

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**  
**SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO**  
**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E**  
**CONTEMPORÂNEA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**A NOÇÃO DE IDEIA E O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO**  
**NA *ÉTICA* DE ESPINOSA**

**FERNANDO ANTUNES**

**CURITIBA**  
**2010**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**  
**SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO**  
**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E**  
**CONTEMPORÂNEA**

**FERNADO ANTUNES**

**A NOÇÃO DE IDEIA E O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO**  
**NA *ÉTICA* DE ESPINOSA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.  
**Orientador: Prof. Dr Paulo Vieira Neto**

**CURITIBA**

**2010**

## RESUMO

A noção de ideia pode assumir basicamente três sentidos distintos na *Ética* de Espinosa. No primeiro a compreendemos como coisa; no segundo como mente; e no terceiro como conhecimento. A presente dissertação é uma investigação de como o Problema da Representação atravessa os três sentidos do termo nas duas primeiras partes da *Ética*.

## SOMMAIRE

La notion d'idée peut prendre trois sens fondamentales dans *l'Éthique* de Espinosa. Dans le première nous pouvons là comprendre comment chose [*res*], dans le second comment production de le intellecte, et la troisième comment connaissance. Cette dissertation est une enquête de la façon dont le Problème de la Peprésentation dans les trois sens du terme dans les deux premiers parties de *l'Éthique*.

## **AGRADECIMENTOS:**

Aos meus pais, João Alberto Antunes e Ruth Faustini, por me terem dado todas as condições, a educação e o incentivo sem o qual nunca poderia ter chegado aqui. E aos meus avós Sílvio João Faustini e Susi Rempel Faustini por todo carinho que sempre me deram.

Ao Prof. Dr. Paulo Vieira Neto pelas horas de leitura, pelos conselhos e pela orientação geral desta pesquisa, mas também pelo amigo que pude encontrar nos momentos de alegria e de angústia.

À Prof. Dra. Maria Isabel Limongi e ao Prof. Dr. Luiz Alves Eva pelas questões levantadas, pelas contribuições diretas e indiretas que desde muito cedo ajudaram a nortear o desenvolvimento desta dissertação.

Ao Prof. Dr. Homero Silveira Santiago pela valiosa participação na banca de defesa.

À Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida.

Ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Paraná.

A todos os amigos que estiveram ao meu lado apoiando e dando força nas horas difíceis.

A Deus, por ter produzido a natureza inteira, a qual posso observar espantando-me, para então contemplá-la. Mas principalmente por ter me agraciado com a existência, sem a qual não poderia fruir todas as alegrias do conhecimento e da vida em geral.

## ÍNDICE

1 – Introdução	1
1.1 – Projeto	1
1.2 – Introdução Geral	2
1.3 – Ideia como Coisa	3
1.3.1 – Introdução aos Capítulos do Conceito de Ideia como Coisa	5
1.4 – Ideia como Mente	6
1.5 – Ideia como Conhecimento	6
2 – A Expressão nos Modos e nos Atributos	8
2.1 – Preliminares	8
2.2 – O Estatuto dos Modos	9
2.2.1 – Descartes e a Noção de Pensamento como Modo da Consciência	10
2.2.2 – A Dificuldade de se Pensar o Conceito de Consciência na <i>Ética</i>	13
2.2.3 – A Expressão nos Modos	14
2.3 – O estatuto dos Atributos: Uma Nuance Interpretativa	16
2.3.2 – Gueroult e a Metáfora do Efeito Eclipse	16
2.3.3 – Diferença Real, Modal e de Razão	19
2.3.4 – Crítica da Noção de Diferença Real	20
2.3.4.1 – O Problema das Múltiplas Substâncias de Mesmo Atributo	21
2.3.4.2 – O Problema das Múltiplas Substâncias de Atributos Diferentes	23
2.3.5 – A Miragem do Efeito Eclipse	24
2.3.6 – A Expressão nos Atributos	26
2.4 – Conclusão	28
3 – Do Mecanismo de Produção de Ideias	30
3.1 – Preliminares	30
3.2 – Necessidade ou Liberdade?	32
3.3 – O Papel do Intelecto <i>Finito</i> na Demonstração de <i>E1P16</i>	35
3.3.1 – Definição como Atividade Genética da Consciência	37
3.3.2 – Atividade Genética como Construção do Real	40
3.3.3 – Remetendo ao infinito	43
3.4 – Conclusão	44
4 – A Mente do Mundo	45
4.1 – Preliminares	45
4.2 – A Onisciência como Modo Divino	46
4.3 – Contra a arbitrariedade da possibilidade	48
4.3.1 – A Necessidade da Vontade	51
4.3.2 – O Intelecto Infinito como Mente do Mundo	55
4.4 – Conclusão	59

5 – Do Paralelismo	61
5.1 – Preliminares	61
5.2 – A Hipótese Paralelista	62
5.2.1 – O Sentido de <i>Ordem</i>	63
5.3 – O Sentido de <i>Mesmo</i> e a Correção do Paralelismo	66
5.4 – Conclusão	69
6 – Ideia como Mente	71
6.1 – Preliminares	71
6.2 – O Intelecto Finito como Parte do Infinito	72
6.3 – Condições Gerais da Subjetividade	76
6.4 – Da perspectiva da Mente (ou Da Interioridade)	78
6.4.1 – Primeira Premissa – A Hipótese da Percepção Corporal da Mente	79
6.4.2 – Segunda premissa – O Nosso Testemunho sobre as Ideias das Afecções do corpo	81
6.4.3 – Segundo Argumento – Uma contra-prova	85
6.5 – Da atividade da Mente	86
6.5.1 – Da Importância Ética da Atividade da Mente no processo de conhecimento	88
6.5.1.1 – Do Princípio da Filosofia	89
6.5.1.2 – Atividade da Mente na Metáfora dos Instrumentos Intelectuais	92
6.5.2 – Atividade da Mente na Crítica da Passividade da Percepção	95
6.5.2.1 – O problema da Ideia-Quadro Cartesiana	95
6.5.2.2 – A Crítica da Passividade	97
6.5.2.2.1 – Atividade nas ideias falsas, fictícias e imaginativas em geral	99
6.5.2.3 – A Crítica da Representação	101
6.6 – Conclusão	104
7 – Ideia como Conhecimento	105
7.1 – Preliminares	105
7.2 – A Proposição: Da Crença nos Corpos Exteriores (Percepção Presente e Memória)	106
7.3 – Demonstração: Os Problemas da Percepção Corporal	108
7.3.1 – Como é Possível que as Afecções do Corpo Sejam Percebidas pela Mente sem Recorrer à Relação Causal entre Atributos?	109
7.3.2 – Imaginação, uma Percepção Mutilada da Natureza das Coisas	112
7.4 – Escólio: Imaginação e Representação	114
7.4.1 – Afecção do Corpo X Coisa em si	115
7.4.2 – Ideia Imaginativa X Ideia Em Si	118
7.5 – Conclusão	121
8 – Conclusão	122
8.1 – Os Sentidos do Termo <i>Representação</i>	122
8.2 – Ideia como Coisa	122

8.3 – Ideia como mente	125
8.4 – Ideia como Conhecimento	125

# 1 - INTRODUÇÃO

## 1.1 - PROJETO

O projeto que nos propomos a realizar é uma investigação acerca do estatuto da noção de ideia na obra de Espinosa em um sentido muito preciso. Queremos compreender se ela pode se adequar ou não ao conceito de representação. Para elucidar preliminarmente o problema recorreremos a duas metáforas: ou a ideia é como um quadro ou como um eco. Acreditamos que os textos apontam para as duas direções. Na primeira, a ideia acabaria por duplicar a coisa e representá-la, na segunda, não haveria duplicação, mas identidade e, portanto, não haveria representação. Tentemos compreender profundamente as metáforas.

No primeiro caso, ela seria análoga a um quadro. Um quadro, por mais bem feito que seja, é uma cópia da realidade. Mas uma coisa é o quadro, outra, a realidade. O quadro é o resultado da mistura de tintas e dos sentidos precisos das pinceladas do pintor. A realidade é algo muito mais complexo e cheio de detalhes. Uma coisa é Ginevra de Benci e outra é a obra de Leonardo que a retrata. E, justamente em virtude de ambas as coisas serem diferentes, embora guardem alguma semelhança entre si, dizemos que o quadro representa a pessoa. E da analogia que se pode fazer entre a ideia e o quadro que surge a noção de ideia-quadro. Aqui, o estatuto da ideia seria apenas mimetizar algo da coisa, não sendo a coisa ela mesma. E assim se entende que a ideia tem uma função representativa.

No segundo, seria análoga a um eco. Uma vez que uma fonte sonora emita um som, este se propagará pelo ar através de ondas que ricochetearão nos objetos. A onda se dobrará e desdobrará cada vez que encontrar um refletor. Ao encontrar-se com este objeto a onda voltará em direção a um espectador ouvirá novamente o mesmo som emitido pela fonte sonora. Chamamos este fenômeno de eco. Não existiria assim uma diferença entre o som original e sua repetição, pois ambos seriam o mesmo. Sendo a ideia, de alguma forma, a mesma coisa que o seu ideado, podemos compreender que ela possui identidade com ele.

Acreditamos que a compreensão dos textos pode variar entre duas hipóteses interpretativas sobre nossas forças cognitivas: a) que todas as nossas ideias têm a função de representar a realidade, na medida em que promoveriam uma duplicação da mesma;



b) que algumas de nossas ideias possam ter a função de mostrar realidade tal como é em si mesma, na medida em que se mostrassem como idênticas às coisas. Nosso objetivo é entender as teses que estão em jogo em ambas hipóteses para tentar compreender como elas podem ser aplicadas ao espinosismo.

10 Notamos também com o auxílio da literatura secundária que geralmente os comentadores usam o termo representação em dois sentidos. No primeiro, e mais amplo, representar significa que uma ideia existe para um sujeito pensante. Neste sentido a noção exige que a subjetividade seja possível dentro do sistema. Pois a subjetividade seria a condição de possibilidade da representação. O segundo é mais restrito e envolve essa noção de duplicação da realidade que acabamos de apresentar. Esperamos que a análise dos textos nos auxiliem a entender a problemática que se coloca por trás desses sentidos e nos façam compreender qual é o uso mais adequado para Espinosa.

## 1.2 – INTRODUÇÃO GERAL

20 O termo ideia aparece na obra de Espinosa muito claramente em três sentidos distintos<sup>1</sup>. No primeiro, toda ideia é uma coisa (res, ou ens). Neste sentido o conceito se mostra na sua relação com o infinito aparecendo como algo que se dá na própria natureza, sem nenhuma relação direta conosco. No segundo, uma ideia é uma mente. Neste sentido o termo aparece como algo que constitui a própria essência da natureza humana. No terceiro, uma ideia é um conhecimento da mente. Este último é muito comum e se dá porque somos seres pensantes e, enquanto tais, temos ideias.

30 Ora, em todos os três sentidos nós podemos encontrar esta problemática da representação. No primeiro elas tanto podem a) se identificar com seu ideado quanto b) representá-lo; ainda que não sejam conteúdos da mente, mas se dêem no mundo. Neste sentido, destacamos Geroult como um dos principais defensores da representação e Deleuze como um dos principais opositores. No segundo sentido uma ideia não é uma representação, mas uma mente. A problemática reaparece no sentido de determinar se a mente humana pode ou não ser pensada como sujeito e se a noção de subjetividade tem alguma relevância dentro do sistema espinosano. Apontamos para Lia Levy como uma

---

<sup>1</sup> Os dois primeiros sentidos são completamente estranhos ao senso comum. Por isso fica muito complicado apresentá-los de forma sucinta e clara numa introdução sem a análise dos textos. Com base nisso, pedimos ao nosso leitor um pouco de paciência, pois acreditamos que no momento em que formos analisá-los mais profundamente dentro dos capítulos deste texto a dificuldade premilinar desaparecerá.

das principais defensoras da subjetividade e Deleuze como um dos principais opositores<sup>2</sup>. No último sentido o problema reaparece sob o contorno do problema dos modos de conhecimento. Quer dizer, as ideias que nós temos representam as coisas ou possuem alguma identidade com elas?

Ora é justamente este problema das ideias serem ou não representativas passando por uma investigação acerca da possibilidade e relevância da subjetividade (juntamente com a tese contrária) que entendemos como o Problema da Representação.

### 1.3 – IDEIA COMO COISA

10

Com a finalidade de mostrar ao nosso leitor de onde saiu o percurso argumentativo que traçamos, realizaremos muito rapidamente uma análise da Prop. 3 da Pt. 2. Percebemos que uma análise detalhada dos pressupostos da demonstração poderia nos fornecer os elementos necessários para investigar o termo ideia como res.

Nesta parte iniciaremos um caminho longo onde procuraremos compreender a problemática que envolve pensar ideia coisa. Para tal, julgamos ser necessário compreender como o autor pensa o intelecto infinito. Na Ética a dedução do intelecto infinito se dá a partir da Prop. 3 e termina na Prop. 8 da Pt. 2. A análise das Proposições 3 e 7 da Parte 2 e de seus pressupostos nos ajudarão a realizar tal tarefa. A Prop. 3 envolve a maior parte dos problemas necessários para realizar esta investigação e a Prop. 7 a complementar. Os próximos quatro capítulos que se seguem (do 2 ao 5).

20 A Prop. 3 da Pt.2 da Ética declara: “*Existe necessariamente em Deus uma ideia tanto da sua essência como de tudo o que necessariamente se segue da sua essência*”. A principal polêmica desta proposição consiste em afirmar que as coisas criadas, em sua totalidade, possuem um curso natural que se dá necessariamente a partir da essência de Deus e, ainda, que Ele possui um conhecimento disso. Isso significa que

---

<sup>2</sup> Na primeira parte trabalhamos com os comentadores muito próximos ao nosso texto. Quer dizer, procuramos reconstruir alguns pontos específicos da sua argumentação para mostrar em que medida estes pontos influenciaram a nossa leitura. Mas achamos que este processo nos custou muito tempo. Isso nos levou a tratá-los com maior distância na segunda parte. Obviamente muitas leituras defendidas por Levy e Deleuze se encontram aí. Contudo não fomos tão metódicos a ponto de discriminar a opinião dos comentadores daquilo que acreditamos serem as próprias dificuldades do texto. Fica aqui declarado contudo que, se pudemos ter uma visão mais ampla e mais profunda das problemáticas que envolvem várias passagens da obra de Espinosa, muito do mérito se deve a eles. Mas optamos por construir nossa própria argumentação de forma mais livre, sem deixar de lado as dificuldades com eles apreendidas. Exatamente como o filho que sai de casa e se joga na vida para sozinho enfrentar suas dificuldades sem se esquecer das lições e conselhos que aprendeu com seus pais.

em Deus existe uma ideia perfeita<sup>3</sup> tanto da sua própria essência quanto da atualização necessária dessa essência. Ora, é justamente esta ideia que envolve a ideia de Deus e as ideias de todos efeitos que dela se seguem necessariamente, e que no fundo é a ideia que descreve a natureza inteira em sua totalidade, que Espinosa chama de intelecto infinito. Vejamos o texto da demonstração:

10

“(1) Com efeito, Deus (pela proposição precedente desta parte) pode pensar coisas infinitas em infinitos modos, (2) isto é, (o que equivale ao mesmo, pela proposição 16 da Parte I), pode formar a ideia da sua essência e de tudo o que dela se segue necessariamente. Ora, tudo o que está na potência [potestate] de Deus existe necessariamente (pela proposição 35 da Parte I). (4) Portanto, essa ideia existe necessariamente e (pela proposição 15 da Parte I) não existe senão em Deus. Q.e.d<sup>4</sup>.”

O texto apresenta essencialmente três premissas no argumento:

20

**P1** – O pensamento é um atributo de Deus;

**P2** – Deus pode pensar infinitas coisas em infinitos modos;

**P3** – Tudo que está no poder de Deus se realiza;

**Conclusão:** Deus tem uma ideia da sua essência e de tudo o que se segue necessariamente dela.

Utilizaremos estas três premissas como norte da nossa primeira investigação, pois acreditamos que uma boa compreensão delas nos fará compreender vários elementos importantes da metafísica espinosana, sobretudo no que se refere especificamente ao intelecto infinito. A partir deles poderemos compreender como se dá o Problema da Representação na medida em que pensamos a noção de ideia como res.

30

Uma vez que as três primeiras premissas sejam compreendidas, passaremos à análise da Prop. 7 para investigar como se dá a relação entre as ideias do intelecto infinito e as coisas. A bem da verdade, apenas a compreensão desta proposição poderá nos fornecer elementos para decidir em definitivo se no sentido de res o termo ideia comporta ou não a noção de representação. A análise desta proposição será portanto a quarta premissa do nosso argumento.

<sup>3</sup>

Entendemos aqui as palavras perfeição e completude como sinônimas.

<sup>4</sup>

Dividimos o texto em quatro partes para facilitar a análise que se segue.

### 1.3.1 – INTRODUÇÃO AOS CAPÍTULOS DO CONCEITO DE IDEIA COMO COISA

A análise da primeira premissa constituirá o primeiro capítulo (2 – A Expressão nos Modos e nos Atributos) e nele procuraremos mostrar como se dá a relação da Substância com os seus modos e com os seus atributos. Primeiramente investigaremos o estatuto dos modos. Posteriormente tentaremos compreender o estatuto dos atributos. Nesta parte entraremos numa polêmica com Gueroult. Para o comentador a teoria dos atributos implica num efeito eclipse. Analisaremos com cuidado a metáfora gueroultiana para concluir mais precisamente como se dá a relação entre a Substância e seus atributos: se por identidade ou por representação.

A análise da segunda premissa constituirá o segundo capítulo (3 – Do Mecanismo de Produção de Ideias). De certa forma, o segundo e o terceiro capítulos devem ser compreendidos juntos. Em ambos estamos considerando a natureza como um modo. E este modo é próprio Intellecto Infinito. O segundo capítulo se concentra em mostrar a necessidade formal ou lógica do Intellecto Infinito. E afirmamos isso, pois neste lugar trataremos de pensá-lo sem uma relação com o mundo. Nosso esforço será compreender apenas como ideias geram ideias a partir da absoluta necessidade da natureza divina. Estranhamente, numa investigação que pretendia se debruçar apenas sobre o infinito, veremos que Espinosa demonstra a necessidade divina através da necessidade do intelecto finito. Seria este um sinal de que a subjetividade tem alguma relevância dentro do sistema espinosano?

