homens se encontram naturalmente em uma situação de percepção das coisas e de ignorância das causas delas. Determinada a contemplar a si e o mundo por meio das ideias das afecções de seu corpo, a mente humana percebe tudo aquilo que lhe chega por meio da experiência vaga e do ouvir dizer, realizando associações e generalizações imaginativas. Nessas condições, ela é determinada a forjar noções tais como bom e mau para o que experimenta lhe ser útil ou agradável, perfeição ou imperfeição para o que a seus olhos convém ou não com o ideal proposto, negação e privação para designar a ausência de características que não pertencem a uma essência singular ou que deveriam lhe pertencer. Se a mente forma naturalmente tais noções a partir das afecções de seu corpo, todo o problema disso estará no fato de que a

ignorância da realidade das coisas e de seus mecanismos de percepção conduzirá a mente humana a crer na realidade absoluta do que não passa de um modo de pensar para ela. Por outro lado, é preciso notar que a discussão sobre a manutenção dos termos e sobre o modelo de natureza humana só tem lugar após Espinosa ter esclarecido a ausência de fundamento ontológico dessas noções e a gênese delas. Isso fornece indicações de que é somente em posse do conhecimento verdadeiro das coisas que determinamos o desejo a formar um modelo de natureza humana e, então, que podemos conservar os termos anteriormente criticados em um novo sentido. Outro indício dessa operação está na declaração de Espinosa segundo a qual as noções de bom e mau passam a significar o que “sabemos certamente” ser meio ou o que nos impede de nos aproximarmos do modelo. Longe de designar a coisa cuja natureza imaginamos ser agradável ou desagradável, tais noções estão lastreadas por um conhecimento verdadeiro e, por isso, elas designam doravante a relação que podemos obter com as coisas suscetíveis a servir ou desservir à realização do modelo de natureza humana. Em outras palavras, a presença de um conhecimento verdadeiro e adequado permite à mente humana apropriar-se das noções anteriormente criticadas para agora designar a relação instrumental que temos com as coisas devido à utilidade delas para a obtenção desse modelo. No fundo, é preciso notar que tais noções, inclusive aquela de privação, não são impeditivas para a compreensão humana e poderão até mesmo ser conservadas desde que tenhamos um conhecimento adequado sobre a realidade das coisas e sobre a maneira como elas são formadas. Conhecendo a ordem de produção causal das coisas, e conhecendo a natureza humana a ponto de esclarecer o funcionamento de suas próprias percepções, a mente humana estará às voltas com um conhecimento verdadeiro e é por isso, justamente, que ela poderá desejar a formação de um modelo de natureza humana e conservar as noções criticadas sem cultivar a crença de que as coisas são tais como ela imagina.

O que, portanto, fica claro nessa exposição do *Apêndice* e do *Prefácio* é a condição de déficit de conhecimento em que todos os homens naturalmente se encontram. Nessa condição, o homem possui uma percepção imediata de si e do mundo, mas ele se encontra às voltas com uma parcela de ignorância a respeito da natureza do objeto percebido e de seu próprio estatuto. Ora, não há dúvida de que toda percepção envolve intrinsecamente um caráter afirmativo e que contém uma base real devido a uma imagem presente no corpo humano. Porém, toda a questão consiste em notar que a ignorância sobre a realidade das coisas e sobre a formação de suas percepções não impede a mente humana de acompanhar o que elas imediatamente afirmam. São, com efeito, justamente tais condições que estão na base da formação de opiniões vulgares sobre a liberdade incondicionada e sobre a ação guiada por

causas finais. É porque percebe e afirma, por um lado, e ignora as causas do que afirma e de como afirma, por outro, que a mente humana contempla o seu esforço, crê não ser determinada e julga agir com a finalidade de obtenção do que lhe é útil. São também essas condições que se encontram na base da projeção da finalidade humana a todas as outras coisas. A projeção antropomórfica diz respeito à associação imaginativa dos objetos presentes à mente humana e a generalização do ser e das operações deles no modelo explicativo de causas finais, a ponto de fundar um modo de pensar generalíssimo a respeito de um ser que se guia por causas finais e que tudo determinou para o homem. Nesta altura, toda nova afecção será integrada ao sistema de associações, generalizações e universais abstratos, de modo que todos os objetos serão classificados segundo um aspecto de finalidade²²⁹. Se, por um lado, o discurso da superstição torna-se possível pelo déficit de conhecimento dos homens para compreender a si próprios e a realidade que os cerca, por outro, a mente humana termina por tornar-se cativa de uma incompreensão completa de si mesma, das coisas naturais e de Deus, dando assentimento aos delírios da imaginação e sonhando de olhos abertos.

229 Tudo se passa como se o enraizamento mental da superstição formasse uma estrutura de pensamento que, se não recusa a experiência contrária ao alegar a incompreensibilidade dos fins divinos, é capaz de perceber a experiência como um reforço para as certezas contidas nessa estrutura mental.

Conclusão

Teria Espinosa fracassado ao explicar os conceitos de erro e de privação? Recordemos que o nó do problema consistia justificar como o erro, enquanto uma negação de ser e uma privação de conhecimento, tem lugar no interior de um sistema em que rege um ser absolutamente infinito e no qual a mente humana se caracteriza como potência para o verdadeiro, bem como explicar de que maneira o erro, mais do que uma simples ignorância, manifestaria uma operação real da mente humana pela qual ela acredita estar certa. Preocupado com tais questões, Victor Brochard não demorava a dirigir a acusação de que a responsabilidade por essa operação de tomar o falso pelo verdadeiro estaria a cargo do entendimento, fazendo com que o homem se enganasse como ser racional. Além disso, o autor pontuava que, se o homem julga estar certo enquanto sustenta uma ideia falsa, então o fundamento da distinção entre verdade e falsidade assenta-se sobre argila. Não só isso, pois Brochard apontava ainda a introdução sub-reptícia de uma forma de imperfeição no pensamento e no ser, uma vez que as ideias inadequadas, se não são inteiramente falsas, também não poderiam ser equiparadas às verdadeiras e adequadas. Estando às voltas com a inadequação, a mente humana se situaria a meio termo da ignorância e da verdade e, aos olhos do autor, essa condição acompanharia a consequência inevitável de admitir a produção de pensamentos imperfeitos. Munido com essas acusações, a sentença de Brochard contra a teoria espinosana do erro não poderia ser outra senão a alegação de paradoxo e de incompreensão.

Antes, porém, de acompanhar Brochard na sentença contra o espinosismo, fizemos de sua leitura a ocasião para realizar um exame dos conceitos de erro e de privação na filosofia de Espinosa. O quadro de análise levado a cabo na primeira parte deste trabalho consistiu em compreender o fundamento, o sentido e a validade dos conceitos espinosanos de erro e de privação em contraposição à teoria cartesiana do erro. Que Descartes exerce um papel central no desenvolvimento da filosofia espinosana não resta dúvida. Mas nosso interesse se concentrou em abordar essa relação por meio de uma análise diferencial acerca dos conceitos de erro e de privação. Essa discussão permitiu, então, abrir uma perspectiva para enxergar um ponto divisor e decisivo na filosofia espinosana. Divisor porque não é o caso de seguir Descartes e determinar verdade ou falsidade por força de uma vontade livre que relaciona de maneira legítima ou ilegítima uma ideia a uma coisa exterior a ela. Decisivo porque, longe de Descartes, explica-se a definição de erro como privação no registro dos modos de pensar da mente humana e sem incorrer em qualquer imperfeição positiva.

Com efeito, Espinosa é cauteloso para eliminar qualquer traço de imperfeição na dedução dos modos da substância, uma vez que ele sustenta o aspecto positivo de toda essência singular, identifica realidade e perfeição e, ainda, relega as figuras da negação àquilo que não pertence a uma essência nem a constitui. Ora, a mente humana é um modo finito decorrente da atividade causal pela qual a substância absolutamente infinita produz a si mesma e, ao mesmo tempo, produz todas as coisas. Sendo a mente humana parte do intelecto infinito, Deus pode expressar-se singularizado somente nela para a produção de uma ideia ou, ainda, poderá expressar-se singularizado nela e, ao mesmo tempo, em muitas outras para a produção dessa ideia. Se, por um lado, essas condições estabelecem o fundamento ontológico para a produção de ideias na mente humana, por outro, a segunda condição revela particularmente uma produção inadequada para elas. Nesse quadro, a inadequação é uma consequência necessária à mente humana em função de sua condição ontológica, a qual não pode deixar de ser parte da Natureza e de estar sujeita à determinação de outras partes. Entretanto, essa condição não denota nela mesma qualquer carência ou falha intrínseca, pois a inadequação, a paixão, o mal, a privação, o erro, a destruição, isto é, todas as figuras do negativo, resultam do confronto e da comparação de uma essência singular com outros elementos que não a constituem e que não lhe pertencem. Por isso, tomada em si mesma, a produção de ideias inadequadas é conforme, e não contrária, à natureza humana. Desse ponto de vista, uma ideia inadequada expressa uma realidade condizente à sua causa eficiente e, nesse sentido, ela pode ser considerada perfeita.

É justamente nesse campo que vimos se situar o conceito espinosano de erro. Sem recorrer a um suposto ato incondicionado da vontade para a formulação do juízo no qual nos enganamos, a reflexão de Espinosa se coloca inteiramente no domínio das ideias inadequadas e de sua determinação a partir do exterior. É preciso notar que, contemplando os objetos por meio das múltiplas afecções em seu corpo, a mente não tem inteiro acesso ao conhecimento envolvido na ideia produzida, mas apenas a uma parte dele. Além disso, a mente não distingue as partes contempladas, pois está atenta às maneiras como os corpos externos afetaram o corpo humano e não à natureza deles. Em vista disso, a mente encontra-se às voltas com um conhecimento inadequado, já que percebe parcialmente e sem distinguir o que pertence ao seu corpo e aos corpos externos. Determinada a contemplar a si e ao mundo conforme o contato dos corpos externos com o seu corpo, a mente humana percebe somente nos limites dessa afecção e nada além disso. Assim, as ideias inadequadas são ditas falsas em relação à ausência de conhecimento que escapou à mente e que ficou a cargo de elementos externos a ela na produção de uma ideia. Não há dúvida de que as ideias envolvem

intrinsecamente um ato de afirmação, mesmo que a mente seja apenas causa parcial delas ou que a produção de tais ideias tenha como base uma ideia de afecção do corpo humano. Mas importa notar que a falsidade não se situa exatamente no aspecto produtivo da mente humana e nem mesmo no aspecto de afirmação contido na ideia. A dizer propriamente, a falsidade concerne à ausência de conhecimento verificada naquilo que a mente humana, em função das condições de determinação externa, não apreendeu. Dessa maneira, sem priorizar um critério de correspondência, Espinosa fundamenta o conceito de erro nas condições da produção de ideias inadequadas da mente humana, produção que lhe nega um conhecimento completo.

É nesse cenário que a definição de erro como privação de conhecimento ganha um novo sentido. Para Espinosa, a privação de conhecimento está presente numa ideia inadequada, mais precisamente naquilo que ela silencia. Despojada de sustentação ontológica, a privação não existe realmente na natureza das ideias, mas, apesar disso, ganha um sentido enquanto maneira de pensar por comparação entre ideias. Compara-se uma ideia adequada e outra inadequada e constata-se a incompletude desta em relação àquela, de tal maneira a atribuir o *nome* privação a essa incompletude. Assim, vemos que a privação não deve ser considerada em termos absolutos, pois ela se reduz a uma maneira de pensar produzida por comparação, envolvendo sempre uma noção relativa e sendo apenas um ente de razão empregado para caracterizar a ausência de conhecimento no campo das ideias inadequadas.

Com essa posição, dispomos de um ponto de referência para avaliar a peculiaridade da relação entre Espinosa e o cartesianismo, assim como para refletir, no interior do espinosismo, acerca da maneira pela qual a inadequação, o erro, a negação e a privação de conhecimento habitam a natureza humana. É preciso sempre notar que Espinosa aborda a relação entre verdadeiro e falso analogamente àquela do ente para o não-ente. Isso significa que, embora verificados juntos no modo humano, verdade e falsidade são incomensuráveis. Se a percepção proveniente das afecções corporais é avaliada como inadequada, isso se deve somente à adoção do ponto de vista do verdadeiro e da adequação. É o déficit que as percepções imaginativas apresentam em confrontação com as ideias adequadas e verdadeiras que se denomina privação ou falsidade. Mas não se pode jamais deixar de notar que a percepção é em si mesma positiva.