A análise da terceira premissa constituirá o terceiro capítulo (4 – A Mente do Mundo). Nele mostraremos que as ideias se realizam (ou seja, elas duram<sup>5</sup> no mundo), e, por isso mesmo, afirmamos que ele nos mostrará o aspecto material ou ontológico do intelecto infinito. É neste capítulo que ficará claro o conceito de ideia como coisa. Pois mostraremos que o intelecto infinito não pode ser pensado apenas como um horizonte de possibilidades, mas que ele necessariamente se efetiva na natureza. Através desta análise veremos que as ideias existem fora da mente, na natureza.

Somente a análise da quarta premissa, que constitui o capítulo final (5 – Do Paralelismo) desta primeira parte (Ideia como coisa), nos permitirá decidir com clareza se a representação é possível ou não, pelo menos no sentido de ideia como res. Aqui os

---

<sup>5</sup> Sobretudo no caso das ideias das coisas singulares.

atributos voltam a ocupar o centro das nossas atenções. Não mais para que se investigue se há alguma identidade entre eles e a Substância, mas se é possível afirmar que existe alguma identidade entre ambos.

Acreditamos que a análise desses quatro capítulos será suficiente para que possamos decidir se ideia pode ser entendida como representação ou como identidade em relação à coisa.

#### **1.4 – IDEIA COMO MENTE**

10 A análise da parte que acabamos de descrever nos mostrará que o termo ideia não é pensado imediatamente por Espinosa como algo que se dá para um sujeito. No entanto cremos que esta primeira análise não é suficiente para nos fazer decidir acerca da possibilidade e da relevância da noção de subjetividade na Ética. Decidimos então empregar nossos esforços nesta investigação. Para tal, olharemos com cuidado o argumento que é geralmente utilizado para se defender a impossibilidade ou a irrelevância do conceito para dele extrair as condições em que o conceito poderia se tornar possível e relevante. Uma vez que estivermos a par das condições, voltaremos nossa atenção para a Prop. 13 da Pt. 2 e do seu contexto para ver se a primeira condição é cumprida. Posteriormente passaremos à análise de algumas passagens da Ética e do

20 Tratado da correção do Intelecto para ver se a segunda condição cumprida. Mediante a investigação dessas duas condições poderemos decidir se o conceito de subjetividade é possível e relevante para Espinosa ou não.

#### **1.5 – IDEIA COMO CONHECIMENTO**

Uma vez que já possamos decidir se há ou não representação enquanto pensamos a noção de ideia como coisa e que já saibamos se o conceito de subjetividade é ou não possível e relevante para o espinosismo, poderemos passar ao último uso do termo. Para resolver completamente o Problema da Representação na filosofia de

30 Espinosa, teríamos que realizar uma análise de todos os gêneros de conhecimento: imaginação, razão e intelecto. Infelizmente percebemos que esta análise seria muito extensa para se tratar com rigor numa dissertação. Concentramos então todos os nossos esforços em uma parte da dedução da imaginação que nos parece fazer surgir de forma muito clara o problema. Toda a última parte é uma investigação sobre a Prop. 17 da Pt.

2. O interessante é que esta proposição nos mostrará uma das poucas vezes em que o próprio Espinosa utiliza o conceito de representação. O que significa que poderemos extrair daí o uso propriamente espinosano do termo.

Se, por um lado, nos sentimos um tanto quanto frustrados por perceber que não é adequado tratar o problema em toda sua amplitude nesta dissertação, por outro nos alegramos na medida em que acreditamos que conseguiremos esclarecer muitos pontos desta problemática, sempre se esforçando tanto quanto possível para ajudar nosso leitor a percorrer os labirintos e aporias que esta questão tão ampla, e, ao mesmo tempo tão delicada, nos coloca.

10

20

30

40

## 2 – A EXPRESSÃO NOS MODOS E NOS ATRIBUTOS (IDEIA COMO COISA: PREMISSE 1 – “O PENSAMENTO É UM ATRIBUTO DE DEUS”)

### 2.1 – PRELIMINARES

10 A questão da identidade se revela na filosofia espinosana por meio do conceito de expressão. Este conceito atravessa toda a metafísica espinosana. Ele se dá no plano da Substância, dos atributos, e dos modos. Assim todo o plano do Ser torna-se um desdobramento da potência divina, onde ecoam por todos os lados traços que exprimem a essência de Deus. A Substância se expressa, os atributos são a expressão e os modos exprimem de uma forma certa e determinada a natureza divina. Seguindo a sugestão do comentador, acreditamos que a Prop. 1 da Pt.2, pressuposto da **Premissa 1**, nos faça compreender o problema da expressão sobre o caráter dos atributos e dos modos. Para tanto, recorreremos à demonstração desta para conquistar uma interpretação que torne válida a primeira premissa do argumento principal. Ao tentarmos compreendê-la acabaremos percebendo que afirmar que o pensamento é um atributo de Deus nos faz reconhecer uma certa identidade entre a substância, seus atributos e os modos desses atributos. A expressão é este desdobramento de um mesmo movimento que começa na Substância e ecoa por toda a natureza. Eis o texto da demonstração:

20

*“[1] Os pensamentos singulares, isto é, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada (pelo corolário da Prop. 25 da Pt. 1). [2]Pertence, portanto, a Deus (pela Def.o 5 da Pt. 1) um atributo de que todos os pensamentos singulares envolvem o conceito, atributo por meio do qual também esses pensamentos são concebidos. É por isso que o pensamento é um dos atributos infinitos de Deus, o qual exprime a essência eterna e infinita de Deus (Ver Def. 6 da Pt. 1), [3]isto é, Deus é uma coisa pensante”.*

30

Dividimos o texto em três partes. A análise da primeira nos ajudará a compreender o estatuto dos modos; a análise da segunda o estatuto dos atributos. E desde já podemos destacar que, em ambos os casos, o conceito de expressão aparece na letra do texto, o que significa que a compreensão deve levar em conta tal conceito. Já a terceira parte é apenas a conclusão do argumento desta proposição. Não sendo um pressuposto não será analisada.

## 2.2 – O ESTATUTO DOS MODOS

Determinemos, então, o estatuto dos modos para compreender a problemática que está por trás desse conceito e como ela se liga ao problema da representação através da análise da primeira parte da demonstração.

“Os pensamentos singulares, isto é, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada (pelo corolário da Prop. 25 da Pt. 1)”.

10

Espinosa afirma os pensamentos singulares são modos que exprimem a natureza de Deus. Eis a definição de modo: “*Por modo entendo as afecções da substância, isso é, o que existe em outra coisa e pela qual também é concebido*” (E1D5). A definição de modo envolve, sob certo aspecto, as noções de finitude e de duração. É verdade que a Ética nos mostra que existem modos infinitos, existentes desde a eternidade<sup>6</sup>. Mas a definição, por si mesma, destaca certa incompletude, pois, sejam finitos ou infinitos, duráveis ou eternos, o seu conceito não implica em uma existência necessária – pois sempre dependem lógica ou cronologicamente de um conceito mais fundamental que é o de Substância. Pela mesma razão, os modos não existem em si mesmos, mas em outros. Os modos infinitos existem diretamente na Substância, enquanto os modos finitos existem nos modos infinitos. E assim, no plano da finitude, se inicia uma cadeia modos que se estende ao infinito.

20

Assim se pretende mostrar que a existência de uma ideia singular não é determinada por si mesma. O que significa que as ideias só podem existir enquanto modificações de um ser pensante. Ou seja, o pensamento só é possível mediante a existência de uma substância pensante. No texto, o uso do termo modo ressalta que não se pode pensar que a ideia de qualquer coisa singular que tenha existido sempre. Pois, não há nada na essência dessas que determine sua existência como necessária, e, por isso mesmo, que elas devem existir em algo e não por si. Em outras palavras, não existe nenhuma potência infinita nas coisas finitas que as preserve na existência indefinidamente – muito menos que as torne existente desde a eternidade. Pois a finitude faz parte da própria natureza das coisas criadas.

30

---

<sup>6</sup> Ética I, proposições 21 e 22.



Mas, para que isso se caracterize como processo de efetivação das ideias no mundo, precisamos compreender como Descartes pensa a relação entre a substância pensante e as idéias, para compreender o que Espinosa transforma nela.

### 2.2.1 – DESCARTES E A NOÇÃO DE PENSAMENTO COMO MODO DA CONSCIÊNCIA

10 Certamente, pode ser grande a tentação de se conceber que, dada esta característica modal do pensamento, devamos ligá-lo à noção de consciência. E assim, poderíamos aventar a hipótese de que o pensamento não poderia existir sem uma consciência que o pensa. Tal tese pode ser fundamentada a partir de Descartes. Vejamos, portanto, o que significa mais precisamente, conceber as ideias como modos de uma substância pensante. Assim poderemos compreender porque há tão vasta literatura que defende a inexistência, ou mesmo a completa irrelevância, do conceito de consciência. Para tal, faremos uma contraposição entre a posição cartesiana e a forma como o pensamento é concebido no interior da Ética.

20 Nas Meditações, Descartes chega à certeza de que existe um Eu pensante – ou um sujeito cognoscente. Mas antes coloca em dúvida todas as coisas percebidas pelos sentidos. Contudo o autor não concebe sua completa falsidade. Pois a suspensão de juízo acerca delas não caracteriza que sejam um mero nada para nós. Ela se aplica sobre a crença de que existam fora de nós, mas não abala suficientemente a concepção de que existem para nós, e, até mesmo, a partir de nós. Tal sutileza se percebe no célebre exemplo do pedaço de cera. Ao se aproximar do fogo sua forma, sua cor, sua textura e tantas outras coisas mais, que percebemos pelos sentidos, se desfazem e se transformam em percepções completamente diversas. Mas mesmo assim saberemos que se trata do mesmo pedaço de cera que possuíamos antes da transformação. Descartes retoma aqui o clássico problema do movimento<sup>7</sup> – que encontra suas raízes nos textos de Heráclito e dos eleatas – analisando-o sobre o prisma da primeira certeza. O que garante a unidade da mudança está diretamente relacionado com a minha característica enquanto ser pensante. O autor deixa de lado o que se passa do lado de fora da consciência para 30 voltar nossa atenção sobre como isso se dá no interior do próprio cogito.

---

<sup>7</sup> Entendemos aqui movimento em um sentido mais amplo. Não apenas no sentido de um corpo que se move em relação aos outros, mas também no sentido da própria mudança sucessiva dos estados de uma coisa.

*“Mas quando distingo a cera de suas formas exteriores e, como se a tivesse despido de suas vestimentas, considero-a inteiramente nua, é certo que, embora eu possa encontrar algum erro em meu juízo, não posso conceber dessa forma sem um espírito humano”* (M2P15).

Quando considero o pedaço de cera para além de suas aparências e de sua existência exterior para considerá-lo em sua forma mais pura, e desprovida de preconceitos, dou conta de que: se há algo que posso conceber nesse pedaço de cera como verdadeiro é que ele é para mim. Por mais que toda a experiência que sempre chamei de realidade fosse apenas mera ficção, não poderia deixar de notar que essa ficção se passa em mim<sup>8</sup>. A partir desse momento, Descartes não faz mais nenhuma diferença entre ver e pensar ver, entre ouvir e pensar ouvir. Pois as nossas percepções tornam-se modos do pensamento.

*“Pois assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar que chamo sentimentos e imaginação somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram em mim. E neste pouco que acabo de dizer creio ter relatado tudo o que sei verdadeiramente, ou, pelo menos tudo o que até aqui notei que sabia”* (M3P1)

Tudo que está em nós é concebido então como pensamento. Não existindo assim diferença entre perceber e pensar. E todos os meus pensamentos são partes da substância pensante que sou. Ora, se eu sou uma substância pensante, meus pensamentos nada são além de modos dessa substância. Para Descartes, assim como para Espinosa, seria estranho conceber o pensamento sem um ser pensante – como causa desses modos de pensar. Por isso, afirmamos anteriormente que nossas ideias existem não apenas em nós, mas também a partir de nós. Pois, sobretudo para Descartes, nós somos causa das mesmas. Rebatendo com o exemplo que demos anteriormente<sup>9</sup>, a ideia singular de Pedro teria a mim mesmo, como causa enquanto sou uma coisa pensante. E neste momento das Meditações a existência do próprio Pedro

---

<sup>8</sup> *“Ora, o que e que eu concebia clara e distintamente nelas? Certamente nada mais exceto que essas ideias ou o pensamento dessas coisas se apresentavam ao meu espírito. E ainda agora não nego que essas ideias se encontrem em mim”*. (M3P3)

<sup>9</sup> Página 8.

seria para mim um enigma. Assim como o pedaço de cera também é – enquanto concebido em si mesmo. Mas ambas ideias só passam a ser um conhecimento claro distinto, certo e seguro, quando entendemos que existem em nosso espírito e que delas somos causa. O conhecimento que temos do nosso próprio espírito só pode ser mais claro que o das coisas exteriores não enquanto as consideramos como exteriores, mas, apenas, quando consideramos as ideias que delas temos. Pois afirmar a realidade da ideia é o mesmo que afirmar a realidade do espírito. Afinal de contas uma ideia não existe para além dele, sendo que é causada por ele<sup>10</sup>. Uma ideia, assim concebida, nada mais é do que um modo da substância pensante. Ou nas palavras do próprio Descartes:

10 “*Sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do próprio pensamento, ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, uma maneira ou forma de pensar*” (M3P17).

Ao conceber o espírito enquanto substância e os pensamentos como modos, o autor abre espaço para se pensar no cogito como consciência – ou seja, um Eu que é capaz de conhecer-se a si mesmo, e, além disso, conhecer-se como causa de suas ideias. E nesse contexto, onde se afirma o cogito como causa de suas ideias, também se concebe as ideias como representação das coisas. Ideias e coisas constituem realidades paralelas. A res cogitans é pensada como substância absolutamente diferente da res

20 extensa. Tanto é assim que temos certeza de nossa existência como espírito, mas não como corpo. Nem por isso, podemos acusar alguma parcialidade no raciocínio. E isto é possível, justamente, porque espírito e matéria são realidades absolutamente distintas que podem ser concebidas de forma independente. E neste sentido muito preciso podemos afirmar que a res cogitans é causa de suas ideias, e as coisas são o correlato dessas ideias. De onde fica claro um processo de duplicação da realidade, e por isso se defende que as ideias representam as coisas. Assim seria impossível conceber que as próprias coisas se tornam presentes em minha consciência, na medida em que são extensas, enquanto minha consciência é pensante – dada a distinção real entre pensamento e extensão.

30

---

<sup>10</sup> Obviamente seria impossível estender esse princípio absolutamente. Afinal não podemos ser a causa de todas as nossas ideias. O que fica evidente, sobretudo, com relação à ideia de Deus.

## 2.2.2 – A DIFICULDADE DE SE PENSAR O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA NA ÉTICA

Faremos agora uma breve análise das similaridades e diferenças entre os filósofos para mostrar como a construção de um conceito de consciência não é um problema imediatamente visível para o leitor *Ética*.

É notável o extremo parentesco existente entre Espinosa e Descartes neste ponto. Ideias são modos de uma substância pensante e não podem existir independentemente da mesma. Mas remeter à ideia de consciência para explicar o pensamento é algo no mínimo muito problemático no interior da *Ética*. Sobretudo porque as ideias não são imediatamente pensadas como modos de um ego. Quando utilizamos o termo substância para fazer a comparação entre os filósofos, entendemos na verdade coisas muito distintas. Para Descartes a substância é um Eu pensante; para Espinosa, o próprio ente absolutamente infinito. Com essa operação o autor da *Ética* desloca as ideias do sentido de conhecimento para dar-lhes sentido de res. O que significa que elas não existem apenas na mente de um sujeito pensante, mas também fora dela na própria natureza. E, justamente por não dependerem da noção de consciência, perdem a característica pessoal e subjetiva. Elas não são minhas, nem mesmo da humanidade. Mas tornam-se impessoais e objetivas, na medida em que estão fora da mente, na própria natureza. Neste sentido torna-se complicado pensar um sujeito cognoscente responsável pela criação de suas próprias ideias e para quem estas não denotam nada além de uma representação da realidade a partir da *Ética*.

Da mesma forma, quando se afirma que as ideias são modos da divindade, não pode pensar que isso implique alguma espécie de interiorização das mesmas em relação à Deus. As ideias não se referem à Substância, como causa, sem que ao mesmo tempo se efetivem na própria natureza. Afinal, “*Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva*” (E1P18). Conforme a demonstração que esta proposição sugere, nenhum modo pode existir sem Deus, e, por isso, Ele é a causa de todas as coisas. Mas, ao mesmo tempo, não pode existir outra substância que sustente a existência dos modos – dada a unidade da Substância infinitamente infinita. Assim sendo, não existe uma transposição de planos, e, portanto, não existe uma duplicação, no sentido de que não existe transcendência. Se, por um lado, Deus é a causa da existência e da permanência dos modos, por outro, não se pode postular um plano interior da natureza divina que fosse, em alguma medida, intransponível. Assim como só existe um único Deus, só existe uma única Substância, e por isso mesmo uma única natureza. Então as ideias não

podem constituir imediatamente algum tipo de interioridade divina; afinal só existe um plano no qual se dá o pensamento humano e a própria natureza divina. É este o significado da imanência no que se refere às ideias: uma efetivação das mesmas na própria natureza.

10 A partir desses dois pontos colocados, podemos compreender como o autor desloca o problema de tal forma que dificulta pensar a tese da duplicação entre ideia e ideado: na medida em que o conceito de subjetividade não aparece imediatamente como problema, o mesmo acontece como o de interioridade. E a forma como Espinosa pensa o problema desfaz o dualismo representação-representado. As ideias podem ser  
10 pensadas aqui como existentes em si (ou seja, independentes de nós) a partir do momento em que as compreendemos como modos da Substância infinita. Não é, portanto, em vão que comentadores como Deleuze e Paul Ricoeur defendem a impossibilidade da representação e da subjetividade. Afinal a filosofia espinosana é pensada em terceira pessoa – do ponto de vista de Deus e não da consciência que pensa e que duvid, tal como é para Descartes.

### 2.2.3 – A EXPRESSÃO NOS MODOS

20 Já compreendemos o que são os pensamentos singulares bem como o que significa chamá-los de modos<sup>11</sup>. Mas o que significa afirmar que elas exprimem a Natureza de Deus de uma forma certa e determinada?