Ora, o reconhecimento dessa condição constitui, por conseguinte, um ponto capital para a compreensão da produção de crenças e opiniões que a mente crê serem verdadeiras, mas que podem ser consideradas falsas quanto ao valor de conhecimento delas. Foi justamente em vista disso que o segundo quadro de análise buscou examinar o que constitui

um elemento positivo no conceito de erro, esclarecendo o seu campo de validade. Se recordarmos os termos do parágrafo §66 do *TIE*, o que nos chamou atenção foi justamente a atribuição de um papel a ser desempenhado pela ausência de conhecimento, pois essa ausência se encontra de alguma forma no cerne da produção de ideias a respeito das coisas, ideias que se mostram falsas. Vimos que a linha que demarca os campos da falsidade e da ficção no *TIE* é traçada pela presença de um assentimento para as ideias falsas. Apesar da aparente conotação voluntarista, temos razões para crer que o termo assentimento não está relacionado à ação de uma vontade livre. Se a ideia falsa é apresentada como implicando um assentimento, é porque a presença do assentimento tem como nervo mais profundo a *ausência* de causas que permitem à mente dar-se conta do estatuto de suas percepções. É por essa razão que a falsidade se separa da ficção e, no mesmo passo, equipara-se ao sonho. Juntos, a falsidade e o sonho designam o fato de que a mente não dispõe de nenhuma causa para lhe mostrar que isso que ela percebe não dá a conhecer a coisa em sua realidade e em sua constituição. Privada desse conhecimento, a mente se deixa levar por suas representações e corre o risco de tomar o fictício pelo real. Há, contudo, um importante detalhe a ser pontuado. Se, por um lado, existe uma afinidade conceitual entre falsidade e sonho, por outro, é preciso notar que a falsidade não se reduz meramente ao sonho. O sonho pressupõe uma certa inércia dos sentidos e, conseqüentemente, uma ausência de referências para a mente humana dar-se conta do estatuto de suas representações. É de se presumir que, ao despertarmos, as causas se revelem e os sentidos ofereçam condições para a mente constatar que as suas representações não passavam, no fundo, de ideias forjadas por ela. Caso mais grave, a falsidade se faz em estado de vigília e, por isso, convém notar que a mente humana estaria em condições de dar-se conta de suas percepções, mas por algum motivo ela está desprovida desse conhecimento e, conseqüentemente, ela conclui que as coisas são tais como ela as representa. É nesse ponto, exatamente, que o recurso à expressão sonhar de olhos abertos se mostrou instrutivo para refletir sobre o positivo no erro e sobre a formulação de modos de pensar com base no desconhecimento, pois tal expressão indica a emergência de um assentimento a partir da ignorância das causas. Em outras palavras, a caracterização do erro enquanto um sonhar de olhos abertos manifesta afirmação de um positivo onde, a princípio, só haveria carência de conhecimento.

Estabelecendo um paralelo entre sonho e falsidade, o *Breve Tratado* confirma o que vimos acontecer no *TIE*. Com efeito, o *Breve Tratado* coloca em cena uma discussão acerca da distinção entre verdadeiro e falso com base no saber de que estamos no verdadeiro e no

desconhecimento de que estamos na falsidade²³⁰. Espinosa declara que as coisas claríssimas dão a conhecer a elas mesmas e também à falsidade, de modo que seria tolice perguntar como se toma consciência delas: sendo claríssimas, não pode existir outra clareza pela qual elas pudessem ser esclarecidas. Por trás desse jogo de palavras reside uma tese que se faz sentir de maneira constante no *corpus spinozanum*, tese expressa no *TIE* sob a forma de que o verdadeiro não exige nenhum signo para ser provado (porque nada é afora a própria ideia verdadeira) e de que essa ideia verdadeira fornece a norma para a distinguirmos das fictícias, das falsas e das duvidosas. A mesma tese ecoa na *Ética* sob a forma de que a verdade é índice de si mesma e do falso²³¹. É justamente tal posição que está presente no *Breve Tratado*, cuja reflexão salienta o fato de que a ideia verdadeira coloca a própria verdade e não depende de nada fora disso para ser assinalada. Por esse motivo, Espinosa também faz notar que a evidência imediata da verdade revela que não estamos no falso, pois a manifestação do verdadeiro desvela também a falsidade. Convém dar toda atenção à metáfora visual com a qual Espinosa desenvolve essa tese: tal como a luz dissipa a escuridão, a manifestação da verdade, considerada como luz na mente, dissipa as sombras e revela a falsidade. Em suma, quando a verdade aparece, a falsidade também é revelada e, por isso, não se coloca a pergunta acerca da maneira pela qual se toma consciência da verdade após a aquisição da ideia verdadeira, pois não há um saber fora do próprio saber. O sujeito afetado pela ideia verdadeira sabe que a possui e não corre o risco de confundi-la.

Em contrapartida, o *Breve Tratado* mostra que a situação de falsidade caracteriza-se não somente pela ausência de ideias verdadeiras, mas também parece dar um passo a mais na medida em que Espinosa considera que, nessas condições, a mente pode ainda “opinar que está na verdade”²³². Por um lado, a falsidade não ilumina a si mesma e não permite à mente humana tomar consciência sobre o seu estado de engano, fazendo-a permanecer na completa escuridão. Não se coloca nenhum critério intrínseco pelo qual a falsidade manifestaria a sua natureza, o seu funcionamento e o seu engendramento. Se quem tem uma ideia verdadeira sabe disso, quem se encontra mergulhado na falsidade não sabe o que percebe e não conhece

230 KV, II, Cap. 15, §3, G., I, pp. 78-89

231 Podemos, sem dúvida, constatar diferenças de ênfase se compararmos as formulações dessa tese em diferentes contextos, a considerar, por exemplo, a concepção de que a certeza, no *Tratado da Emenda*, é dita a ideia verdadeira, ao passo que, na *Ética*, a certeza é dita o saber do saber, isto é, a ideia da ideia adequada. Apesar disso, cremos que tais diferenças não rompem a convergência conceitual entre elas, segundo a qual a certeza não se separa da ideia verdadeira e quem a possui sabe imediatamente que a possui. *E*, II, P43, escólio; *TIE*, §§35-36, G., II, p. 15.

232 KV, II, Cap. 15, §3, G., I, pp. 78-89

as condições em que percebe. É, com efeito, tal ausência de conhecimento que permite explicar a produção da opinião de que estamos na verdade.

Evocando novamente a ilustração do sonho e da vigília, Espinosa indica que, se a verdade ilumina a si mesmo e ao falso, quem está acordado sabe que não está sonhando. A vigília fornece condições para a mente reconhecer o seu estado e a formação de suas representações. Porém, declara Espinosa, “quem está sonhando pode julgar que está acordado”,²³³ pois não possui condições que permitam discernir a causa de suas percepções e o que elas realmente representam. Se sonhando podemos crer que estamos acordados, ou se na falsidade cremos sustentar uma ideia verdadeira, não é porque somos completamente ignorantes ou porque na mente há um mero vazio. É preciso notar que a mente está às voltas com algumas percepções, mas que ignora as causas delas e, por isso, ela não dispõe de condições que a impeçam de crer em suas percepções. Assim, tudo indica que Espinosa constitui uma base negativa para os conceitos de erro e de falsidade e, sem contradizer tal base, ele explica como, a partir disso, a mente humana pode tomar o falso pelo verdadeiro.

Eis o ponto ao qual devemos estar especialmente atentos, pois a expressão sonhar de olhos abertos permite compreender a produção de opiniões ou crenças com base na percepção de algo e na ignorância das causas disso. Para aprofundarmos essa compreensão, convém mencionar a ocorrência da expressão “sonhar de olhos abertos” no contexto da definição do afeto de soberba. Com efeito, o escólio da proposição EIII P26 define a soberba como a estima além da medida que o homem nutre de si mesmo. O escólio explica ainda que, estimando-se além da medida, o homem sonha de olhos abertos poder todas as coisas que alcança somente pela sua imaginação, de modo a contemplá-las como reais enquanto ele não imagina outras coisas que possam limitá-la. Assim, vemos que o afeto de soberba exacerba a própria condição humana, o que se faz por meio da imaginação e tem como consequência a crença de que somos algo diferente de nossa condição real. Isso ocorre justamente porque não há outras ideias que se contraponham a tal percepção e que revelem à mente humana o caráter imaginativo de suas percepções. Ora, não estaria aqui, nessa exacerbação da imaginação em função da ausência de outras ideias contrárias, uma referência indispensável para elucidarmos o mecanismo de produção de crenças ou opiniões com base num aspecto positivo e outro negativo que o “sonhar de olhos abertos” manifesta? A chave para compreendermos o positivo no erro parece, portanto, residir na imaginação, cuja condição relativa ao indivíduo

233 *Ibidem.*

pode ser exacerbada e se tornar a medida para o conhecimento das coisas, quando tal indivíduo ignora como ela opera.

Recordemos que uma percepção imaginativa diz respeito ao estado atual do corpo tal como foi afetado por corpos externos, possuindo uma base real (a presença de uma imagem corporal ocasionada por uma afecção) e expressando a constituição do próprio corpo. Reconhecer o aspecto positivo da imaginação permite notar que seu funcionamento e seus mecanismos são irreduzíveis ao verdadeiro e ao falso. Possuindo causas necessárias e sendo revestida por uma consistência positiva, a imaginação pode contemplar como presentes objetos que na realidade estão ausentes. Além disso, a ideia imaginativa pode associar-se a outras ideias de mesmo teor segundo a ordem das afecções do corpo humano. Trata-se de uma concatenação relativa às experiências corporais, concatenação que associa as imagens do corpo externo em sua mediação com o corpo humano e que envolve a indicação da existência passada desses corpos. É, por exemplo, nesse funcionamento o local de nascença do fenômeno da linguagem, uma vez que os signos são constituídos segundo a associação de imagens relativas ao corpo humano e de ideias imaginativas na mente. A análise dos signos deixa claro que eles não dependem da semelhança das coisas associadas, mas da concatenação e da frequência das afecções corporais. Os mesmos mecanismos de associação e de repetição de afecções e ideias imaginativas estão na base da generalização imaginativa, a qual se manifesta em diferentes graus. Se o grau máximo da afecção implica a formação corporal de uma imagem tão geral que conduz a mente a contemplar os objetos como se fossem uma só coisa sem distinção, um grau menor desse excesso de imagens corporais implica que a mente retenha um conjunto de entes em relação a outros e que ainda retenha deles uma determinada qualidade. Assim, a mente poderá se referir imaginativamente tanto a um ente generalíssimo e formular a categoria de Ser, como também a um conjunto geral de entes – a humanidade – nos quais ela contempla uma semelhança em geral – animais racionais. Passando ao largo do intelecto, a exposição das ideias imaginativas deixa claro que elas estão a cargo de um funcionamento e de mecanismos precisos, com os quais a mente humana pode ultrapassar a factualidade do espaço e do tempo, assim como unificar e estabilizar a dispersão e a multiplicidade de imagens. Em definitivo, a imaginação é parte integrante da natureza da mente humana e decorre necessariamente da maneira como a mente está unida ao seu corpo e percebe tudo o que se passa nele²³⁴.

234 Concordamos com a leitura de Diogo Pires Aurélio sobre a positividade da imaginação em Espinosa, cuja apreciação se torna particularmente interessante para refletir sobre as análises da crítica realizada por Espinosa à ilusão teológica e sua autoridade política. AURÉLIO, D.P. Introdução. In: ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-*