A expressão não significa outra coisa senão a maneira da Substância se revelar. Neste sentido mais preciso dos modos, a expressão é um desdobramento, ou uma repetição, que se dá por meio de uma relação muito específica entre os modos: a causalidade. O quarto axioma da Pt.1 pode nos ajudar a compreender isso: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o” (E1A4). O que significa que a causalidade é pensada de tal forma que causa e efeito possuem alguma identidade. Há algo em ambos que é comum. E justamente por isso pode-se dizer que o efeito exprime ou revela a causa de alguma maneira; algo permanece o mesmo. Aliás,  
30 uma coisa pode ser dita causa de algo **apenas** se possui com ela algo em comum. E é

---

<sup>11</sup> Conforme avisamos anteriormente (seção 2.1 – Preliminares), estamos analisando a primeira parte da demonstração da Prop. 1 da Pt. 1. Eis o texto que estamos analisando: “*os pensamentos singulares são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada (pelo corolário da Proposição 25 da Parte I)*” (E2P2d).

por isso que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa. Ou seja, é necessário conhecer da causa pelo menos aquilo que ela tem em comum com o efeito.

Tal tese ainda poderia ser reforçada no texto que afirma que “*de coisas que nada tenham de comum entre si, uma não pode ser causa da outra*” (E1P3). Assim, uma coisa pode ser considerada como causa ou efeito de outra, porque possui algo de comum com ela, não poderá ser considerada de tal forma se não houver nada de comum entre ambas. Isso mostra a filiação que o autor faz na Ética à famosa máxima “*Ex nihilo nihil fit*”<sup>12</sup>. Tudo isso o afasta completamente de posicionamentos como o de Hume, pois ele não pensa a causalidade como contiguidade espaço-temporal, tal como pensou o escocês. A causalidade não é algo que se percebe pelos sentidos – de onde até se imagina que Espinosa poderia dar alguma razão ao britânico, quando esse escreve, em seu Tratado da Natureza Humana e suas Investigações sobre o entendimento humano, que é impossível perceber alguma qualidade oculta na passagem de um fenômeno a outro. Pois aqui a causalidade está muito longe de ser pensada segundo os ditames da experiência empírica, mas segundo as regras experiência intelectual<sup>13</sup>.

Os modos exprimem a natureza divina de forma certa e determinada pois guardam consigo pelo menos um dos infinitos aspectos da Substância. Com alguma razão pode-se comparar Espinosa e Leibniz neste ponto. Assim como cada mônada contém toda a ordem da natureza, cada modo é o resultado de uma cadeia causal que tem em Deus sua causa última. Em outras palavras, cada modo exprime algo da própria natureza divina e todos os modos exprimem, cada um à sua forma, algum aspecto determinado de Deus.

Com isso julgamos ter compreendido o estatuto dos modos, e em que medida eles se ligam ao conceito de expressão ao mesmo tempo que afastam qualquer conceito de interioridade ou de subjetividade e, por isso mesmo, de representação. As ideias se dão em um único plano substancial do qual não se pode seguir nem uma interioridade subjetiva, nem uma transcendência inatingível. Antes disso, as ideias revelam algum aspecto da própria Substância na medida em que guardam alguma identidade com a mesma.

---

<sup>12</sup> Do nada, nada se faz.

<sup>13</sup> Usamos esse termo apenas para fazer alusão a Lívio Teixeira que afirma em seu livro sobre Espinosa que o racionalismo, assim como o empirismo, toma os dados imediatos da consciência como ponto de partida da Filosofia. Segundo o comentador, não se trata de postular leis universais para explicar os fatos, mas de se deduzir essas leis a partir dos fatos que se encontram na experiência mais primitiva e fundamental que temos: aquela que se passa em nossa mente. Para mais informações, consultar A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa, página 25.

### 2.3 – O ESTATUTO DOS ATRIBUTOS: UMA NUANCE INTERPRETATIVA

A análise que fizemos até aqui procurou interpretar a primeira parte da demonstração da Prop. 1 da Pt.2 que, num contexto geral, aborda a problemática dos modos. Passaremos agora à análise da segunda parte:

10

*“Pertence, portanto, a Deus (pela Def. 5 da Pt. I) um atributo de que todos os pensamentos singulares envolvem o conceito, atributo por meio do qual também esses pensamentos são concebidos. É por isso que o pensamento é um dos atributos infinitos de Deus, o qual exprime a essência eterna e infinita de Deus (Ver Def. 6 da Pt. 1)”*.

O que é isso que envolve todos os pensamentos singulares? Para responder a esta pergunta, faz-se necessário tecer uma análise sobre o conceito de atributo.

20

A Ética os define na primeira parte. Eles são *“o que o intelecto percebe da substância como constituindo a sua essência”* (E1D4). A maneira como se interpreta esta definição está diretamente relacionada com a ligação que os atributos possuem com a Substância. Um atributo revela completa ou parcialmente a essência da Substância? “Constituir sua essência” significa: revelá-la completamente sobre um aspecto; ou ser uma essência parcial que se completa na medida em que conhecemos mais atributos?

#### 2.3.2 – GUEROULT E A METÁFORA DO EFEITO ECLIPSE

30

Gueroult defende a segunda hipótese (que um atributo revela uma essência parcial da Substância), e, por isso mesmo, a existência de uma relação simbólica entre a Substância e seus atributos. A Substância não se revela diretamente, mas apenas por meio deles. O comentador sugere isso através da metáfora do efeito eclipse. É sabido que neste fenômeno celeste, um astro se alinha com outro fazendo com que um espectador situado em nosso planeta perceba o astro que está atrás apenas parcialmente. Da mesma maneira que sabemos que o astro que se esconde atrás da lua possui uma parte encoberta, mesmo que não possa ser percebida, sabemos que Deus possui infinitos atributos, mas não podemos perceber a todos na medida em que somos apenas pensamento e extensão. Para Gueroult, este eclipsamento dos atributos nos mostra que a

Substância não se revela por completo, mas apenas de forma parcial por meio dos mesmos. Ou nas palavras do comentador.

*“Cada um dos atributos que constituem Deus, exprime uma essência eterna e infinita, mas não a essência absolutamente infinita (ou infinitamente infinita) que é a da substância divina” (...) “Sem dúvida, cada essência permanece na essência absoluta de Deus, porque é um constituinte, mas não é a totalidade”<sup>14</sup>.*

10 Na Carta 63, Schuller levanta cinco dúvidas sobre a Ética, entre as quais pode-se encontrar a questão: por que nós conhecemos apenas dois dos infinitos atributos de Deus? O interessante é que ele pede uma prova positiva e não apenas uma redução ao absurdo, e isso obriga Espinosa a se pronunciar sobre o assunto e não apenas refutar indiretamente a tese contrária. Vejamos a indagação de Schuller: *“Se agradaria a sua senhoria convencer-nos com uma demonstração ostensiva e não com uma redução ao absurdo que nós não podemos conhecer outros atributos de Deus além do pensamento e da extensão” (Carta 63)*. Encontramos, portanto, uma resposta direta do autor para a questão levantada por Gueroult. Eis a resposta do filósofo:

20 *“Porque a potência de uma coisa qualquer se define só pela sua essência (pela Prop. 7 da Pt. 3) e porque a essência da mente (pela Prop 13 da Pt. 2) só consiste em ser ideia do corpo que existe em ato; e a potência da mente se entende tanto quanto se estende às coisas que contém esta ideia do corpo ou às que se seguem” (Carta 64)*.

A primeira proposição citada afirma: *“o esforço pelo qual toda coisa tende a preservar no seu ser não é senão a essência atual da coisa” (E3P7)*. Espinosa relembra aqui de sua teoria do conatus. As coisas singulares têm uma existência limitada enquanto são modos que possuem uma duração finita. E por isso têm uma tendência de  
30 esforçar-se para preservar-se na existência. Podemos pensar então que este esforço é o que dá sustentabilidade ontológica a uma coisa singular qualquer. E neste sentido podemos afirmar que ele é a essência atual da coisa. O autor remete a esta proposição com a finalidade de mostrar a Schuller que a potência de uma coisa singular se

---

<sup>14</sup> GEROULT, M., Spinoza – Dieu (Ethique 1), 51.



confunde com este esforço, que nada mais é que sua essência. Ou, para ser mais conciso, sua potência se confunde com sua essência. Assim pode-se preparar o terreno para a segunda proposição citada: “o objeto que constitui a mente<sup>15</sup> é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão” (E2P13). Não vamos entrar a fundo na análise desta proposição, até porque isso será feito mais adiante<sup>16</sup>. Realizaremos agora apenas uma breve análise do seu contexto. O problema de determinar de forma positiva o que é a essência da mente humana começa a ser colocado na Prop. 10, mais especificamente no corolário: “a essência do homem é constituída por certos modos dos atributos de Deus” (E2P10c). É preciso portanto investigar mais precisamente quais são os modos que fazem parte da constituição da essência da mente. Esse processo termina na demonstração da Prop. 13. A Prop. 11 declara que “a primeira coisa que constitui o ser atual da mente não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato” (E2P11). Ou seja, ela tem o papel de demonstrar que a mente é a idéia de uma coisa singular existente em ato. Já à Prop. 12 cumpre a tarefa de demonstrar que “tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana” (E2P12). Com base nesta breve exposição, podemos entender que o papel da Prop. 13 é determinar a essência da mente num sentido preciso: determinar a que atributo pertence o modo do qual a mente humana é idéia, e, por conseqüência, qual atributo pode ser percebido pela mente humana (E2P12) junto com o atributo pensamento (atributo do qual a mente faz parte). E ela demonstra que o objeto da mente é o corpo. Portanto a essência da mente é ser idéia do corpo. Com isso em mente, Espinosa julga ter demonstrado a Schuller que a mente humana não pode perceber nenhum dos infinitos atributos divinos além do pensamento e da extensão. Ora, se a mente é a idéia do corpo, e a Prop. 12 determina claramente a potência da mente, sobretudo no sentido de potência perceptiva. A mente só pode perceber suas próprias idéias e o corpo do qual ela mesma é idéia.

Com a análise precedente, percebemos claramente que não podemos conhecer os outros atributos de Deus e que existe um certo efeito eclipse na Ética. Isso significa que nós só podemos compreender os dois atributos dos quais fazemos parte (pensamento e extensão) e nos leva a concluir que não podemos conhecer os demais atributos porque nenhum outro participa efetivamente da constituição de nossa natureza.

---

<sup>15</sup> Traduzimos o substantivo latino mens por mente e não por alma como faz a tradução de Joaquim de Carvalho e Joaquim Ferreira Gomes, que está presente na coleção Os Pensadores.

<sup>16</sup> Quando investigarmos o idéia no sentido psicológico, ou reflexivo, na segunda parte desta dissertação.

### 2.3.3 – DIFERENÇA REAL, MODAL E DE RAZÃO

Toda a questão da aplicação da metáfora do efeito eclipse e, principalmente, das conseqüências que permitem Gueroult pensar nos atributos de forma simbólica está diretamente ligada à forma como se pensa a apropriação que Espinosa faz da classificação dos três tipos de diferença feita por Descartes. Nos Princípios da Filosofia, Descartes classifica o conceito de diferença em: real, modal e de razão. A mesma classificação é preservada por Espinosa nos Princípios da Filosofia Cartesiana (comentário à obra de Descartes), Apêndice, Parte 2, Capítulo 5. A descrição é praticamente igual e, por hora, nos limitaremos apenas em reconstruir a classificação cartesiana. Podemos afirmar brevemente que o que caracteriza os três tipos de distinção são, respectivamente: a exclusão, a implicação unilateral e a abstração.

10 *“A [distinção] real só existe propriamente entre duas ou mais substâncias. E percebemos que estas são realmente distintas umas das outras pelo simples fato de que podemos entender clara e distintamente uma sem a outra”* (PP, 60). Através disso, compreendemos que o critério que caracteriza este tipo de distinção é a exclusão. Ou seja, afirmar que existe uma distinção real entre duas coisas implica que uma coisa possa ser concebida sem a outra. Para Descartes, a substância pensante pode ser concebida isoladamente – isto é, sem que haja prejuízo algum por não se levar em  
20 consideração a substância extensa. O exemplo dado remete à célebre constatação de que posso conhecer minha existência como coisa pensante, mesmo que suspenda o juízo sobre a existência do meu corpo e das coisas corpóreas. O conhecimento de que tenho de mim enquanto pensamento não depende do conhecimento que tenho de mim enquanto extenso. Portanto, argumenta Descartes, existe uma diferença real entre a substância pensante e a substância extensa que sou, na medida em que posso conceber uma isoladamente, isso é, excluindo a outra.

Já à distinção modal se caracteriza pelo critério da implicação unilateral. O conceito de modo implica necessariamente o conceito da substância na qual existe. Mas facilmente se percebe que o contrário não é possível, pois o conceito da substância não  
30 depende logicamente de nenhum outro. Por isso Descartes afirma que ela é a diferença entre a substância e seus modos. Além disso, ela também é a que se faz entre os próprios modos, sendo que neste caso compreende-se que ambos dependem da substância.

Por fim temos a distinção de razão que se caracteriza pela abstração. Ela não existe nas próprias coisas comparadas, mas apenas para aquele que as compara. Por isso o autor dos Princípios afirma que ela “*é a [que se faz] entre a substância e algum atributo dela, sem o qual ela não pode ser entendida, ou entre dois atributos de uma mesma substância*” (PP, 62). Os atributos não se distinguem verdadeiramente da substância, pois, suprimindo-se um, destrói-se o conceito da mesma.

Embora nos Princípios da Filosofia Cartesiana Espinosa preserve praticamente a mesma descrição feita por Descartes, obviamente as obras posteriores irão se distanciar desse posicionamento. E a razão principal é que na filosofia espinosana propriamente dita não se pode defender a existência de outra substância além de Deus. A tese cartesiana da distinção real entre duas substâncias até pode ser defendida de forma hipotética no contexto das oito primeiras proposições da *Ética*, afinal de contas até este ponto nada impede que possamos imaginar a existência de múltiplas substâncias. Mas com a prova da existência de Deus como uma substância infinitamente infinita – isto é, uma substância que constitui absolutamente a realidade em toda sua completude – torna-se impossível pensar na existência de outras substâncias. No entanto, curiosamente Espinosa ainda preserva a classificação cartesiana. Acreditamos que o que é preservado seja justamente aquilo que o autor da *Ética* usará para criticar a filosofia cartesiana. É isto que passaremos a analisar agora.

20

#### 2.3.4 – CRÍTICA DA NOÇÃO DE DIFERENÇA REAL

Passaremos agora a analisar em que consiste essa crítica espinosana. E acreditamos que esta análise irá nos revelar porque a interpretação gueroultiana exagera na forma como pensa o efeito eclipse. Para sermos mais precisos, achamos que todo o problema gira em torno do papel simbólico segundo a qual Gueroult concebe os atributos. Deleuze também concorda conosco, e coloca o problema de uma forma muito precisa: relegar a questão da diferença real aos atributos e não mais às substâncias é, ao mesmo tempo, um enfraquecimento da tese<sup>17</sup>. Com isso, pretendemos afirmar que Espinosa teria visto no cartesianismo um problema conceitual que está para além de uma simples discordância entre ambos os sistemas. Assim, essa simples mudança de

30

---

<sup>17</sup> “Espinosa diz que os atributos são ‘conhecidos como realmente distintos’. Nesta fórmula não se verá mais do que um uso enfraquecido da distinção real”. DELEUZE, G., *Spinoza ET Le problème de l’expression*, 29.

aplicação já caracterizaria por si só duas críticas à noção de diferença real. A primeira diz respeito a como se pensa a noção de modo e esta também teria sido compreendida por Gueroult, mas não como um enfraquecimento da tese. Já a segunda diz respeito à noção de atributo. Vejamos como ambas críticas se dão.

#### 2.3.4.1 – O PROBLEMA DAS MÚLTIPLAS SUBSTÂNCIAS DE MESMO ATRIBUTO

A Prop. 5: coloca em xeque a possibilidade de que se conceba várias substâncias com o mesmo atributo.

10

“Na Natureza não podem ser dadas duas ou mais substâncias com a mesma propriedade ou atributo:

*Demonstração: [1] ‘Se fossem dadas várias substâncias, deveriam distinguir-se ou pela diversidade dos atributos ou pela diversidade das afecções (proposição precedente)’.*

*[2] ‘Se se distinguirem somente pela diversidade dos atributos, conceder-se-á, conseqüentemente, que somente é dada uma do mesmo atributo’.*

20

*[3] ‘Porém, se se distinguirem pela diversidade das afecções, como a substância é, por natureza, anterior a elas (Prop. 1), se a despojarmos das afecções e a considerarmos apenas em si, isto é, (definição 3 e axioma 6), considerada verdadeiramente, não poderá ser concebida como distinta uma da outra, isto é (proposição precedente), não poderão dar-se várias substâncias, mas somente uma’” (E1P5)<sup>18</sup>.*

30

Grande parte da demonstração é extremamente simples. A Prop. 4 já havia se encarregado de mostrar que só podemos distinguir duas coisas ou pelos seus atributos ou pelos suas afecções. Pois isso é tudo que é possível conceber pelo intelecto, a saber: a substância, seus atributos e suas afecções. Então, se queremos distinguir duas substâncias, temos de recorrer aos seus atributos e aos seus modos (1). Não é difícil compreender que elas não poderiam se distinguir pelas afecções, pois, do ponto de vista da ordem lógica, são anteriores a elas, não poderíamos afirmar que existe diferença se em essência elas são iguais (3). Mas já a parte dois, que se refere aos atributos, é um

---

<sup>18</sup> As aspas simples são nossas. Foram introduzidas com a finalidade de deixar mais clara a divisão que fizemos.



predicado comum a uma multidão de substâncias os atributos que, *efetivamente, lhes eram comuns, mas enquanto substância*”<sup>19</sup>.

Em outras palavras, Espinosa teria mantido a doutrina cartesiana da substância de um atributo, mas teria percebido que isso implicaria em um rompimento ainda maior com o aristotelismo. Ou seja, entender a diferença entre duas substâncias pensantes, por exemplo, é uma questão modal e não substancial; e se há similaridades em ambas é porque são modos da mesma substância pensante.