Contudo, é preciso notar que, do ponto de vista do conhecimento, a imaginação pode se tornar um risco para a mente humana, uma vez que a produção de ideias a partir da determinação externa não fornece a chave para a inteligibilidade dos objetos e nem mesmo do próprio funcionamento imaginativo, mas oferece apenas uma contemplação dos corpos nos limites da afecção do corpo externo com o corpo humano, sem discernir ainda o que pertence ao próprio corpo e ao corpo externo. No fundo, o que Espinosa mostra é a necessidade de distinguir o que efetivamente imaginamos e o que ignoramos ao imaginar. É justamente em vista disso que se torna possível medir os impactos gnosiológicos do aspecto positivo da imaginação para a geração da falsidade do conhecimento e da crença de que sustentamos ideias verdadeiras. Determinada externamente, a mente se encontra às voltas com uma ideia que exprime realmente a constituição do corpo, mas que, do ponto de vista do conhecimento adequado e verdadeiro, não possui um conhecimento completo dos objetos contemplados e nem de sua própria contemplação. Privada de conhecimento adequado, a mente humana faz um uso irrefletido de suas percepções e extrai delas uma pretensão para o conhecimento absoluto das coisas, tornando-se suscetível a crer na realidade do que não passa de uma percepção imaginativa para ela. Com isso, o caráter relativo das percepções imaginativas e da linguagem torna-se critério para o conhecimento a respeito da natureza e da existência dos objetos. É dessa maneira que a mente exacerba o caráter alucinatório de sua imaginação em fantasmas e presságios, em crenças no potencial revelador dos signos para conhecer a ordem da Natureza e no juízo de que a generalização de semelhanças dos indivíduos constitui as propriedades comuns a eles. Tudo se passa como se a ignorância sobre as próprias percepções tornasse a mente humana suscetível a converter a presença do *senal* da afecção dos corpos sobre o seu corpo em *conhecimento verdadeiro* sobre a realidade deles.

A situação é ainda mais grave quando a determinação externa oferece o risco de tornar a atividade imaginativa um fator alienante para o conhecimento da mente humana. Com efeito, é preciso notar que a imaginação não espera as deduções do intelecto para realizar as suas contemplações, associações e generalizações. Ao contrário, quando o intelecto chega com as suas deduções e intuições, ele encontra na mente humana um mundo já constituído pelas ideias imaginativas e um vocabulário já cristalizado que se enraíza na vida cotidiana. Esse enraizamento produz um sistema de crenças que, se não alega a incompreensibilidade de experiências contrárias, é capaz de integrá-la às associações e às generalizações imaginativas.

político. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. XC-XCI. Nessa direção, convém ainda situar o comentário de Céline Hervet: “A visão profética, ela também alucinatória e fruto de uma imaginação exacerbada, repousa sobre a fraqueza do entendimento (Cf. *TTP*, Cap. II, §5, G., III, pp. 31-33) [...]”. Cf. HERVET, 2012, p. 210.

Assim, se inicialmente a insuficiência do conhecimento dá margem à mente abraçar as ideias imaginativas, vemos que o enraizamento e a sistematização dessas ideias tornam a mente humana refém de sua própria ignorância, uma vez que não se coloca jamais para ela a investigação sobre a causa das coisas. Privada da conexão de ideias segundo a ordem do intelecto, a mente humana arrisca-se a dar curso livre aos delírios de sua própria imaginação.

Se adotarmos os termos do escólio da proposição EIV P44, podemos dizer que a mente abraça as suas percepções imaginativas a ponto de aderir pertinazmente a elas e não pensar em nenhuma outra forma de conhecer as coisas, tal como aqueles que ardem de amor e sonham dia e noite com a pessoa amada, ou como o avaro não pensa em outra coisa além de lucro e de dinheiro, ou ainda como os ambiciosos só dirigem o pensamento à glória²³⁵. Ao comparar a situação de lascívia, de avareza e de ambição com o estado de sonhar de olhos abertos, vemos que a mente está inteiramente atenta às suas percepções imaginativas e, por isso, ela se distrai da reflexão sobre outras qualidades de ideias²³⁶. Absorta nessas percepções, a mente é subtraída do pensamento sobre diferentes formas de representar as coisas e sobre outras modalidades de produzir ideias. Dessa maneira, tal como era o caso na lascívia, na avareza e na ambição, talvez não seja fora de propósito considerar uma gradação de absorção da mente humana ao sonhar de olhos abertos, pois a partir das primeiras ideias imaginativas a mente se fixa gradualmente nelas e é determinada a direcionar o seu esforço cognitivo para cultivar ideias do mesmo feitio, a ponto de alcançar a superstição. Esta seria a condição em que a mente humana estaria mais fortemente atenta às suas percepções imaginativas e estaria mais distraída da busca do verdadeiro. Assim, a superstição sugere algo de inquietante na medida em que, ao contrário da escuridão que desaparece tão logo a luminosidade entra em cena, ela não se dissipa facilmente com a presença do verdadeiro.

Em geral, ninguém ignora que Espinosa utilize metáforas visuais para refletir sobre a verdade e falsidade: a análise de um objeto é descrita como “pôr diante dos olhos” (*ob oculos ponere*), expressão que aparece em várias obras²³⁷; a distinção entre verdadeiro e falso é reportada à luz e às sombras; a demonstração para conhecer verdadeiramente é considerada os

235 *E*, IV, P44, escólio.

236 *TIE*, §3, G., II, pp. 5-6: “Tudo aquilo que no mais das vezes ocorre na vida e que junto aos homens é estimado como sumo bem, como é lícito coligir a partir de suas obras, se reduz a estes três, a saber: as riquezas, a honra e o prazer. Por esses três a mente é distraída a tal ponto que ela não pode pensar nem um pouco em algum outro bem [...]”; *TIE*, §5, G. II, p. 6: “[...] a mente é muito mais distraída pela honra, pois sempre se supõe que é um bem por si, tal como um fim último a que tudo se dirige [...]”.

237 *PPC*, Prolegômeno, G., I, p. 141; *PPC*, I, P4, escólio, G., I, p. 153-154 (*ob oculos ponere*); *PPC*, I, P6, escólio, G., I, p. 160 (*ob oculos ponas*); *PPC*, III, introdução, G., I, p. 226 (*ob oculos ponenda*); *CM*, I, Cap. 2, G. I, p. 237 (*ob oculos ponamus*); *CM*, I, Cap. 6, G., II, p. 248 (*ob oculos ponamus*); *TIE*, §72, G., II, p. 27 (*ob oculos ponamus*).

olhos da mente²³⁸; o terceiro gênero de conhecimento na *Ética* é designado intuitivo e descrito como uma visão apreendida de uma vez²³⁹. Nesse quadro, sustentamos que o recurso à expressão “sonhar de olhos abertos” torna-se pertinente para a compreensão dos conceitos de erro e de privação no espinosismo, sobretudo por designar a condição na qual, mesmo na falsidade, os indivíduos opinam estar na verdade²⁴⁰. Se devemos considerar com todo rigor que a imaginação não se reduz nela mesma ao verdadeiro e ao falso, é preciso notar que ela pode, entretanto, ser equiparada ao sonho quando a mente ignora o estatuto de suas percepções e fia-se sem impedimentos no que elas apresentam, extraindo disso uma pretensão de conhecimento das coisas. Tal conhecimento, sendo revestido do feitiço de uma crença ou de uma opinião, é fruto de uma exacerbação da imaginação e dos delírios dela, tendo lugar no interior de uma mente privada de conhecimento adequado. É por isso que podemos reconhecer na expressão “sonhar de olhos abertos” uma profundidade conceitual que permite explicar o aspecto positivo e negativo do erro na produção de crenças ou opiniões, algo que

238 *E*, V, P23, escólio.