10 Uma vez que compreendemos a crítica de Espinosa a Descartes por intermédio da Prop. 5, resta-nos ainda uma tarefa: compreender porque razão podemos afirmar que esta crítica é um enfraquecimento da tese da distinção real. Ora, por um motivo muito simples: a crítica nos mostra que a distinção real, quando aplicada à idéia de múltiplas substâncias, torna-se uma distinção numérica. Isto é, a diferença entre vários sujeitos pensantes, por exemplo, não pode ser compreendida como uma diferença real, mas apenas como diferença numérica, afinal de contas é apenas pelo número que se distinguem. E o máximo que se pode afirmar é que existe uma diferença modal. Em outras palavras, a distinção real se dissolve na medida em que é aplicada à tese das múltiplas substâncias e é por isso que a primeira crítica se caracteriza como um enfraquecimento da tese. Isto é o que nos propusemos a demonstrar nesta parte.

20

#### **2.3.4.2 – O PROBLEMA DAS MÚLTIPLAS SUBSTÂNCIAS DE ATRIBUTOS DIFERENTES**

Passaremos então ao segundo aspecto da crítica à noção de diferença real. A distinção real é reafirmada apenas no que diz respeito aos atributos. Na Ética esta crítica pode ser encontrada na Prop. 10 da *Pt. 1*: “*Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si*” (E1P10). Aparentemente esta proposição parece admitir a hipótese da existência de múltiplas substâncias, mas na verdade ela se encontra no meio de um esforço para demonstrar a existência de uma única substância. A Prop. 9 prepara o terreno ao afirmar que “*quanto mais realidade uma coisa tem, tanto mais atributos* 30 *lhe são próprios*”. Ela tem a função de demonstrar que não é nenhum absurdo admitir a existência de vários atributos numa mesma substância. Então a Prop. 10 tem a função de preparar a tese da existência da Substância de infinitos atributos. Mas em que sentido? Ela coloca os termos em que Espinosa entende a distinção real. Assim

---

<sup>19</sup> GEROULT, M., Spinoza – Dieu (Ethique 1), 120.

podemos compreender que o critério da exclusão permanece aqui. Nós não só podemos como devemos conceber cada atributo separadamente, sem levar em consideração os demais. Mas ao mesmo tempo do fato que podemos concebê-los desta forma não podemos concluir que constituam múltiplas substâncias. Ou conforme é afirmado no escólio: “*Embora dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem contributo do outro, nem por isso pode-se concluir que constituam dois entes, isto é, duas substâncias, por ser da natureza da substância que cada um dos seus atributos seja concebido por si*” (E1P10e). Então a aplicação da noção de diferença real apenas aos atributos se configura como uma crítica a Descartes no sentido de que conceber duas coisas de forma distinta não é suficiente para afirmar a existência de múltiplas substâncias. A crítica aqui se aprofunda ainda mais quando se prova a existência de Deus como o ente que consta de infinitos atributos na Prop 11. Pois assim se prova não apenas que atributos diferentes não constituem necessariamente substâncias diferentes como que não podem constituir substâncias diferentes. A prova se dá por meio de uma remissão ao infinito, no sentido de que não poderia existir nenhum atributo fora da Substância infinitamente infinita sem que ela deixasse de ser infinita. Mas tem como conseqüência que ao concebermos substâncias de um atributo estamos na verdade confundindo uma diferença real com uma diferença numérica. “*Se alguém me perguntar por que sinal é possível discriminar a diversidade das substâncias, deve ler as proposições que a seguir se expõe, as quais mostram que na Natureza somente existe uma única substância e que, portanto, debalde procurar tal sinal*” (E1P10e). É assim que a diferença real entre os atributos se transforma numa diferença numérica entre as substâncias.

Com isso, vemos que a forma como Espinosa pensa a questão da diferença real dá a ela um papel qualitativo: ela distingue qualidades e não mais substâncias. E assim a diferença entre várias substâncias quer tenham o mesmo atributo, quer tenham atributos distintos, se caracteriza na Ética como uma confusão.

### 2.3.5 – A MIRAGEM DO EFEITO ECLIPSE

É sabido que metáforas são artifícios literários utilizados pelos mais diferentes autores com o intuito de facilitar o acesso a conceitos e análises complexas. E geralmente cumprem esta tarefa de forma muito satisfatória. Mas também é sabido que é da natureza da metáfora que possa carregar consigo conhecimentos que não se ligam,

não esclarecem ou até mesmo podem acabar obscurecendo o conceito ou a análise. Cremos que algo semelhante acontece com a metáfora do efeito eclipse. Assim acreditamos que a metáfora carregue consigo duas miragens: a primeira consiste em nos fazer pensar numa diferença entre a substância e seus atributos; a segunda consiste em dividir a Substância absolutamente infinita.

10 Primeiramente, vejamos mais acuradamente o que significa afirmar que os atributos são símbolos da Substância. Pois bem, um símbolo é um outro em relação à coisa. Os símbolos não podem ser confundidos com aquilo que anunciam. Um dedo que aponta em direção de algo indica apenas que um recorte deve ser feito, o objeto deve ser  
destacado no meio de vários outros objetos. Assim se percebe que o símbolo se distingue radicalmente da coisa significada. Quando muito, podemos afirmar que um símbolo guarda apenas alguma semelhança com a coisa simbolizada. Da mesma forma, se afirmamos que os atributos representam a Substância, estamos realizando uma cisão entre ela e seus atributos e o máximo que podemos afirmar é que existe apenas alguma semelhança entre ambos. Mas Espinosa defende uma identidade entre ela e eles. Ou nas palavras do autor: *“Uma distinção de razão, enfim, existe entre a substância e seu atributo”* (PPC, Apêndice, Parte 2, Capítulo 5). Uma distinção de razão só existe para aquele que compara duas coisas, mas não existe de fato na natureza, então afirmar que tudo o que existe de comum entre a Substância e seus atributos é uma semelhança ou  
20 um símbolo, acaba por afirmar mais que uma a distinção de razão entre ambos. Assim podemos ver a primeira miragem que a metáfora causa, afinal, se a diferença entre ambos não passa de uma diferença de razão, então devemos pensar que eles se diferem dela apenas na medida em que consideramos a própria Substância em si mesma sobre um ou outro aspecto determinado. Nada nos autoriza aqui a pressupor uma diferença maior entre ambos. E por isso é problemático afirmar com Gueroult que a Substância não se revela tal como é em si, mas apenas por meio de seus atributos.

Mas um problema ainda maior se revela na medida em que o comentador se baseia na noção de parte e de todo para justificar o efeito eclipse, afirmando que, por isso mesmo a Substância não se revela por completo. Dessa forma podemos encontrar a  
30 segunda miragem na medida em que a análise do comentador nos leva a dividir absoluta essência da Substância em partes. Mas a Ética é clara neste ponto ao afirmar que *“não pode conceber-se, verdadeiramente, qualquer atributo da substância do qual resulte que a substância possa ser dividida em partes”* (E1P12). É equívoco, portanto, pensar que os atributos constituam partes diferentes da substância. A metáfora peca por não



nos mostrar que a aplicação da noção de diferença real aos atributos e não mais às substâncias é uma crítica à divisibilidade. Afinal, do fato que possamos conceber dois atributos sem precisar levar um em relação ao outro não é suficiente para discriminá-los como constituindo duas substâncias distintas, mas apenas como duas qualidades distintas da mesma substância. Não bastasse deixar este ponto obscuro, o comentador usa justamente essa obscuridade para afirmar que não conhecemos a Substância em si mesma na medida em que os atributos nos revelam parte da essência absoluta da substância. Mas pensar nos atributos como partes é algo explicitamente criticado no decorrer da Ética.

10 Assim podemos entender que embora existam outros atributos os quais não podem ser percebidos por nós, não podemos concluir que o efeito eclipse se caracteriza os atributos de forma representativa, ou simbólica.

### 2.3.6 – A EXPRESSÃO NOS ATRIBUTOS

A definição de atributo foi redigida afirmando que um atributo é “o que o intelecto percebe da substância como constituindo a sua *essência*”, não que é “uma essência que o intelecto percebe da substância, e que esta essência constitui uma essência absoluta”. Em outras palavras, não existe nenhuma duplicação de essências. A palavra aparece no final, e apenas uma vez. O que indica que a definição remete justamente à compreensão de que os atributos remetem sempre à essência absoluta da Substância. Ora, ela não se duplica, nem se multiplica parcialmente nos seus atributos, pois é em si mesma indivisível, enquanto substância. Por isso, é muito mais coerente afirmar que ela se expressa por meio deles. Sobretudo porque a noção de expressão, como vimos anteriormente<sup>20</sup>, envolve a noção de identidade entre a Substância e seus atributos, o que é muito mais coerente com a doutrina espinosana da diferença real do que o modelo apresentado por Gueroult. Assim entendemos que não é apenas a ideia de “constituir uma essência” que merece destaque, mas também a característica perceptiva que **define** os atributos, afinal eles são “o que o intelecto percebe”. Assim, a questão

20 passa a ser determinar esta percepção. Seria ela puramente interior e subjetiva? Ou seria algo que parte do próprio mundo, e por isso mesmo objetiva? Se fosse objetiva, a duplicação seria possível, mas se fosse objetiva ela seria aniquilada. A continuação da demonstração da proposição que estamos analisando desde o começo desta parte, pode

---

<sup>20</sup> Mais precisamente na seção 2.2.3 – A Expressão nos Modos.

nos ajudar a compreender isso<sup>21</sup>. Ela afirma: “*É por isso que o pensamento é um dos atributos infinitos de Deus, o qual exprime a essência eterna e infinita de Deus (Ver Def. 6 da Pt. 1)*” (E1P1d). Em outras palavras, os atributos são a expressão da mesma essência eterna e infinita. Quando comparamos este final da demonstração com a definição dos atributos compreendemos que essa percepção não pode ser um ato meramente subjetivo. Pois se por um lado uma percepção é algo próprio da mente, o próprio mundo se expressa nesse mesmo ato cognoscente. Há um salto do sujeito em direção ao mundo e, como o texto sugere, um salto do mundo em direção ao sujeito, desfazendo-se assim a distinção entre sujeito e objeto. No ato de conhecimento tanto o conhecedor quanto a coisa conhecida se tornam um. O que pode ainda ser mais facilmente compreendido na medida em que Espinosa não afirma que somos substâncias distintas das coisas, mas modos dos mesmos atributos. Há algo de comum entre nós e as coisas. Estamos imersos e completamente impregnados do mundo. Não somos substâncias pensantes desencarnadas. E o mundo também não é um amontoado de matéria, mas um sistema ordenado no qual não se encontram apenas coisas extensas, mas também coisas pensantes. No fundo, pode-se afirmar que ele é pensamento tanto quanto é extensão<sup>22</sup>.

Alguém ainda poderia levantar a seguinte objeção: Por que revelar a Substância sob um aspecto não é o mesmo que revelar de forma parcial? A isto respondemos que conhecer outros atributos não acrescentaria nada novo na metafísica espinosana, o que implica que conhecer um atributo já é o mesmo que compreender de forma completa a natureza. O atributo extensão só é tematizado para explicar parte da epistemologia e da moral. Em outras palavras, ele apenas nos mostra que por termos corpos, temos percepções corpóreas e parciais, e que a partir delas temos inclinações que nos fazem agir de certa maneira. Ou seja, a única relevância do atributo extensão é compreender certos aspectos e tendências específicas da mente humana, mas nunca entender a natureza como um todo. Ou seja, pelo uso que Espinosa faz dos atributos, podemos concluir que se a mente não fosse um modo do atributo pensamento que é idéia de um modo do atributo extensão, mas de qualquer outro atributo, poderíamos perceber outro atributo. Sem dúvidas isso traria novas questões interessantes ao pensamento filosófico na medida em que concebêssemos novos modos. Mas temos que

---

<sup>21</sup> Conforme já declaramos na seção 2.1 – Preliminares, estamos fazendo uma análise da demonstração da Prop. 1 da Pt. 2. A segunda parte desta demonstração nos conduzirá a tirar as conclusões finais deste capítulo.

<sup>22</sup> Mais detalhes sobre isso no Capítulo 5, mais precisamente na seção 5.3 – O Sentido de Mesmo.

cuidar com o que entendemos por novos quando pensamos nos atributos e nos modos. Afinal, mesmo constituindo novos problemas, não podemos cair no erro de que nos fariam conhecer novas coisas.

#### 2.4 – CONCLUSÃO

10 A partir do que vimos neste capítulo pudemos entender como se dá a relação de identidade entre a Substância e seus modos, e entre a Substância e seus atributos. No caso específico dos modos a ela se mostra através da noção de causalidade. Quer dizer, para que consideremos algo como causa e efeito devemos admitir que existe entre ambos algo de comum. O que significa que o efeito sempre guarda em si mesmo algo que também está contido na sua causa. Em outras palavras a Substância causa os modos infinitos. Estes modos possuem uma identidade com ela na medida em que são seus efeitos. Por sua vez, os modos infinitos causam outros modos que sempre matem uma ou mais características de suas causas. E é justamente por isso que se pode afirmar que os modos *“exprimem a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada”* (E2P1d).

20 No caso dos atributos a identidade se mostra porque cada atributo deve revelar a essência da Substância sobre determinado aspecto. Ora, vimos que a teoria dos atributos nos levou a uma nuance interpretativa. Afinal a definição de Deus como ente infinitamente infinito implica na existência de infinitos atributos. Mas nós conhecemos apenas dois: a extensão e o pensamento. A Correspondência sugere inclusive que nós não podemos conhecer os demais atributos porque a mente é a ideia do corpo, e isso significa que ela só pode conhecer o que se passa no atributo ao qual se refere. Contudo, ao mesmo tempo, não podemos conceber a teoria dos atributos de uma forma que resulte que a Substância seja divisível. Isso implica que nós não podemos pensar que os atributos apresentem partes da natureza, eles não nos apresentam essências distintas da Substância, mas sua essência absoluta cada qual de uma maneira determinada. Isso ocorre pois Espinosa modifica a noção de diferença real tal como é pensada por  
30 Descartes. Ele mostra que não basta que duas coisas possam ser pensadas uma sem consideração da outra para que constituam realmente dois entes completamente diferentes. A distinção real ganha assim um sentido qualitativo e não mais um sentido substancial. Quer dizer os atributos no fundo se mostram como qualidades da mesma

Substância e não como partes que são reveladas ou ocultadas através de uma espécie de efeito eclipse.

Com isso julgamos ter mostrado como a identidade com a Substância se mostra nos modos e nos atributos.

10

20

30

40

### 3 – DO MECANISMO DE PRODUÇÃO DE IDEIAS (IDEIA COMO COISA: PREMISSA 2: “DEUS PODE PENSAR INFINITAS COISAS EM INFINITOS MODOS”)

#### 3.1 – PRELIMINARES

Anteriormente realizamos uma análise, com a finalidade de compreender o que significam os conceitos de modo e de atributo e, em que medida eles se ligam ao de expressão. Também conquistamos o significado interpretativo da Primeira Premissa<sup>23</sup> e vimos como essa análise nos ajuda a entender a forma segundo a qual Espinosa supera o problema da representação. Aprofundaremos esta concepção com a análise da Segunda Premissa procurando conquistar o sentido da sentença: “*Deus pode pensar infinitas coisas em infinitos modos*”. Com isso veremos, mais precisamente, o que significa afirmar que o pensamento se constitui em sua própria necessidade (ou seja, independentemente de qualquer consciência pensante). Para tanto, conforme a própria sugestão apresentada na Prop. 3 da Pt.2<sup>24</sup>, seremos remetidos à Prop. 16 da Pt.1 e à sua demonstração. A Prop. 15 afirma que todas as coisas existem na Substância, mas somente a Prop. 16 se encarregará de tratar Deus como causa de todas as coisas. Por isso mesmo, o autor a utiliza frequentemente como premissa nas proposições que versam sobre a potência divina.

Esta aplicação faz com que os comentadores não valorizem tanto o fato de que ela inaugure o aparecimento do termo intelecto infinito na Ética. Mas, se prestarmos atenção nisto, podemos compreender que já ela antecipa algo das primeiras proposições da Segunda Parte. Sugerimos então que esta proposição não seja lida apenas uma dedução que procura mostrar Deus como causa, mas que também já determina previamente algo da natureza do conceito em questão.

Mas, se o intelecto infinito será efetivamente deduzido apenas na Segunda Parte, qual é o papel da Prop. 16? Mostrar que existe uma conexão causal íntima e necessária entre as idéias que se encadeiam no intelecto infinito. Cremos que seja esclarecedor afirmar que ela estabelece que o pensamento se dá numa ordem lógica segundo a qual a partir de determinadas idéias podemos conceber novas idéias. Com

---

<sup>23</sup> Conforme declaramos na seção 1.3 – Ideia como Coisa, existem quatro premissas que precisam ser esclarecidas para a compreensão do argumento, segundo o qual, entenderemos que a representação, no sentido de ideia como res, é impossível.

<sup>24</sup> Esta Proposição é a que tomamos por base na análise do texto. Da qual extraímos três das quatro premissas a serem compreendidas.

isso, gostaríamos de destacar que o intelecto infinito pode ser pensado sob dois aspectos: o primeiro é formal ou lógico, e assim, o chamamos por tratar das relações e princípios universais que regem a produção de ideias em si mesmas. O segundo é material ou ontológico, e assim o chamamos por tratar do problema da efetivação destas ideias no mundo. Trataremos neste capítulo apenas do primeiro, e no próximo do segundo.

Eis o texto na íntegra:

10                    “**Proposição:** [1] Da necessidade da natureza divina devem se seguir<sup>25</sup> coisas infinitas em infinitos modos<sup>26</sup>, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito.

20                    **Demonstração:** Esta proposição é evidente a quem quer, se pelo menos *atentar nisto: [2] ‘da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que efetivamente são sequência necessária da mesma definição (isto é, da própria essência da coisa)’ e [2] ‘conclui tanto mais quanto mais a definição da coisa exprime mais realidade, isto é, que a essência de coisa definida envolva mais realidade’. [3] ‘Como, porém, a natureza divina possui absolutamente infinitos atributos (pela definição 6), cada um dos quais exprime uma essência infinita no seu gênero’, é de consequência que da sua necessidade devam se seguir necessariamente coisas infinitas em modos infinitos (isto é, tudo que pode cair sob um intelecto infinito)” (E1P16d)<sup>27</sup>.*

30                    Dividimos o texto em quatro partes. Na primeira, realizaremos uma compreensão prévia do problema geral desta proposição, que consiste na relação entre os conceitos de liberdade e necessidade na medida em que eles se aplicam a Deus e ao intelecto infinito. Para provar que a natureza divina produz necessariamente infinitas ideias, Espinosa lança mão de três pressupostos: 2) dada a definição de algo, o intelecto deduz necessariamente suas propriedades; 3) quanto mais realidade exprime a definição

---

<sup>25</sup> Traduzimos o verbo sequitur por seguir e ao invés de resultar.