239 *E*, II, P 40, escólio 2.

240 Embora a expressão sonhar de olhos abertos não tenha figurado no centro de análise e não tenha sido reconhecida em sua profundidade conceitual para a compreensão dos aspectos negativo e produtivo dos conceitos de erro e de privação de conhecimento, convém destacar estudos que abordaram tal expressão e a situaram ao lado de outros temas do espinosismo, como a crítica ao livre-arbítrio, a inadequação do conhecimento e os efeitos da imaginação. Em *Duas traduções e um argumento: o “sonho” do livre-arbítrio segundo Espinosa*, Lia Levy tem por objetivo esclarecer a ilusão do livre-arbítrio na condição humana e seu processo de engendramento fazendo uma análise de um argumento que Espinosa dirige contra a noção de livre-arbítrio presente na troca epistolar com Tschirnhaus e com Schuller (*Cartas* 56 e 57) e sua ressonância no escólio da proposição 2 da *Ética III*. Ao evocar o sonho nesses excertos, a autora aponta para uma mudança nas premissas, o que colocaria certos problemas. No entanto, Levy sustenta que, contra a “experiência do livre-arbítrio” como poder absoluto de contrários, Espinosa recorre ao mesmo expediente ao usar a hipótese de uma experiência onífrica para recusar a “evidência” de que dispomos de um poder absoluto sobre nossos pensamentos. LEVY, L. *Duas traduções e um argumento - o 'sonho' do livre arbítrio segundo Espinosa*. In Ana Carolina Fonseca, Eduardo Pohlmann & Gabriel Goldmeier (eds.), *Ética, política e esclarecimento público: ensaios em homenagem a Nelson Boeira*. Porto Alegre: Bestiário, 2012, pp. 257-278. Em *Sonâmbulos, crianças, loucos, sonhadores*, Ulysses Pinheiro examina o escólio da proposição 2 da *Ética III* e nota que o uso da expressão “sonhar de olhos abertos” permite não apenas compreender o erro daqueles que acreditam em algum tipo de relação psicofísica, como também apontar para forma geral do erro. Em outras palavras, o autor se dá conta de que a expressão do escólio aponta para uma teoria do erro e, por essa razão, ele propõe, como etapa de sua investigação, uma análise da distinção entre erro e ignorância no espinosismo, o que o leva a sustentar que o erro se distingue da mera ignorância na medida em que possui algo de positivo e que, ao mesmo tempo, tal conceito não introduz nada de positivo na ideia imaginativa que a tornaria falsa. A conclusão de Pinheiro sugere que o escólio da proposição 2 da *Ética III* – e talvez do escólios em geral – denunciam os erros das ideias inadequadas no mesmo passo em instauram um movimento de recusa. PINHEIRO, U. *Sonâmbulos, crianças, loucos, sonhadores: a teoria do erro em Spinoza*. Revista Ítaca, UFRJ, v. 25, 2014, pp. 49-59. Em *O conatus imaginativo em Espinosa: a produção da contingência e da ideia de finalidade*, Juarez Lopes Rodrigues explicita a lógica de produção das paixões tristezas e a caracterização do *conatus* imaginativo para esclarecer a gênese da ilusão da liberdade de escolha indeterminada. Nessa lógica, o autor mostra como ganha lugar o fenômeno de flutuação do ânimo e como, por conseguinte, são produzidas as modalidades do possível e do contingente, as quais estão na base da ilusão de escolha indeterminada. Assim, Rodrigues deixa claro que, se imaginando tendemos a crer que a imagem é real tal como ocorre nos sonhos ou na alucinação, o homem se fecha na construção de um imaginário em que acreditam obter um poder de escolha indeterminado. RODRIGUES, J.L. *O conatus imaginativo em Espinosa: a produção da contingência e a ideia de finalidade*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 44, n. 1, Jan./Mar., 2021, p. 205-224.

Victor Brochard também percebeu no espinosismo, mas que a seu juízo manifestou a completa contradição e falência dessa filosofia, o ponto frágil da reflexão de Espinosa. Em contrapartida, cumpre destacar que a expressão “sonhar de olhos abertos” permite fazer a partilha entre o que sobrevém da lucidez do intelecto e o que é apenas a privação de um conhecimento adequado e verdadeiro. E não só isso, pois tal expressão também revela que a mente privada de conhecimento adequado se guia sem reservas por sua própria imaginação como forma absoluta do conhecimento de si e do mundo. De olhos abertos, o homem tudo sonha sem nada compreender²⁴¹.