<sup>26</sup> Joaquim de Carvalho traduz “*in finitis modis*” por “*número infinito de modos*”. Preferimos traduzir por “*infinitos modos*” pois para Espinosa a ideia de número não é compatível com a ideia de infinito. Sobre isso ver a Carta 12.

<sup>27</sup> As aspas simples são nossas e foram introduzidas apenas com a finalidade de facilitar o recorte que fizemos da demonstração.

de uma coisa, mais real é a coisa; 4) Deus possui infinitos atributos. Podemos compreender assim que as duas primeiras premissas são características do intelecto finito e que a terceira premissa faz com que sejam elevadas ao infinito. Se isso se confirma, a Prop. 16 revelaria algum tipo de subjetividade. A partir de agora, portanto, passaremos a uma análise detida do texto da demonstração, para compreender cada um dos pressupostos acima destacados.

### 3.2 – NECESSIDADE OU LIBERDADE?

10           A Prop. 16 enuncia: “*Da necessidade da natureza divina devem se seguir coisas infinitas em infinitos modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito*”. Gostaríamos de destacar aqui dois pontos: que a natureza divina envolva alguma necessidade; e que esta necessidade determine o intelecto infinito em seu aspecto formal. A primeira diz respeito ao problema da relação entre liberdade e necessidade. A segunda determina a forma da necessidade, ou seja, o conjunto de relações que regem o mecanismo de produção das ideias no intelecto infinito. Faremos agora um esclarecimento do primeiro ponto. Trataremos do segundo posteriormente junto com a análise da demonstração.

          Espinosa afirma: “*Da necessidade da natureza divina devem se seguir (...)*”.

20   A redação nos revela que as ideias do intelecto infinito se dão segundo uma necessidade. Esta necessidade é um fato do pensamento, afinal, dadas certas premissas, pode-se chegar a uma conclusão necessária. Não encontramos grandes dificuldades em aplicar esta necessidade ao pensamento humano na medida em que não somos seres absolutamente livres. Assim como nossos corpos estão sujeitos às leis da *physis*, nossos espíritos estão sujeitos às leis do pensamento. Obviamente a tradição filosófica geralmente nos mostra que há algo em nós que permita transpor essa necessidade de tal forma que sejamos livres, assim como, por exemplo, o papel que a Vontade cumpre na Filosofia de Descartes. Mas o mesmo não se passa quando pensamos a natureza divina, afinal de contas, Deus não é apenas um ser livre, mas absolutamente livre. Portanto não

30   poderia estar sujeito a nenhuma lei, não poderia haver nada que o determinasse a pensar e a agir. Qual seria então a relação que se dá entre a absoluta liberdade divina e a necessidade do pensamento? Será que o pensamento divino é determinado pela lógica? Ou então, ele se dá numa realidade completamente além onde, dada a onipotência

divina, coisas como triângulos de quatro lados poderiam facilmente ser pensados? No primeiro caso Deus não seria absolutamente livre. No segundo, Espinosa estaria propondo alguma transcendência que, como já vimos, é recusada no interior da Ética e que acabaria por cair numa espécie de misticismo – constatação que, além de tudo, seria muito estranha quando pensamos no autor do Tratado Teológico-Político (que pretende justamente ser uma crítica contra o misticismo e a superstição).

10 Para resolver esta questão precisamos entender que as leis do pensamento existem e estão completamente atuando no intelecto infinito, mas que Deus não está submetido a elas. Na Ética, o problema da liberdade envolve os conceitos de existência e de permanência na existência. Aquilo que faz a coisa existir e que a preserva efetivamente na existência também é o que determina, parcial ou completamente, a sua ação. Sendo Deus o Ente que existe necessariamente, sem depender de qualquer coisa além de si mesmo, podemos compreender que sua ação não dependa em nada de outro ser, não havendo, portanto, nenhum tipo de coação. Ou, nas palavras do autor: “*Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir*” (E1D7). Quando pensamos que Deus age por alguma lei, e que por isso mesmo deixa de ser livre, estamos pensando na verdade que essa lei é anterior ou ainda que venha de fora para determinar a sua ação. Mas isso significaria que essa lei é um modo que existe em outra substância, ou que ela própria é uma substância e que

20 existe por si. Espinosa recusa de forma veemente estas duas teses, pois seria uma contradição afirmar que exista algo para além de um ser infinito (afinal de contas, se assim fosse, seria finito e infinito ao mesmo tempo). É por isso que fora de Deus não podem existir outras substâncias (E1P14), e, portanto, também não podem existir modos. Uma vez entendido que não há nada na natureza além de substâncias ou modos (E1P4) podemos concluir que não há nada fora de Deus que possa determiná-lo. De igual forma, nenhuma lei poderia obrigá-lo a agir desta ou daquela forma. Muito pelo contrário, Deus determina suas próprias leis, e por isso mesmo se defende que age pela sua própria necessidade. É assim que devemos interpretar o texto “da necessidade divina devem se seguir”. Ou seja, da ação absoluta de Deus, se seguem determinados

30 efeitos com necessidade.

Mas, se as leis não vêm de fora, como escapar da acusação de misticismo? Pois bem, para Espinosa a onisciência não faz parte da natureza divina, mas é o resultado necessário da ação de Deus através do atributo pensamento. Ou seja, ela não é um



atributo divino, mas um modo infinito<sup>28</sup>. Acabamos de ver que os modos estão sujeitos a existir segundo as determinações da Substância, e que, por isso mesmo, eles expressam a natureza divina de uma forma certa e determinada. A ideia de Deus é um modo infinito que expressa perfeitamente a própria natureza divina, mas quando o faz transforma a absoluta liberdade em necessidade – que é própria de algo cuja natureza é modal. Dessa ideia se seguem infinitas ideias necessariamente. E o conjunto de todas essas ideias é o intelecto infinito. E se assim é, o mais correto é afirmar que essas leis necessárias são a forma como nós percebemos a ação divina através do atributo pensamento. Pois não determinam a Deus, mas, antes, são por Ele determinadas. As leis são a forma necessária como nós percebemos a ação absolutamente livre de Deus através do atributo pensamento. Estas leis aparecem como necessárias para nós, pois somos modos, ou seja, coisas que existem e permanecem na existência em função de outras. Logo somos constrangidos a reconhecer a necessidade destas leis, mesmo que em si sejam um ato puro da plena liberdade divina. Estas mesmas leis são válidas em toda a extensão modal seja para os homens ou para toda natureza. Assim, reconhecemos que, se Deus não é capaz de pensar um contra-senso, isto não é sinal de uma limitação, mas, antes, uma imposição da Substância infinita sobre os modos do atributo pensamento – o que nos inclui enquanto seres pensantes. Desta forma, entendemos que um contra-senso nada é. Por isso, se afirmamos que o ser absolutamente livre não pode criar um triângulo de quatro lados, é porque tal objeto não pode existir, nem mesmo como ideia. Isso nos faz perceber que esta contradição não é nada além de mero jogo de palavras sem nenhum sentido. E não é nenhum tipo de privação à liberdade do ser absolutamente livre que não possa produzir algo que em verdade não tenha nenhum ser.

E esta absoluta liberdade divina significa que, quando pensamos o ente infinitamente infinito, não é possível pensar numa separação entre o ato de pensar e o ato de produzir ideias. E as características necessárias destas são a forma da própria ação divina se fazer perceptível. O que nos faz entender que Deus não pensa segundo as regras da Lógica, mas as cria. Isso não significa que as ações divinas possam ser ilógicas, pois liberdade e necessidade se dão num único lance – tratando-se apenas de uma questão de perspectiva: se pensarmos no do plano da Substância a ação será absolutamente livre; no dos modos, necessária. Por isso, podemos afirmar que a ciência que estuda a validade dos argumentos é a forma como nós percebemos a ação divina na

---

<sup>28</sup> Conforme ficará claro no próximo capítulo. Mais especificamente na seção 4.2 – A onisciência como modo divino.

produção de ideias no atributo pensamento. Afirmar, portanto que se segue algo necessariamente a partir de Deus não pode ser entendido como qualquer tipo de coação a Deus, mas, antes, como coação a nós.

Do fato que percebemos as leis do pensamento como necessárias podemos concluir que são impostas a nós “de fora” pela Substância e por outros modos aos quais a mente humana está sujeita. Com isso podemos avançar um pouco mais na nossa questão, pois assim se percebe que estas leis são expressões da própria Natureza e não estão ligadas com a nossa subjetividade – que, pensando sob estes termos, está submetida a elas. Não podemos, portanto, afirmar que a necessidade do intelecto humano constitua alguma subjetividade (sobretudo no sentido de uma interioridade).

### 3.3 – O PAPEL DO INTELECTO FINITO NA DEMONSTRAÇÃO DE E1P16

Acabamos de ver como se configura a relação entre liberdade e necessidade, no que se refere a Deus e aos modos do atributo pensamento. Afirmamos no começo desta parte que o segundo ponto a ser destacado sobre a redação da Prop. 16 é que ela revela o caráter formal do intelecto infinito<sup>29</sup>, vejamos agora como isso se dá.

A demonstração desta proposição é uma das únicas que não indica de onde foram tiradas as premissas que validam o argumento. Mas analisando o texto e rebatendo com outros conseguimos compreender de onde foram tiradas e qual é o seu sentido.

Lia Levy sugere em seu comentário sobre Espinosa<sup>30</sup> que as dez primeiras proposições da Ética possam pressupor alguma subjetividade, mesmo que sejam escritas em terceira pessoa. A comentadora admite que o livro parece recusar qualquer ideia de subjetividade justamente porque o seu discurso é escrito em terceira pessoa. O pensamento se coloca assim diretamente do ponto de vista de Deus, e toda natureza é conhecida dentro desta perspectiva. Mas, segundo Levy, esta interpretação encontra limitações, principalmente porque estas dez primeiras proposições preparam as premissas necessárias para a prova da existência de Deus. Prova que só faz sentido porque, embora estejamos completamente imersos na Natureza e dela não possamos nos separar, não temos nenhum tipo de inércia que efetivamente conduz o nosso pensamento diretamente para o verdadeiro fluxo do ser. Nosso intelecto precisa de uma

<sup>29</sup> Conforme declaramos previamente na página 24.

<sup>30</sup> LEVY, O Autômato Espiritual, pág. 17, nota 6.

emenda<sup>31</sup>. Então não faz sentido ignorarmos completamente a hipótese que cada sujeito pensante deva realizá-la individualmente. Em outras palavras, não faz sentido ignorar completamente a noção de subjetividade na construção do discurso em terceira pessoa da Ética.

10 É importante compreender que nem mesmo Levy nega que a obra nos faz pensar numa ordem de razões segundo a qual a própria realidade é constituída e em certo sentido exclui o discurso em primeira pessoa. Mas a objeção de Lia é que esta tese não pode ser tomada em absoluto. Pois, em alguns momentos muito tênues que podem passar despercebidos, Espinosa toma como fundamento de um argumento, uma  
10 evidência que não remete à ordem do todo, mas à nossa própria experiência de pensamento. E acreditamos que exatamente este seja o caso da demonstração da Prop. 16. Contudo, declaramos que, mesmo concedendo razão a Levy neste ponto, em algum momento isso (que é tomado como verdadeiro a partir da minha experiência de pensamento enquanto sou um ser pensante) deve encontrar algum respaldo em alguma explicação que se coloca no plano do ser<sup>32</sup>. Ou seja, em algum momento o discurso em primeira pessoa tem que encontrar uma justificação no discurso em terceira pessoa. Pelo menos é assim que parece acontecer na proposição em questão na medida em que encontra no corolário da Prop. 11 da Pt. 2 uma justificação metafísica: Nós somos parte de um ser pensante infinito<sup>33</sup>. Assim o mesmo mecanismo que funcionaria para o nosso  
20 intelecto poderia funcionar para o intelecto infinito sem nenhum tipo de prejuízo. Não vamos entrar nos pormenores desta questão no momento. Basta que compreendamos que a minha experiência de pensamento, que é tomada como base para prova da proposição em questão, se assemelha com aquilo que o pensamento infinito de fato é justamente porque eu sou parte dele.

O argumento da demonstração consiste então em mostrar alguns fatos do nosso pensamento e estendê-los ao infinito. Ou seja, pensando tais fatos a partir de uma

---

<sup>31</sup> Jogo de palavras com o nome de um dos livros escritos por Espinosa: *Tractatus de Intellectus Emenendatione*.

<sup>32</sup> Haveria problemas em defender que a evidência de nossa experiência de pensamento seria suficiente para sustentar de forma absoluta uma hipótese qualquer que não tem conexão com a explicação do todo. A crítica espinosana à noção de livre-arbítrio presente no Apêndice da Primeira Parte se funda exatamente neste argumento. Nós de fato somos conscientes de nossos desejos, mas não somos conscientes das causas de nossos desejos. Assim algo que aparece ao meu espírito como um ato de liberdade pode na verdade ser uma forma de escravidão. O que, pelo menos até aqui, nos faz desconfiar de qualquer tentativa de fundamentar uma hipótese qualquer única e exclusivamente na nossa experiência de pensamento.

<sup>33</sup> “Daí se segue que a mente humana é parte da inteligência infinita de Deus” (E2P11c).

potência infinita chegamos à conclusão presente na proposição. Vejamos como isso se dá através de uma análise das premissas do argumento da demonstração.

### 3.3.1 – DEFINIÇÃO COMO ATIVIDADE GENÉTICA DA CONSCIÊNCIA

Começaremos com o texto da demonstração da Prop. 16 que se refere ao primeiro pressuposto<sup>34</sup>:

10 “*Da definição* dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que efetivamente são seqüência necessária da mesma definição (isto é, *da própria essência da coisa*)” (E1P16d).

Espinosa não declara de onde essa sentença foi retirada. Mas parece retomar aqui uma questão tratada no Tratado da correção do intelecto – que geralmente é lido como introdução à Ética. Tal problema pode ser encontrado mais exatamente nos parágrafos 95 a 97 – que versam sobre as características de uma boa definição. Acreditamos que tal passagem possa esclarecer os pressupostos aqui presentes.

20 O texto do Tratado afirma: “A definição, para que seja perfeita deverá explicar a essência íntima da coisa e evitar que ponhamos no lugar dela certas *propriedades*” (TIE, 95). Espinosa não aceita como definição a descrição das propriedades das coisas, mas apenas a da essência íntima. Mas o que isso significa? Toda definição revela uma equivalência entre uma palavra e uma oração, nos ensinando como usar os nomes. Por isso mesmo se diz que toda definição é nominal. Mas existe ainda um grupo de definições mais pretensiosas. Elas pretendem descrever a essência da coisa. São as chamadas definições reais. O problema passa a ser: como transpor o âmbito dos nomes para chegar às próprias coisas? Afinal, o que justifica a pretensão de que possa haver um ajuste fino entre as palavras e as coisas? Como é possível atingir o próprio mundo quando temos a linguagem como ponto de partida?

30 Para resolver este problema, somos inicialmente alertados que a definição perfeita não pode ser apenas uma conjunção de nomes. Mas o fator principal e mais relevante apontado por Espinosa é que a boa definição não pode ser uma descrição de propriedades. O primeiro motivo apresentado pelo texto é que tal descrição toma o lugar

---

<sup>34</sup> Conforme a divisão do texto que anunciamos na seção 3.1 – Preliminares.

da própria coisa. Isso ocorre porque assim não conseguimos explicar a própria potência segundo a qual a coisa existe, o que faria que tivéssemos dela um conhecimento simbólico ou representativo<sup>35</sup> – ou em palavras mais próprias ao vocabulário de Espinosa, as propriedades tomariam o lugar da essência íntima. O segundo motivo, além de aprofundar um pouco mais o que defendemos acima, mostra que uma descrição de propriedades poderia nos levar a um conhecimento que é arbitrariamente verdadeiro, no sentido de que não se pode reconhecer alguma necessidade no mesmo. “*Porque se este [o círculo] se define como uma certa figura onde as linhas tiradas do centro à periferia são iguais, ninguém deixará de ver que esta definição não explica, de modo algum, a* 10 *essência do círculo, mas somente algumas propriedades dele*” (TIE, 95). Em outras palavras, quando agimos assim, não podemos provar que a coisa definida tem de fato tais ou quais propriedades. Alguém poderá responder com razão que definições não se provam. Mas a sugestão dada aqui não é de que devemos prová-las, e sim que uma definição que permita, em si mesma, alguma obscuridade é na verdade uma proposição. Ou nas palavras do próprio autor: “*Se digo que cada substância tem um único atributo, tem-se uma simples proposição que exige demonstração*” (Carta 9). Afinal existe diferença em afirmar que uma substância tem um único atributo e que o nome substância se aplica àquilo que tem um único atributo. Neste caso nomeamos algo que constitui a essência íntima da ideia de substância. Naquele afirmamos que toda 20 substância tem um único atributo, o que é uma proposição que precisa ser verificada.

Mas que seria então esta definição perfeita que o texto enuncia? Respondemos com um exemplo: podemos definir o círculo como “*a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel*” (TIE, 96). O que há de fundamentalmente diferente nesta definição? Ela mostra como a ideia dela pode ser produzida no intelecto, ou seja, é uma definição genética. É através dela que podemos atingir aquela essência que Espinosa chama de íntima. Uma definição tal como a euclidiana, não mostra como a ideia se produz e ainda acaba nos obrigando a aceitar arbitrariamente as propriedades da coisa definida, já na definição genética, uma vez que produzimos com nosso próprio intelecto a ideia da coisa, podemos também deduzir 30 desta as propriedades. Cada ideia nova deve ser explicada de tal forma que possamos conhecer a sua gênese. O texto do Tratado, assim como o da Carta 9, traz ainda outro exemplo: se nos propomos a falar do templo de Salomão, temos que provar que todas as

---

<sup>35</sup> Obviamente nossa interpretação já sugere que Espinosa faça aqui uma crítica à noção de representação.

coisas que falamos são verdadeiras. Mas se concebermos de forma perfeitamente ordenada como um templo poderia ser construído, esta ideia seria verdadeira, ainda que, não existisse nenhum templo. Embora, não possamos descrever o templo de Salomão, podemos descrever como se constrói um templo, que causas e que efeitos aí atuam. E assim, teríamos descrito as ações que produzem a coisa e que a fazem sustentar-se na existência, em outras palavras, teríamos descrito sua essência. Construindo o templo no pensamento, a mente encontra uma verdade que não necessita de nenhuma outra prova, encontrando a clareza absoluta. Entendemos por meio desta análise o que é a definição perfeita, que nada é além daquela que ensina como a mente pode produzir a coisa.

10 Tal resolução indica uma solução para o problema da linguagem. Pois, se a mente puder proceder de tal forma que puder sempre re-produzir a ordem segundo a qual as coisas se produzem na natureza, também terá descrito a própria essência íntima das coisas. Sob certo aspecto é correto afirmar que isso aponta no sentido de que Espinosa também superaria o problema da representação. Pois, uma descrição de tal forma ordenada não se diferenciaria da própria natureza. Afinal, como já vimos, as ideias existem na natureza, e se as ideias da mente possuem a mesma gênese que as da natureza, então é possível dizer que as ideias são as próprias coisas na mente. Mas, se isso afasta o problema da representação, parece reabilitar o problema da subjetividade, pois toda evidência do exemplo repousa no raciocínio segundo o qual a mente adquire a

20 capacidade de reproduzir a ideia definida a partir de suas próprias forças e verificar que, uma vez realizado, pode concordar que algumas propriedades podem de fato ser deduzidas da ideia da coisa definida. Isso parece ter no mínimo algum parentesco com o que Descartes entende por sujeito racional, que aqui atua concebendo a gênese de um pensamento segundo uma causalidade determinada. Sobretudo, porque o exemplo não é necessariamente uma descrição de fatos naturais, pois, a ideia seria verdadeira ainda que nenhum templo existisse. O que não pressupõe nenhuma relação imediata com a natureza. Esta ideia pode ser um simples fato da consciência pensante sem nenhum correlato na extensão. O que parece deixar claro que a consciência adquire um papel importante na concepção da definição genética.

30 Uma vez que, a nova ideia foi reproduzida pelo intelecto, podemos extrair outras ideias do interior da essência íntima ressaltando umas ou outras características. A partir da ideia de essência, nós podemos entender como as ideias das propriedades são geradas. Vemos, por exemplo, como a ideia da equidistância dos pontos se pode deduzir claramente da ideia de um segmento de reta com uma das extremidades em movimento.

Ou, nas palavras do próprio autor: –“*dela claramente se conclui que todas as linhas traçadas do centro da circunferência são iguais; e que isto é um dos requisitos necessários da definição é por si mesmo tão claro a quem reflete no assunto que não parece valer a pena na sua demonstração*” (TIE, 96). Inicialmente, pode ser que a mente não possuísse a ideia da equidistância. Mas, uma vez que foi capaz de construir a própria ideia do círculo, poderá extrair de lá também a ideia da equidistância dos pontos da periferia em relação ao centro.

10 Ambas, são compreendidas como ações do intelecto. E, é assim, que devemos compreender a primeira parte da demonstração da Prop. 16: “*Da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que efetivamente são seqüência necessária da mesma definição (isto é, da própria essência da coisa)*”. Ou seja, uma vez que a definição nos dá a regra de construção da coisa, o nosso intelecto é capaz de reproduzir a ideia da coisa. E, a partir da ideia da coisa ele pode deduzir as propriedades. Em verdade, podemos vislumbrar aqui um pouco do sentido metafísico por trás do emprego do método geométrico. Dado um conjunto de princípios, o intelecto pode construir novas ideias. O método sintético empregado na *Ética* permite a criação de uma ordem de razões que se iniciam por ideias e princípios muito básicos e que podem ser facilmente acompanhadas pelo leitor, que em tese poderá reproduzir as mesmas ideias que o escritor. É por isso também que, geralmente se diz que deixa  
20 menos espaço para interpretações, pois é mais fácil que o leitor não se perca na ordem de criação de ideias, dificultando a criação de lacunas que poderia ser preenchidas por imaginações e percepções pessoais.

### 3.3.2 – ATIVIDADE GENÉTICA COMO CONSTRUÇÃO DO REAL

Uma vez que compreendemos que as definições desencadeiam um processo de produção de essências e de propriedades no intelecto, podemos passar à premissa B<sup>36</sup> da Prop. 16. Através dela veremos que a própria definição genética nos revela algo da constituição da realidade na medida em que o intelecto percebe as relações de uma ideia  
30 determinada. E quanto mais rica forem essas relações mais o intelecto pode concluir a realidade da ideia construída pela definição.

---

<sup>36</sup>

Conforme a divisão que anunciamos na seção 3.1 – Preliminares.

Eis a redação do texto que analisaremos: o intelecto “conclui tanto mais quanto a definição da coisa exprime mais realidade, isto é, que a essência da coisa definida *envolva mais realidade*”. O que é, em certo sentido, uma simples continuação da premissa anterior. Pois, se pensarmos que uma definição cria um objeto na mente, imediatamente concluímos que a as propriedades, que dela serão extraídas, se relacionam diretamente com a complexidade da coisa definida. Mas o texto não usa o termo complexidade e sim o termo realidade. O primeiro tornaria a hipótese óbvia, mas o segundo faz com que seja necessário algum esclarecimento. Afinal, como é possível que o texto sugira que o intelecto perceba graus de realidade a partir de simples definições? O problema da linguagem aparece novamente.

Certamente, está presente aqui de forma tácita algo da teoria espinosana da verdade e da falsidade. Afinal, para que a mente perceba a realidade é preciso que saiba distinguir entre o verdadeiro e o falso, entre o real e o fictício. Espinosa declara que “*todas as ideias, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras*” (E2P32). O que significa que toda ideia produzida por Deus é verdadeira. Enquanto pensamos nas ideias em si mesma, não podemos atribuir-lhes alguma falsidade. Podemos retomar aqui o exemplo dado anteriormente do templo. Se o concebermos de tal forma que o possamos construir isso será verdade, ainda que, não exista templo algum. Sabemos que esta ideia é verdadeira porque sabemos reconstruí-la. Esse processo de reconstrução, como vimos, é o próprio processo do descobrimento da essência íntima da coisa. No entanto, este processo é agora pensado a partir de Deus. Ele gera todas as essências dando a regra de cada existência determinada. Assim o problema abandona definitivamente seu viés subjetivo. Não se trata mais de pensar como a mente humana forma ideias, mas de como Deus o faz. E se é desta forma que concebe todas as ideias, não existe nenhuma espécie de falsidade no intelecto infinito.

Mas, se todas as ideias são verdadeiras, como é possível a falsidade? Primeiramente, temos que entender que “*nada existe de positivo nas ideias que permita chamar-lhes falsas*” (E2P33). Pois, haver alguma falsidade na ideia implicaria na presença de alguma negatividade na essência. Isso seria absurdo, pois significaria que a mente destrói a ideia ao mesmo tempo e no mesmo movimento que a constrói. Seria como se o giro de um segmento de reta sobre uma de suas extremidades produzisse e aniquilasse a ideia do círculo ao mesmo tempo. Mas, se a falsidade não está presente nas ideias, o que a explica? O texto mostra que ela “*consiste numa privação de conhecimento que envolve as ideias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas*”



(E2P35). A assim a verdade se distingue da falsidade porque esta implica em privação. Ou seja, uma ideia falsa é uma ideia incompleta. Por isso mesmo, toda falsidade é uma verdade parcial. Pois a ilusão não possui em si mesma nenhum tipo de positividade e se constituindo apenas por ser uma negação da realidade.

Posto isso, podemos compreender o problema que levantamos anteriormente. Quanto mais realidade a definição envolve, tanto mais a mente poderá produzir a partir dela. Ou seja, quando o intelecto re-produz a ideia da coisa, percebe imediatamente seu grau de realidade. E tanto mais realidade perceberá, quanto mais relações reais se apresentarem. Fica assim compreensível porque de uma simples definição o intelecto  
10 possa compreender o quanto de realidade ela envolve. Pois, a ficção se confina em si mesma, na medida em que é uma visão parcial da realidade. Uma definição de um objeto fictício não pode implicar em muitas relações com a realidade. Mas a verdade implica nas múltiplas relações das coisas se dando em sua totalidade. Esta completude se impõe à mente obrigando-a a reconhecer a realidade das coisas definidas. Isso nos faz ver que por um lado uma definição é o resultado de uma atividade da mente. Mas, por outro, o texto afirma que ela é uma expressão da própria realidade, e não mais um ato da mente. Revela-se assim um duplo sentido na construção das essências. A mente determina a coisa ao mesmo tempo em que a coisa determina a mente. E se, por um lado, essa atividade da mente talvez determine alguma espécie de subjetividade, por  
20 outro a representação parece ser mais uma vez afastada dos textos. Pois, no ato da definição, o sujeito e o objeto tornam-se um, fazendo assim, com que se desapareça o dualismo.

Há ainda, uma consideração importante sobre esta segunda premissa para que se compreenda a prova como um todo. Mesmo que o autor não declare, claramente se percebe que ela tem amparo na Prop. 9: “*Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios*”. Um atributo revela uma característica essencial sem a qual a substância não poderia existir. Assim algo que não possuísse nenhum atributo não poderia existir. E, algo que possuísse muitos atributos teria muitas características essenciais e por isso mesmo, mais realidade.

30 Assim, podemos compreender o que significa essa segunda premissa. O intelecto percebe a realidade das coisas, na medida em que as reconstrói. Esse processo se dá como atividade da mente, mas ao mesmo tempo como imposição da própria coisa. O que nos faz perceber que o dualismo entre sujeito e objeto desaparecem, e a mente e a

coisa definida, se tornam a mesma atividade e a ideia se torna idêntica à realidade<sup>37</sup>. Assim, quanto mais real for a coisa definida, tanto mais atributos terá e, tanto mais propriedades poderão ser deduzidas pelo intelecto, pois tanto mais relações reais se darão.

### 3.3.3 – REMETENDO AO INFINITO

Podemos agora passar à última parte da demonstração da Prop. 16: “*Como, porém, a natureza divina possui absolutamente infinitos atributos (pela Def.6), cada um dos quais exprime uma essência infinita no seu gênero, é de consequência que da sua necessidade devam se seguir necessariamente coisas infinitas em modos infinitos (isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito)*” (E1P16d).

Este terceiro e último passo nada mais é que uma remissão ao infinito. As primeiras premissas nos mostram: a) o princípio genético que produz as essências e que a partir dessas produz as propriedades; b) o princípio de que quanto mais real for a coisa tanto mais atributos terá, e tanto mais relações reais produzirá. Uma vez que, compreendemos esse mecanismo, que nada mais é do que a forma como as ideias são produzidas umas das outras no intelecto. Assim, quanto mais relações reais a ideia da coisa pensada implicar, tanto mais o intelecto irá deduzir suas propriedades e gerar novas ideias. O que significa que se aplicarmos estas conclusões à ideia do ser infinitamente infinito, concluiremos que a partir dela infinitas ideias se seguem. Assim conquistamos o significado da Prop. 16, ou seja, que infinitas coisas podem se seguir necessariamente a partir de Deus. E ao compreendermos que essas coisas são também ideias, descobrimos o aspecto formal do intelecto infinito, que nada mais é que a necessidade segundo a qual umas ideias se encadeiam produzindo novas ideias.

Contudo não podemos nos esquecer que a análise das premissas nos mostrou que a mente possui algum papel, e que, não é um mero nada que não deve ser sequer considerado na primeira parte da *Ética* tal como muitos comentadores, como Deleuze, sugerem. Mas com a análise dessas premissas consideramos ter mostrado no mínimo que Lia Levy tenha alguma razão ao confessar que as primeiras proposições da primeira parte pressuponham sim, alguma subjetividade, na medida em que a mente humana

---

<sup>37</sup> É salutar lembrar, que as ideias são modos que fazem parte da realidade, como vimos no capítulo anterior. Então quando afirmamos que uma ideia se torna idêntica à realidade, afirmamos que a ideia da mente se torna idêntica à ideia presente no mundo.

possui alguma importância no desenvolvimento desta problemática. A questão passa a ser determinar em que consiste esta atividade. Qual é o papel da mente em um discurso que se faz estritamente em terceira pessoa? No primeiro capítulo ele parecia ser completamente nulo, mas agora vimos que parece haver aí alguma positividade. Por ora, não temos elementos suficientes para discernir se esta atividade da mente constitui de fato alguma espécie de subjetividade. No entanto, já, podemos afirmar que este problema não pode ser completamente descartado.

### 3.4 – CONCLUSÃO

10

Com a análise acima, acreditamos ter mostrado como as ideias são produzidas no intelecto infinito. Apesar da mente humana possuir algum papel que ainda não podemos determinar claramente, podemos perceber que o pensamento se constitui a si mesmo segundo uma necessidade que é fruto da atividade divina e não da mente na medida em que a mente é um modo que está sujeito às leis da natureza. Pois, as ideias não são causadas pela mente, mas antes por um mecanismo que em certo sentido, não parece ser distinto tanto no intelecto humano quanto no infinito. A forma como o problema apareceu na análise realizada revela pelo menos uma intercomunicação entre o problema da formação das ideias na mente e no intelecto infinito. Espinosa não parece

20 conceber a passagem entre esses planos como alguma espécie de dificuldade. E isso se explica, sobretudo pela tese monista, segundo a qual, tudo que existe na natureza é um modo da Substância. Na medida em que entendemos essa intersecção nos planos, vemos que, por ora, torna-se complicado sustentar a existência de alguma interioridade na mente. E, por isso mesmo torna-se complicado afirmar a possibilidade da representação. Afinal, se as leis que produzem as ideias no intelecto infinito são as mesmas que as produzem na mente, não poderia haver nenhuma duplicação entre a mente e a realidade. Mas, ainda temos poucos elementos para resolver completamente o problema. E, por isso precisamos continuar a análise.

30

## 4 – A MENTE DO MUNDO

(IDEIA COMO COISA: PREMISSA 3 - “TUDO QUE ESTÁ NO PODER DE DEUS SE REALIZA”);

### 4.1 – PRELIMINARES

10 Nesta parte mostraremos que todas as ideias do intelecto divino se tornam reais. Como vimos no capítulo anterior, as ideias possuem um princípio de construção formal ou lógico. Mas este capítulo nos mostrará que elas necessariamente se realizam, ou seja, abordaremos seu aspecto material ou ontológico. Contudo, o que significa mais precisamente afirmar que uma ideia se torna real? Certamente não será apenas o reflexo de uma atualização de seu correlato, tal como a ideia de árvore contém em potência tanto a semente quanto o fruto enquanto seu correlato se torna um ou outro. Mas, também, que elas se dão fora da mente, na Natureza. Em outras palavras, as ideias passam a existir no mundo. Isso significa, mais precisamente, que o intelecto infinito não é a mente de Deus, mas do mundo – na medida em que estão no mundo tanto quanto a extensão. Por isso, embora seja possível pensar em tal intelecto sob um aspecto puramente formal (como fizemos anteriormente), não é possível que o conceba sem a necessidade de ser em ato. O mundo inteligível não se descola do mundo sensível. Não existem ideias que não possuem nenhuma existência necessária na Natureza, pois, como 20 mostraremos no decorrer deste capítulo, toda possibilidade se realiza, e, por isso mesmo, podemos afirmar que o intelecto infinito se concretiza de forma absoluta no real. Com isso compreenderemos mais profundamente porque as ideias têm um estatuto metafísico para além de um estatuto formal.

Podemos passar agora à compreensão da terceira premissa da Proposição 3, a saber “Tudo que está no poder de Deus se realiza;”. Pois bem, Espinosa remete à Prop. 35 da Parte 1: “*Tudo aquilo que concebemos como estando no poder de Deus se realiza*”. A demonstração não é difícil, precisamos apenas compreender que se pauta na ideia de que em Deus a essência coincide com a potência – hipótese que é provada na 30 Ética pela Prop. 34, e que no fundo remete à Prop. 16. Basicamente, como vimos, a partir da essência divina se produzem infinitas ideias. Mas Deus não se resume a uma essência, ele existe necessariamente (E1P11), e é a causa de todas as coisas existentes (E1P15). Portanto, faz parte de sua potência a capacidade de criar todos os modos

finitos (E1P24 a 28), bem como os modos infinitos<sup>38</sup> (E1P21 a 23). É válido ainda não esquecer que a essência é a percepção da atividade que produz a coisa e a mantém na existência<sup>39</sup>. Com todas estas coisas postas, não é difícil, portanto, concluir que um ser cuja essência é existir e que é a causa de todas as demais coisas apresente identidade entre a essência e a potência. Logo, também se pode concluir que tudo o que está em sua essência tem a capacidade de se tornar real.

10 É preciso admitir, entretanto, que a simples análise da genealogia desta proposição não nos fornece muitos elementos para compreendê-la em toda sua profundidade, sobretudo nos problemas que tangem a descrição do intelecto infinito, e que motivam nossos esforços. Contudo, se voltarmos ao escólio da Prop. 3 da Pt.2, veremos aquela que destacamos no início<sup>40</sup> como a verdadeira polêmica da mesma, a saber, que as coisas criadas, em sua totalidade, possuem um curso natural que se dá necessariamente a partir da essência de Deus e que ele possui um conhecimento disso. Mas no final do escólio desta mesma proposição Espinosa recomenda ao leitor que releia a primeira parte desde a Prop. 16 até o fim. Seguindo esta sugestão, acreditamos que a compreensão das consequências de E2P3 só sejam compreendidas completamente através da análise do começo do último trecho da PT.1, sobretudo da Prop. 31 à 33.

20 Nesta análise compreenderemos: a) que a onisciência é um modo divino – e não um atributo; b) que Espinosa a arbitrariedade contida tradicionalmente no conceito de potência. Com isso, acreditamos deixar claro que todas as ideias se realizam no mundo e que existem nele como seus modos.

#### **4.2 – A ONISCIÊNCIA COMO MODO DIVINO**

O primeiro ponto a ser esclarecido é sobre o caráter modal do Intelecto Infinito. Aqui ficará claro o que afirmamos no começo a respeito de Deus não possuir um intelecto, na medida em que não é um ser com algo semelhante a uma consciência, que fica refletindo sobre mundos possíveis. Certamente é por isso que Espinosa se opõe à posição segundo a qual o ser absolutamente livre possa ser comparado a um rei ou a um

---

<sup>38</sup> Na verdade, os modos infinitos existem desde a eternidade. Então, não podemos pensar numa gênese temporal, mas apenas numa gênese lógica. O intelecto infinito, por exemplo, é um modo infinito que existe desde a eternidade. Mas, ainda assim, é um modo, pois na ordem lógica seu conceito depende da atividade produtora da Natureza Naturante.