Longe de fracassar quanto ao problema do erro e da privação, a abordagem espinosana revela justamente o fundamento, o sentido e o alcance desses conceitos no interior da natureza humana. Com efeito, Espinosa se aplica aos conceitos de erro e de privação do ponto de vista do verdadeiro e da adequação e, por isso mesmo, ele está em condições de demonstrar o que na mente humana se caracteriza como a falsidade do conhecimento. A exposição guiada pelos critérios do verdadeiro e da adequação mostra que a definição de erro como privação é um instrumento intelectual do verdadeiro para indicar a falsidade das ideias inadequadas. Reconhecer esse aspecto da exposição implica, ao mesmo tempo, tornar a produção de crenças e de opiniões algo suscetível de uma elucidação completa de seu conteúdo e de seus mecanismos. É por isso, justamente, que Espinosa se dedica à investigação dos produtos da imaginação nas circunstâncias em que a mente está privada do conhecimento de sua potência de imaginar. Por exemplo, um assunto como o espectro, tal como discutido na *Carta 54*, faz

241 Consideramos que a análise de Chantal Jaquet a respeito do “ignorante quase inconsciente” partilha uma raiz comum com a nossa análise a respeito do sonhar de olhos abertos. Apoiando-se no escólio da proposição *E, V P39*, a noção de “ignorante quase inconsciente de si, de Deus e das coisas” estabelece uma comparação com a condição pueril, de um lado, e engloba todos aqueles que se situam nessa espécie de cegueira que conduz até a superstição, de outro. A propósito disso, Jaquet nota que a condição ontológica de parte da Natureza implica que o homem, um modo finito e determinado, não tenha uma mente onisciente para apreender o encadeamento causal infinito que preside a constituição de cada coisa. Para Jaquet, a antropologia que se declina dessa condição ontológica não é evidentemente uma antropologia da consciência, mas também não é uma antropologia da ignorância completa. Trata-se, mais exatamente, de uma antropologia da nesciência [nescience]. Ora, Jaquet defende que a nesciência não deve ser compreendida como uma inconsciência total, pois a ignorância de causas não fecha o homem em uma obscuridade completa, mas acompanha um relance de consciência que constitui um dado fundamental. Com efeito, Espinosa parte do princípio de que os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que eles têm o apetite de procurar o que lhes é útil, coisa da qual eles têm consciência. Em outras palavras, os homens são ignorantes das causas das coisas, mas eles têm consciência do apetite deles enquanto eles percebem as afecções do corpo. Nessas condições, cumpre notar que a primeira figura da consciência não é uma consciência distinta de si, das coisas e de Deus, mas uma percepção parcial e confusa. É justamente a partir dessa consciência parcial e confusa que, para Jaquet, provém o erro. E é também por conta dessa conjugação entre ignorância das causas e consciência do esforço ao útil que a percepção humana se efetua através do prisma dos apetites humanos e projeta seu modo de funcionamento sobre a natureza inteira, dando lugar a um sistema de ilusões. Todavia, Jaquet nota que essa condição não pode ser uma fatalidade, uma vez que a mente humana dispõe do poder de formar ideias adequadas ao extrair as noções comuns das coisas graças à razão. É por isso que, em oposição ao ignorante quase inconsciente de si, Jaquet enfatiza a posição do sábio, que é consciente de si, de Deus e das coisas. Cf. JAQUET, 2005, pp. 120-125.

alusão a um ser negativo e que não existe na natureza das coisas, mas que Espinosa pode expô-lo do ponto de vista da adequação e demonstrar como damos estatuto de existência àquilo que não passa de um modo de pensar imaginativo para a mente humana²⁴². Assim, torna-se compreensível que o que escapa à análise de Brochard e que, no entanto, Chaui e Jaquet nos fazem justamente notar é que a filosofia de Espinosa fundamenta o princípio de inteligibilidade integral do real, apontando as causas e o engendramento de tudo quanto ocorre na Natureza e particularmente no modo humano²⁴³. Nessa perspectiva, fica claro que o pensamento espinosano distancia-se de um racionalismo que denuncia o imaginário enquanto uma simples mistificação, como indica Bertrand. A isto se opõe a realidade do imaginário, a realidade que se dá na mente que imagina sem nada compreender adequadamente²⁴⁴. Importa, portanto, compreender que a exposição espinosana permite elucidar o que constitui a fonte de passividade na mente humana, pela qual ela produz ideias falsas, e precisar quais são as circunstâncias nas quais, ao ignorar o estatuto e as causas de suas percepções, a mente tudo confunde e forja crenças a respeito de si e do mundo.

242 A propósito disso, *Cf.* ZOURABICHVILI, 2002, p. 235.

243 *Cf.* CHAUI, 2016, pp. 296-7; *Cf.* JAQUET, 2005, p. 111. É também para essa tese que Rezende aponta ao sugerir que o erro tem existência, tem sentido e, portanto, pode ser tanto explicado em sua produção quanto interpretado em sua significação. *Cf.* REZENDE, 2016, p.156.

244 Seguimos a leitura de BERTRAND, 1983, p. 16.

Referências bibliográficas

I. Obras de Espinosa

1) Edição de referência:

Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 tomes, Heidelberg, Carl Winter, 1925.

2) Traduções em português :

ESPINOSA, B. *Obra Completa*, 4 volumes. Organização: J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.

_____. *Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Texto bilíngue. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015A.

_____. *Ética*. Texto bilíngue. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: EDUSP, 2015B.

_____. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Texto bilíngue. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. – Campinas: Editora da Unicamp, 2015C.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*. Tradução de Luís César Oliva e de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

3) Traduções em francês :

SPINOZA. Œuvres. traduites et annotées, nouvelle édition revue et corrigée d'après l'édition de Heidelberg, par Charles APPUHN, 3 volumes, Paris Garnier. Reprise en 4 volumes, en Garnier Flammarion.

_____. Œuvres complètes, traduites, présentées et annotées par Roland CAILLOIS, Madeleine FRANCES et Robert MISRAHI, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954

_____. Œuvres I, premiers écrits, Paris, PUF 2009.

_____. Œuvres III, Traité théologico-politique, Texte établi par Fokke AKKERMAN, traduction du latin et notes par Jacqueline LAGRÉE, Pierre-François MOREAU, PUF, 1999

_____. Œuvres IV, Ethique, traduction Pierre-François MOREAU, Paris, PUF 2020.

_____. Œuvres V, Traité Politique. Texte établi par Omero PROIETTI ; traduction du latin, et notes, par Charles RAMOND ; avec une notice de Pierre-François MOREAU, et des notes d'Alexandre MATHERON, Paris, PUF 2005.

_____. Traité de la Réforme de l'Entendement. Introduction, texte, traduction et commentaire de Bernard Rousset. Paris: Vrin, 1992.

II. Obras de Descartes

1) Edição de referência:

DESCARTES. *OEuvres de Descartes* (XI Voll.) par C. Adam et P. Tannery, n. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Vrin. Paris, 1964-1974.