<sup>39</sup> Conforme já indicamos na seção 3.3.1 – Definição como atividade genética da consciência.

<sup>40</sup> Conforme página 3.

juiz. Esta crítica se viabiliza pelo caráter modal segundo o qual o autor concebe o intelecto. Não é, portanto, da natureza da Substância ter ideias e refletir sobre elas, pois, em verdade, um modo não pode fazer parte da essência da Substância sem que isso destrua seu conceito. Este é exatamente o tema da Prop. 30: “*um intelecto em ato, quer seja finito, quer seja infinito, tal como a vontade, o desejo, o amor, etc., deve estar referido à natureza naturada<sup>41</sup> e não à natureza naturante*”. Através deste texto fica claro que o intelecto quer finito ou infinito, é concebido por Espinosa como um modo. É verdade que o caráter infinito deste modo pode nos fazer confundi-lo com a própria natureza divina. Por isso, não é em vão que a tradição metafísica pensou a onisciência como um atributo divino e não como um modo, pois, sendo infinito, deveria também existir com Deus por toda eternidade. Contudo, para o autor isto constitui um erro. Não pelo caráter da eternidade, mas porque, embora não seja possível pensar em uma produção temporal, ao avaliarmos o conceito com mais esmero percebemos que depende logicamente de outro conceito – a onisciência não pode existir por si mesma, mas depende de um ser que esteja apto a possuí-la. Da mesma maneira que pensamento não pode existir sem um ser pensante, a onisciência não pode existir sem um ser onisciente. Em contrapartida, um atributo deve necessariamente ser concebido apenas por si mesmo (E1P10), pois é a percepção da própria essência ativa da única Substância enquanto esta produz a realidade sobre determinado aspecto universal. Neste sentido, a Prop. 16 antecipa o problema, pois lá o intelecto infinito é pensado como o resultado da atividade divina. A característica infinita do intelecto nos obriga a reconhecer que ele existe desde a eternidade – por isso a produção aqui deve ser entendida no sentido lógico e não no temporal. Mas que o conceito dependa logicamente de outro para ser formado é justamente o que o caracteriza como modo.

A distinção entre Deus como Substância e o intelecto infinito como modo obrigará Espinosa a realizar uma distinção entre pensamento absoluto e intelecto infinito. Tal como se pode perceber, na demonstração da Prop. 31: “*por intelecto, com efeito (como é, por si mesmo, sabido), não compreendemos o pensamento absoluto, mas apenas um modo definido do pensar, o qual difere de outros, tal como o desejo, o amor, etc.*” (E1P31d). Ou seja, mesmo que o intelecto seja infinito, ainda temos que concebê-lo como um modo. Gostaríamos de sugerir que o que o autor chama de pensamento absoluto não é o simples conjunto de todos os modos de pensar, tal como pode parecer.

---

<sup>41</sup> Natureza naturada se refere à Natureza em seu aspecto modal. E natureza naturante, se refere a ela enquanto Substância.

Em verdade, a relação entre o intelecto como modo infinito e os outros modos de pensar só se torna compreensível a partir da Parte II e da Parte III, quando fica claro que os demais modos são recortes universais das ideias intelectuais (razão), recortes parciais (imaginação) ou ainda objetos de afecções (como é o caso do que Descartes chama de modos do querer, como o amor, o ódio, o desejo, etc<sup>42</sup>). E se o pensamento absoluto não é o conjunto de todos os modos de pensar, não podemos entendê-lo senão como a própria atividade produtora da Substância enquanto se manifesta através do atributo pensamento. Por isso, embora seja verdadeiro que Deus pense, não é verdadeiro que ele possua um intelecto, pois a relação que se dá entre a divindade e as ideias é uma relação de causalidade; de produção, não de reflexão – por isso mesmo não pode ser uma relação de amor, ou justiça, etc. A Deus, cabe apenas o aspecto mais privilegiado e sublime: a criação. Por isso quando Espinosa dialoga com a tradição, afirmando junto com ela a onisciência divina, não é tanto pela capacidade que este ser tem de conhecer todas as coisas, mas porque produz a ideia de cada uma delas minuciosamente segundo a própria complexidade singular.

A demonstração segue no mesmo sentido que expomos acima. Sendo o intelecto infinito um modo de pensar, deve ser concebido por algo, a saber, o pensamento absoluto – que nada mais é que a própria atividade divina de produzir ideias. A única diferença é que ela não recorre à Prop. 16 como fizemos, mas à Prop. 15. O interesse do autor aqui seria mostrar que este modo infinito deve ter Deus como causa, o que a título de prova não muda muita coisa, sendo que o ponto principal da demonstração é compreender que existe uma diferença entre o pensamento absoluto e o intelecto, quer seja finito ou infinito.

### **4.3 – CONTRA A ARBITRARIEDADE DA POSSIBILIDADE**

Uma vez que compreendemos o intelecto infinito como modo, podemos continuar na análise do escólio para compreender como Espinosa critica a noção de possibilidade impedindo que dela possa ser pensada segundo alguma arbitrariedade. Continuamos na análise da Prop. 31, mas agora nos debruçamos sobre seu Escólio.

---

<sup>42</sup> Espinosa, apenas, discordaria que a capacidade de afirmar ou negar é algo intrínseco da vontade. Esta capacidade se daria a partir do próprio jogo entre as ideias na mente.

*“a razão pela qual falo aqui de intelecto em ato não é porque eu admita que um intelecto exista em potência, mas porque, desejando evitar qualquer confusão, não quis falar senão daquilo que percebemos tão claramente quanto possível, isto é, da própria intelecção, uma vez que não há nada que percebamos mais claramente do que isso”* (E1P31e).

Espinosa chama a atenção do leitor, para que a tradicional distinção entre potência e ato não seja aceita. Na verdade o que o autor quer evitar é a aplicação do conceito de *potentia* ao intelecto – mais precisamente porque ele carrega certo caráter de arbitrariedade. O termo utilizado no original em latim é *potentia*, que geralmente é a palavra latina usada para traduzir a palavra grega *dýnamis*. A *potentia* indica uma mudança que pode ou não ocorrer, sugerindo assim alguma incapacidade de determinar se ela ocorrerá de fato. É assim que geralmente entendemos o conceito de possibilidade. Mas Espinosa inicia aqui um alerta de que esta possibilidade implica numa certa arbitrariedade, que é inaceitável quando se pensa em Deus e no intelecto infinito. Para Espinosa toda possibilidade necessariamente se realiza. Com a finalidade de demonstrar que a esta arbitrariedade não pode ser aplicada ao conceito de Deus, assim como dos modos finitos e infinitos o autor dá dois passos: negar a liberdade da vontade (E1P32); negar que o conceito de possibilidade seja aplicável ao ato de criação (E1P33).

Certamente Espinosa tem em seu horizonte o pensamento de Descartes. Os Princípios da Filosofia apresentam uma distinção entre vontade e entendimento. Tal distinção é posta da seguinte forma: *“sentir, imaginar e entender pelo puro entendimento são apenas diversos modos de perceber, assim como desejar, abominar, afirmar, negar, duvidar são diversos modos do querer”* (PP, 32). Diferenciam-se desta maneira os modos de perceber e modos de querer, sendo que o assentimento e a negação aparecem como integrantes do segundo modo. Não está implícita na percepção a afirmação da coisa percebida. Todo juízo torna-se dependente de um jogo entre entendimento e vontade. Pois, mesmo que eu perceba a pena com a qual escrevo no papel, posso abster-me de afirmar algo sobre sua existência – afinal de contas, tenho que admitir a possibilidade de que esteja sonhando ao vê-la. Esta suspensão de juízo é o que revela a interação entre vontade e entendimento na formação do julgamento. Pois, ainda que percebamos o conhecimento de forma óbvia, podemos nos abster de afirmar a sua existência. Isso se dá desta forma porque o interesse cartesiano é explicar a causa dos nossos erros e ao mesmo tempo inocentar Deus dos mesmos.



Tanto a percepção, quanto o querer são modos de pensar, em si mesmos, perfeitos. E, numa breve investigação sobre a ideia de Deus, somos obrigados a acreditar que não há nenhuma falha neles que impeça o conhecimento adequado das coisas. Por isso fica claro que estes temas aparecem, sobretudo, como resposta às hipóteses do deus enganador e do gênio maligno. E o que se deve compreender é que Deus não poderia nos criar sem a capacidade de acertar, mesmo quando concebemos com absoluta clareza e distinção, sem que isso o tornasse em um ser menos potente – característica que, aplicada ao ser infinitamente potente, se transformaria em uma contradição. E, se fomos criados pela divindade, com estes dois modos de pensar, que são em si perfeitos, não se pode dizer que Deus seja a causa de nossos erros. Visto que ambos os modos nada mais são que dádivas divinas. Afinal de contas, é um bem para o homem que entenda, assim como que sua ação seja livre.

Contudo, de que Deus não seja a causa dos nossos erros, não se segue que nunca os cometamos. O que explica então a possibilidade do engano? Para Descartes isso acontece porque o entendimento é finito, ao passo que a vontade é infinita – e por isso mesmo livre (no sentido de que o poder de afirmar ou negar se aplica a todas as coisas). Mas a partir de que se pode afirmar a infinita liberdade da vontade? Para o autor ela advém de um fato da consciência, que consiste na nossa capacidade de assentir ou negar, quer tenhamos conhecimento da coisa ou não: “*Mas que haja liberdade em nossa vontade e que, a nosso arbítrio, possamos assentir ou não a muitas coisas é a tal ponto manifesto que deve ser enumerada entre as primeiras e mais comuns noções que nos são inatas*” (PP, 39). Verdadeiramente não há como negar o fato de que nós temos a capacidade de entender a necessidade de um raciocínio sem que afirmemos ou neguemos como verdade. Certamente isto pode parecer difícil de aceitar, mas basta que o leitor lembre, que dentro da própria ordem das razões, as essências matemáticas foram postas em dúvida pelas hipóteses do gênio maligno e do deus enganador. Nós só podemos duvidar que dois e dois são quatro porque, segundo Descartes, temos uma faculdade absolutamente livre que nos permite postular as hipóteses mencionadas. E mesmo quando assentimos que dois e dois são quatro o fazemos por completa liberdade da vontade. “*Não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa percebida tão claramente, não que a isso me achasse forçado por alguma causa exterior, mas somente porque a uma grande clareza que havia em meu entendimento seguiu-se uma forte inclinação de minha vontade*” (M4P12). Em outras palavras, por mais que nos sintamos imensamente inclinados a aceitar o que é posto pelo entendimento de forma

clara e distinta, só assentimos efetivamente a isso como verdade por um ato livre da vontade.

Há quem possa dizer que o exemplo cartesiano dependa de sua teoria e por isso não seja uma noção comum tal como o autor propõe. Mas a isto respondemos com outro exemplo que é ainda mais evidente e comum. Não há como negar, que podemos assentir sobre um assunto que não conhecemos completamente. Nós não temos absoluta certeza de que o sol nascerá amanhã, mas ainda assim podemos afirmá-lo. Ou seja, o juízo foi emitido sem que houvesse uma ligação necessária com o conhecimento da coisa. O que também se demonstra pelo senso comum, onde este fato também se verifica facilmente.

10 É completamente comum provar algo a uma pessoa e que ela não concorde, mesmo que reconheça a necessidade do raciocínio, o que se verifica corriqueiramente no campo moral.

Uma vez compreendido que o entendimento seja limitado e a vontade ilimitada, pode-se também entender a causa do erro, que consiste em assentir sobre o que não se conhece completamente. Sendo a vontade maior que o entendimento pode-se afirmar o que não se conhece, ou até negar o que se conhece – mesmo que por pura teimosia.

O que parece inaceitável para o pensamento de Espinosa não é tanto o fato de que podemos conhecer sem afirmar ou negar necessariamente a coisa. Mas que  
20 Descartes não tenha investigado qual é a causa próxima desta noção comum. Pois, Bento acredita que se René o tivesse feito, perceberia que este fato da consciência não passa de uma ilusão. E justamente a título de provar isso escreve a Prop. 32.

#### **4.3.1 – A NECESSIDADE DA VONTADE**

Anteriormente vimos que para Descartes o julgamento se dá mediante um jogo entre vontade e entendimento. Certamente este é um dos pontos de maior discordância entre Espinosa e o autor das *Meditações*. Essa crítica se prolonga em vários ramos da filosofia espinosana. Contudo, cabe aqui entender apenas como ela se realiza na medida  
30 em que pensamos Deus no ato de criação. Pois, para Descartes, Deus, assim como o homem, também tem uma vontade livre. Portanto o ato de criação é ao mesmo tempo um ato de escolha. Uma vez que esta escolha não esteja sujeita à necessidade do entendimento, Espinosa defende que ela esconda a ideia de contingência. Ou seja,

afirmar que Deus escolhe algo por liberdade da vontade é o mesmo que afirmar que age de forma arbitrária. Para tanto o autor procura demonstrar que a vontade não é livre e que Deus produz todas as coisas de forma necessária, impedindo assim, qualquer possibilidade de contingência. O que, nos contornos de nossa pesquisa, significa que todas as ideias se realizam, que existem no mundo como modos de um modo (o que será esclarecido na próxima sessão<sup>43</sup>). Isso é o que procuraremos compreender na análise da Prop. 32 da Pt.1.

A Prop. 32 afirma: : “*A vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária*”.

10 Já de início adiantamos que a prova não emenda completamente a própria ilusão da liberdade da vontade, no sentido de que ela não mostra porque às vezes negamos conhecimentos necessariamente verdadeiros ou afirmamos a necessidade de conhecimentos incompletos. Tal conclusão dependeria de uma investigação sobre a natureza da mente (primeira parte de *Ética II*), sobre os modos de conhecer (segunda parte de *Ética II*) e sobre o mecanismo de funcionamento das nossas paixões (*Ética III*). Certamente Espinosa escreve boa parte do seu principal tratado para responder esta questão. Num esforço de mostrar que acreditamos que nossas escolhas são livres apenas porque desconsideramos as causas pelas quais preferimos algumas coisas em detrimento de outras<sup>44</sup>. Obviamente não vem ao caso tratar aqui de todas as particularidades que se somam em cada processo de escolha – dada a existência de inúmeros casos particulares – para provar que a vontade não é livre. Até porque, acreditamos que isso é provado universalmente nesta proposição. Para realizar tal empreitada o autor pergunta pela causa próxima da vontade para provar que não pode, em si mesma, ser considerada livre.

20 A pesar de tratar de um assunto polêmico, a prova é bem simples e se dá em dois movimentos. O primeiro certamente não refuta por completo a posição cartesiana, mas já a abala. “*A vontade, tal como o intelecto, é apenas um modo definido do pensar*” (E1P32d). Pois bem, sendo ela um modo não pode determinar-se a si mesma, visto que todo modo é determinado a existir e a permanecer na existência segundo alguma outra coisa (E1P28). É próprio da noção de modo que implique em necessidade e não em absoluta liberdade, uma vez que sua existência não dependa inteiramente de si, mas

---

<sup>43</sup> Seção 4.3.2 – O Intelecto Infinito como Mente do Mundo.

<sup>44</sup> “*Assim, a própria experiência nos ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados*” (E3P2e).

também de outras coisas pelas quais é determinado a ser. É válido notar que este ponto da prova não se refere à possibilidade de concepção de uma vontade infinita e a própria remissão à Prop. 28 é uma prova disso<sup>45</sup>, pois esta proposição se inscreve dentro da análise dos modos finitos. Portanto, a crítica não é forte o suficiente para derrubar o argumento cartesiano por completo. Para Espinosa a determinação modal vem justamente de fora do indivíduo, pois ela se dá a partir de Deus. Ainda que esta refutação não se dirija a Descartes, vemos que para ele não haveria tanto problema em considerar a vontade desta forma, na medida em que é um modo da própria substância pensante que nada mais é do que o Eu, não vindo propriamente de fora da própria singularidade subjetiva. Ainda assim, seria no mínimo estranho para Espinosa conceber um modo livre, no sentido de algo que se auto-determina absolutamente, sem depender da atividade da substância que a modifica.

Mas concedemos que a crítica a Descartes só se consolide no segundo movimento da prova, onde se assume a hipótese de uma vontade infinita. Pois é aí que Espinosa mostrará que ser infinito não pode ser tomado como sinônimo de ser livre. A bem da verdade, Descartes não estaria completamente errado, pois é correto afirmar que uma coisa infinita é livre na medida em que pensa a liberdade divina. Neste caso específico infinitude implica necessariamente em liberdade, pois um ser infinitamente infinito não o seria se fosse privado de alguma ação. Mas no caso da vontade, mesmo que fosse infinita, seria determinada a ser e a existir por Deus (conforme E1P23). A vontade não seria a própria ação infinita de ser, mas o resultado da mesma. Espinosa claramente concebe aqui a vontade infinita como um indivíduo infinito que, enquanto tal, não existe por si mesmo, na medida em que é um modo de pensar. Mesmo porque a vontade, assim como o intelecto, não pode constituir a essência da substância justamente por sua característica modal. E é justamente por esta razão que o primeiro corolário desta proposição será escrito: “*Segue-se disso que Deus não opera pela liberdade da vontade*” (E1P32c). Ou seja, ela não é livre nem no âmbito dos homens nem no divino. Espinosa acredita que a ideia deste corolário possa produzir mais frutos para a ciência e que evite grandes preconceitos. De onde se coloca a Prop. 33, onde o autor pretende abolir completamente o conceito de contingência de dentro da metafísica.

---

<sup>45</sup> “Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir, nem ser determinada a operar (...)” (E1P28). Como se pode ver, a Prop. 28 versa sobre os modos finitos. Então, fica claro que a primeira hipótese refutada não é a de Descartes.

Das premissas necessárias para se compreender a prova, ainda não conquistamos a compreensão de uma delas que se refere à Prop. 29. Sendo ela um dos principais pontos para se compreender corretamente a Prop. 33 a analisaremos brevemente primeiramente. Eis o seu enunciado: “*Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; Em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida*” (E1P29). Isto deve ser aceito porque não existe nada além da Substância e de seus modos. Em primeiro lugar temos que compreender que Deus é um ente necessário e não contingente, pois conhecemos sua existência como necessária (E1P11). E precisamos nos lembrar de que todas as coisas que existem na natureza são modos. Portanto eles existem em Deus (E1P15). Mas ao mesmo tempo vemos que a produção dos mesmos é necessária – conforme vimos na análise da Prop. 16. Todas as coisas se seguem da natureza divina da mesma maneira que as propriedades do círculo se seguem de sua essência. A atividade divina produz a realidade com esta mesma necessidade. Além do mais, Deus não apenas produz os modos mas também os sustenta na existência (E1P26). Portanto, todos são determinados a agir e a operar segundo a necessidade divina. Por consequência, nada na natureza pode ser contingente.