2) Traduções em português :

_____. *Meditações*. Os pensadores - Discurso do Método; As Paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas; Cartas. Introdução de Gilles-Gaston Granger; traduções de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Texto em latim e em português. Tradução e Nota prévia de Fausto Castilho. Publicação do Centro de Estudo da História da Filosofia Moderna e Contemporânea – IFCH – UNICAMP. Campinas, 1999.

_____. *Princípios da filosofia*. Português – Latim. Tradução: Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Editora UFRJ. Rio de Janeiro, 2002.

3) Tradução em francês :

_____. *Oeuvres philosophiques*. (III Vol). Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris : Garnier Frères, 1967.

II. Instrumentos de trabalho

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

CRAPULLI, G.; GIANCOTTI-BOSCHERINI, E. *Lexicon Spinozanum*. Archives Internationales d'Histoire des Idées (2 vol.). La Hayer : Nijhoff, 1970.

GILSON, É. *Index scolastico-cartésien*. Paris : Vrin, 1979.

GUÉRET, M. ; ROBINET, A. ; TOMBEUR, P. *Spinoza. Ethica : concordances, index, liste de fréquences, tables comparatives*. Louvain-la-Neuve, CETEDOC, 1977.

RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010.

III. Estudos

ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1998.

BENNETT, J. *A study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1984.

BERTRAND, M. *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: PUF, 1983.

BOVE, L. *La stratégie du conatus*. Paris: Vrin, 1996.

BRÁS, G. ; CLERO, J.P. *Figures de l'imagination*. Paris: PUF, 1994.

BROCHARD, V. *Do erro*. Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Jean-Marie Breton. Fortaleza: EdUECE, 2006.

CHAUI, M. *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, 1970.

_____. Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch de Espinosa. In: *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

_____. *A nervura do real*. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Espinosa: poder e liberdade*. En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006.

_____. *A nervura do real*. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DARBON, A. *Études Spinozistes*. Paris: PUF, 1946.

DELBOS, V. *Le spinozisme, Cours professé em 1912-1913*. Paris: Vrin, Troisième édition, 1950.

- _____. *O Espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *Spinoza, Philosophie pratique*. Paris : Éditions de Minuit, 1981.
- _____. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução de GT Deleuze; coordenação de Luís B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1968.
- DOMINGUEZ, A. *A correspondência entre Espinosa e Oldenburg, ou os equívocos de duas ideologias*. São Paulo: Revista Discurso, 2000.
- FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Editora Ijuí/FAPESP, 2005.
- GLEIZER, M. *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- _____. *Primeiras Considerações sobre o problema do erro em Espinosa: imaginação, inadequação e falsidade*. Revista Analytica, v. 17, n. 2, 2013.
- GUEROULT, M. *Spinoza, II, L'âme*. Paris: Georg Olms, Editions Montaigne, 1974.
- _____. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- HERVET, C. *De l'imagination à l'entendement, La puissance du langage chez Spinoza*. Paris : Classiques Garnier, 2012.
- JAQUET, C. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2005.
- _____. *Bacon et la promotion des savoirs*. Paris: PUF, 2010.
- _____. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução de Luís César Oliva e Marcos Ferreira de Paula. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- _____. *L'unité du corps et de l'esprit ; affects actions passions chez Spinoza*. Paris : PUF, 2004 ; reedição em 2015.
- _____. *Sub specie aeternitatis, étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris, éditions Kimé, 1997 ; Réédition e Classiques Garnier, 2015.
- _____. *Spinoza à l'oeuvre*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2017.
- _____. *Spinoza ou la prudence*. Paris, éditions Quintette, 1997 ; reedição Editions du retour, Paris, 2017.
- LEVY, L. *Dois traduções e um argumento - o 'sonho' do livre arbítrio segundo Espinosa*. In Ana Carolina Fonseca, Eduardo Pohlmann & Gabriel Goldmeier (eds.), *Ética, política e*

esclarecimento público: ensaios em homenagem a Nelson Boeira. Porto Alegre: Bestiário, 2012, pp. 257-278.

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.

_____. *Sagesse ou ignorance : la question de Spinoza*. Paris, Éditions Amsterdam, 2019.

MOREAU, P.F. *Problèmes du Spinozisme*. Paris: Vrin, 2006.

OLIVA, L.C.G. *Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa*. Discurso 45 (2), 2016A.

_____. *Existência e Eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016B.

_____. *Amor próprio e imaginação em Pascal*. Cadernos Espinosanos, (42), 2020.

_____. *Mal e privação em Espinosa*. Cadernos Espinosanos, (46), 2022.

PINHEIRO, U. *Sonâmbulos, crianças, loucos, sonhadores: a teoria do erro em Spinoza*. Revista Ítaca, UFRJ, v. 25, 2014, pp. 49-59.

PUGLIESE, N. *The metaphysics of imagination in Spinoza*. A Dissertation Submitted to the Graduate Faculty of The University of Georgia in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy. Athens, Georgia, 2016.

RAMOS, S. *Sobre o erro na Ética de Espinosa*. Revista Conatus, Vol. 6, n. 11, 2012.

REZENDE, C. *Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. V. 14, n. 1, série 3, 2004.

_____. *Múltiplos modos de afirmar e negar: uma refutação da leitura eleata de Espinosa pela via dos modos de conhecer*. Cadernos Espinosanos, (35), 2016.

ROCHA, A. *Espinosa eu conceito de superstição*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 12, 2008, pp. 81-99.

RODRIGUES, J.L. *O conatus imaginativo em Espinosa: a produção da contingência e a ideia de finalidade*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 44, n. 1, Jan./Mar., 2021, p. 205-224.

SANTIAGO, H. *Geometria do instituído: um estudo sobre a gramática hebraica espinosana*. Fortaleza: EdUECE, 2014.

_____. *Superstição e ordem moral do mundo*. In: *Entre Servidão e Liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

_____. *Da superstição ao autoritarismo segundo a lógica das paixões: o exemplo de Alexandre no prefácio do Tratado teológico-político*. Cadernos Espinosanos, (44), 2021, pp. 15-38.

SÉVÉRAC, P. *La réforme de l'imagination chez Spinoza*. Littératures Classiques, 45, 2002.

_____. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris, Honoré Champion, 2005.

TEXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le signe, La genèse de l'imagination*. Paris: Vrin, 2005.

ZOURABICHVILI, *Spinoza. Une physique de la pensée*. Paris : PUF, 2002.