Espinosa opera aqui uma mudança no próprio conceito de possibilidade afastando-o completamente do de contingência. Uma possibilidade não seria então uma atualização de uma essência que pode ou não ocorrer. Mas uma atualização que ocorreria necessariamente, assim como são deduzidas as propriedades do círculo a partir de sua definição. Possibilidade é então para o autor um produto da atividade necessária de uma essência. Pois, todos os modos funcionam segundo esta mesma necessidade. E a contingência nada mais seria do que a nossa ignorância sobre as causas que produziram determinado efeito. Uma vez dada a infinita potência divina, podemos concluir que todos os possíveis acabam por se realizar hora ou outra. Porque aqui os possíveis não são pensados apenas como coisas cujo conceito não implica em nenhuma contradição. É verdade que, ao pensarmos sobre os possíveis, somos obrigados a admitir que suas essências não implicam nem em existência necessária, nem em inexistência. Mas quando Espinosa coloca o pensamento no puro fluxo do Ser, percebemos que devem existir causas que determinaram sua existência necessária. Pois o que se pretende é que a investigação de um possível não se dê apenas a partir dele mesmo, mas de toda a causalidade que o produziu e o mantém na existência. E, dado o caráter necessário segundo o qual se deduz a própria atividade genética da essência bem como a dedução

de suas propriedades, pode-se compreender porque o autor realiza esta diferenciação nos conceitos.

#### 4.3.2 – O INTELECTO INFINITO COMO MENTE DO MUNDO

Uma vez que o conceito de possibilidade tenha sido repensado pela Prop. 29, o processo de efetivação das ideias no mundo pode ficar evidente a partir da Prop. 33: “*As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira, nem em qualquer outra ordem que não naquela em que foram produzidas*”. Noutras palavras, não apenas se seguem necessariamente infinitas ideias a partir da ação divina, mas todas elas necessariamente se tornam reais. Isso desloca o problema das ideias do mero campo lógico e o transporta para o campo ontológico. Ideias não apenas podem ser ditas como verdadeiras ou falsas, mas como existentes, ou seja, como contidas na natureza. O pensamento não está apenas nas mentes dos homens, mas também na própria realidade, pois ele é a mente do mundo. Como já vimos, o intelecto não é um atributo divino, mas um modo. Em outras palavras podemos afirmar que ele não faz parte da natureza naturante, mas da naturada. O que significa que as ideias são criações divinas que se concretizam na natureza, assim como as coisas. Toda ideia se realiza segundo uma ordem determinada. Por isso mesmo toda ideia verdadeira de um possível terá seu respectivo correlato em algum momento da duração. Não existem ideias para além da própria natureza. E o intelecto infinito não é algo que se descola do mundo. E não existe nenhuma realidade para além da natureza onde as ideias possam existir. Por isso afirmamos que o intelecto infinito é a própria mente do mundo. As ideias são tão reais quanto as coisas, pois também estão no plano do devir. Algumas ideias inclusive estão sujeitas a geração e corrupção, assim como as coisas extensas. São as ideias singulares de indivíduos<sup>46</sup>. É isto o que significa a atualização das essências do intelecto infinito. Elas saem do plano exclusivamente formal para integrarem também o plano metafísico.

Na prova fica evidente que Espinosa remete à Prop. 16 para mostrar que infinitas coisas se seguem da essência divina necessariamente. Logo em seguida, remete à Prop. 29 para que o intelecto perceba que nada na natureza é contingente e que, portanto, as infinitas possibilidades que se seguem da ideia de Deus existem

---

<sup>46</sup> Conforme já destacamos anteriormente na seção 2.2 – O estatuto dos modos e que se complementarà na seção 5.3 – O Sentido de Mesmo.

necessariamente. Assim, pode-se concluir que se Deus pudesse criar o mundo de outra maneira, necessariamente teria sido criado de outra forma. Só que o autor vai além nesta prova e afirma que defender essa hipótese é o mesmo que defender a existência necessária deste outro mundo, que deveria existir a partir de outros deuses. Mas na natureza só pode existir uma única Substância (E1P14), pois não se poderia conceber Deus como infinitamente infinito se algum atributo ou modo lhe tivesse que ser privado. Portanto, afirmar que a Substância não poderia produzir o mundo de outra forma não é privá-la de alguma potência, mas compreender a verdadeira potência de Deus, pois se ele pudesse produzir as coisas segundo outra ordem, necessariamente não poderia ser infinito. Não existem, portanto, possibilidades, mas apenas virtualidades, isto é, 10 potências que se realizam necessariamente. E todas as ideias não ficam na mente divina, mas necessariamente saltam para fora para comporem o próprio plano do devir e o próprio universo é concebido como um grande ser pensante. Assim, o mundo inteligível não é uma realidade além como pensaram alguns platônicos, nem o simples critério de juízo sobre o mundo sensível como pensaram outros, mas, em certo sentido, o próprio mundo. Pois não existe nenhuma ideia para além das coisas que se realizam na natureza. Não existem ideias que não se realizam, e portanto não existe um arcabouço de ideias que esteja minimamente desvinculado da própria natureza.

O segundo escólio desta proposição aprofunda ainda mais o que foi explanado 20 acima. Espinosa apresenta três argumentos para demonstrar que a potência de Deus sempre se realiza. Primeiramente, é notável que o autor escreva este escólio em consideração àqueles que defendem que Deus possui uma vontade absoluta. O que coloca mais uma vez Descartes<sup>47</sup> na lista dos possíveis interlocutores. Todos os argumentos insistirão na afirmação da tese que já foi provada pela proposição anterior: afirmar que Deus poderia fazer algo diferente é defender alguma impotência divina. Contudo, é preciso que se compreenda que os escólios não fazem parte da dedução da Ética. Eles são concessões de réplicas a posicionamentos que são tidos pelos prováveis interlocutores como polêmicos. Espinosa sempre considera que essas polêmicas dos interlocutores como um discurso imaginativo em alguma instância, portanto ele as 30 replica, também, segundo um ponto de vista imaginativo. O que significa que nem tudo o que o autor escreve num escólio é parte de sua filosofia<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> PP, 35.

<sup>48</sup> Aliás, apesar de conceber a imaginação como passível de erro, Espinosa não a descarta como completamente inválida para o desenvolvimento da ciência. A imaginação também acerta, de onde se

Os primeiros interlocutores são aqueles que afirmam “*que depende exclusivamente do decreto e da vontade de Deus que cada coisa seja o que é, pois, do contrário Deus não seria causa de todas as coisas*”. Não sabemos exatamente quem o texto tem em vistas. Mas o que estes defendem é que todas as coisas apenas são o que são por uma questão de arbítrio divino. É como se a divindade tivesse escolhido que da essência de um triângulo resulte que a soma de seus ângulos seja igual a dois retos. Espinosa não se opõe ao possível arbítrio divino, mas responde que isso teria que ser realizado por Deus desde toda a eternidade. E, assim, a divindade não poderia mudar seus decretos. “*Mas, como na eternidade não há quando, nem antes, nem depois,* segue-se da perfeição de Deus que ele nunca pode, nem alguma vez, decidir diferentemente, ou seja, que Deus não existiu anteriormente aos seus decretos nem pode existir sem *eles*” (E1P33e2). Ou seja, não se pode dizer que a divindade tenha escolhido que um círculo é o objeto geométrico formado pela rotação de um segmento de reta sobre uma de suas extremidades e depois que escolhesse que este objeto tem quatro lados. Pois, sendo esta uma verdade eterna, não haveria sentido algum em propor uma mudança. Afirmar que Deus pode mudar seus decretos eternos é o mesmo que afirmar alguma temporalidade na eternidade, e, portanto, negar a própria eternidade divina, negando-se assim sua perfeição. Espinosa, ainda, prevê uma réplica possível. Talvez estes interlocutores poderiam afirmar que Deus poderia ter decretado diferentes coisas desde a eternidade. Mas neste caso estariam defendendo que sua vontade e intelecto poderiam ser outros sem que isso promovesse alguma alteração em sua essência. Contudo, “*se é lícito atribuir a Deus outro intelecto e outra vontade, sem nenhuma modificação de sua essência e de sua perfeição por qual razão poderia ele agora mudar seus decretos sobre as coisas criadas, mantendo-se, entretanto, igualmente perfeito?*” (E1P33e2). Só uma mudança na essência divina poderia justificar uma vontade diferente que determinaria outra escolha desde a eternidade. Mas isso é justamente o que negam.

O segundo interlocutor certamente é Descartes. Na Terceira Meditação ele afirma que Deus não tem um intelecto em potência, mas apenas em ato.

30

---

compreende sua importância no processo da reforma do intelecto na medida em que algumas vezes o nosso apego afetivo (ou imaginativo) a algumas ideias nos impede de reconhecer as demonstrações intelectuais. O autor então concede a pontos imaginativos para emendá-los e trazer a opinião do leitor ao nível intelectual.



*“Ainda que fosse verdade que meu conhecimento adquire todos os dias novos graus de perfeição e houvesse em minha natureza muitas coisas em potência que ainda não existem atualmente, todavia essas vantagens não pertencem e não se aproximam de modo algum da ideia da Divindade, na qual nada se encontra só em potência, mas onde tudo é atualmente e efetivamente”* (M3P28).

10 Nas reflexões que se seguem à prova da existência de Deus o autor nos convida a compreender que a ideia que temos d’Ele não pode ser confundida com a nossa possibilidade de alcançar um conhecimento infinito progressivamente – dado que o conhecimento aumenta progressivamente pouco a pouco – justamente porque para nós isso seria apenas uma possibilidade. Contudo, na ideia de Deus isso se dá em ato. A diferença entre o possível e o em ato é exatamente uma das razões que garantem que a ideia divina não pode ser uma criação humana.

20 Além disso, Descartes também defende a simplicidade divina nos Princípios da Filosofia: *“Assim, porque na natureza corpórea está incluída a divisibilidade e simultaneamente com a extensão local, e ser divisível é uma imperfeição, é certo que Deus não é um corpo”* (PP, 23). A divisibilidade é pensada como imperfeição, pois é uma característica da finitude. Só coisas finitas são compostas de partes, pois as infinitas implicam numa totalidade inumerável, não se poderia assim contar as partes do infinito sem torná-lo finito em algum aspecto. Que a divisibilidade do infinito não seja aceita por ambos os filósofos em questão não se discute. Mas, no caso de Descartes, ela assume um caráter de contraposição com a matéria extensa. Coisa que faz o conceito de corpo ser pensado necessariamente como finito. Essa finitude dos corpos é justamente o que lhes permite as paixões. Exatamente porque somos finitos e dependemos de algo. Por isso mesmo Deus não pode ter um corpo, pois não pode ser divisível, porque não pode ser finito.

30 Assim, Espinosa entende que Descartes aceita que Deus tem um intelecto em ato e que seu intelecto e sua vontade não se distinguem de sua essência, dada a sua simplicidade. Desta forma, não seria possível que a vontade de Deus fosse diferente sem que sua essência também o fosse. Ou, nas palavras da Ética:

*“Além disso, todos os filósofos que conheço admitem que não há em Deus nenhum intelecto em potência, mas apenas em ato. Como,*

entretanto o seu intelecto e a sua vontade não se distinguem de sua essência, o que também é por todos admitido, disso também se segue, portanto, que se Deus tivesse outro intelecto em ato e outra vontade, sua *essência também seria necessariamente outra*”

Portanto Descartes não teria entendido, segundo Espinosa, que para que Deus pudesse ter criado o mundo de forma diferente sua vontade teria que ser obrigatoriamente outra, e com ela, sua essência também, o que é absurdo dada a necessidade implícita na essência de Deus.

10 Finalmente, o terceiro e último argumento que o autor refuta é menos complexo que os outros dois. “*Dirão, entretanto, que não há, nas coisas, qualquer perfeição ou imperfeição, mas que aquilo que há, nelas, que as torna perfeitas ou imperfeitas, levando a que se diga que são boas ou más, depende apenas da vontade de Deus*” (E1P33e2). Este grupo de possíveis interlocutores apresenta grande semelhança com o primeiro, parecendo apenas trocar bem ou mal por perfeito e imperfeito. Posicionamento esse que já foi refutado, fazendo Espinosa responder apenas que já demonstrou ser absurdo supor que Deus poderia mudar os juízos de seu infinito pensamento.

20 Estes seriam os argumentos daqueles que alegam que negar à divindade o poder de criar o mundo de forma diferente é o mesmo que atribuí-la imperfeição. Segundo o autor, depois dessa análise, facilmente se perceberá o contrário. Que afirmar diversos mundos possíveis que nunca virão a se realizar é verdadeiramente o que implica em atribuir imperfeição a Deus. Sobretudo porque os que afirmam isso acabam defendendo que a divindade tem ideias que não tem a capacidade de criar nunca. O que acabaria por ferir a onipotência divina. E justamente essa negação dos mundos possíveis, caracterizamos aqui como uma prova da impossibilidade da existência de um arcabouço de ideias que não estivessem em ligação íntima e intrínseca com o próprio mundo. De onde se pode concluir que o intelecto infinito é a própria mente do mundo, que as ideias existem nele como modos de um modo infinito.

30

#### **4.4 – CONCLUSÃO**

De tudo o que foi posto gostaríamos de destacar como a Ética toma o cuidado de não separar o ato do pensar do ato de criar. No entanto, este cuidado de sempre

caracterizar o pensamento sem se separar do ato de criação é uma forma de conceber o mundo inteligível como a própria realidade percebida sob o aspecto do pensamento. As ideias são tão reais quanto as coisas. O mundo é constituído de corpos, mas também de pensamentos. Para ilustrar o que acaba de ser afirmado, utilizaremos o exemplo já discutido no capítulo anterior da definição de círculo. Todas as conseqüências lógicas são deduzidas da definição de círculo, definição esta que produz tanto a ideia como a existência do mesmo. Assim, como a ação dos componentes da ideia de círculo cria a própria ideia do círculo, o giro de um compasso cria o círculo extenso. E a ideia do círculo não é um produto da mente humana, mas da infinita produtividade intelectual divina. A ideia do círculo extenso existe na realidade tanto quanto o próprio círculo. Pois Deus não age na eternidade apenas pensando círculos, mas produzindo os mesmos na realidade.

Mas para entender esta questão de forma completa torna-se indispensável que investiguemos a Prop. 7 da Pt. 2.

20

30

## 5 – DO PARALELISMO

(IDEIA COMO COISA: PREMISA 4 – EXISTE UMA RELAÇÃO DE IDENTIDADE ENTRE AS IDEIAS E AS COIAS;)

### 5.1 – PRELIMINARES

Na parte anterior vimos que o intelecto infinito se realiza no mundo através da atualização das infinitas essências dos modos. Contudo, esta metáfora ainda é imprecisa para o espinosismo, na medida em que propõe um dualismo entre as ideias e as coisas.

10 Por todos os pontos já discutidos anteriormente, facilmente se percebe que ambas estão contidas o mundo. Resta-nos agora compreender qual é a relação que se dá entre ambas. Procuraremos mostrar não apenas que as ideias estão no mundo, mas que elas são o próprio mundo revelando a essência divina sob um aspecto. Para tanto recorreremos à Prop. 7 da Pt.2 para mostrar como é possível instituir uma relação de identidade entre o plano intelectual e o extenso.

A Prop. 7 afirma: “*a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*”. A demonstração tem apenas duas linhas e afirma: “*Isto é evidente em virtude do axioma 4 da Parte I, com efeito, a ideia de cada coisa causada depende da causa de que ela é feito*”. Esta prova remete a uma evidência lacônica, pois o que parece evidente para o autor pode passar muito facilmente despercebido para qualquer leitor. Justamente por apresentarem formulações tão simples, resultado da aplicação do método estilístico da escrita dos geômetras, e de remeter a uma demonstração tão auto-evidente, elas podem se tornar completamente obscuras e sem sentido se não forem tratadas de forma minuciosa pelo leitor.

20 A proposição evoca os conceitos de ordem, de mesmo, de ideias e de coisas. Uma interpretação, qualquer que seja, envolve uma compreensão prévia dos mesmos. Mas precisamos ao menos realizar o máximo esforço para compreender o que é isto que colocamos no texto de forma a evitar completos equívocos. No decorrer deste capítulo procuraremos esclarecer esses termos.

30 Acreditamos já ter afastado a concepção mais comum com relação aos termos ideias e coisas. Já vimos que as ideias não são meros conteúdos mentais, ou psicológicos, e que coisas não são conteúdos reais aos quais as primeiras devem se adequar. Compreender que as ideias são reais e tem também o estatuto de res pode ser um fator de extrema importância para se concluir que a posição de Espinosa

desconsidere a tese de que o conhecimento é uma representação da realidade. Sem dúvidas isso desloca o problema da relação entre ideia e ideado, sujeito e objeto, para o próprio mundo. E, se por um lado a distinção se desfaz – na medida em que o problema da relação entre conhecimento e conhecido é também um problema metafísico e não apenas epistemológico –, por outro, ela não elimina completamente a interpretação segundo a qual as ideias representam as coisas. Tudo depende da forma como a Prop. 7 é interpretada. E Gueroult defende que a Prop. 7 proponha um paralelismo. Em verdade tal interpretação ganhou tanta força no espinosismo que não é nada incomum que um comentarista, defenda ele a representação ou não, se refira corriqueiramente a esta proposição como “dedução do paralelismo”. Contudo aqueles que discordam de Gueroult se esforçam por demonstrar que tal paralelismo não existe de fato.

Investigaremos, portanto, como se dá a relação entre ideias e coisas na natureza de forma a compreender se ela habilita, ou não a tese representativa.

## 5.2 – A HIPÓTESE PARALELISTA

No Segundo Volume de seu comentário sobre Espinosa, o comentarista afirma que esta proposição “certifica que se trata mais de um paralelismo que de uma identidade entre as duas ordens” (Gueroult, 64). O que significa que ele defende a existência de uma ordem das coisas, que no fundo se difere realmente de uma outra ordem – que é a das ideias. Estas duas ordens se dão de forma paralela, e o que procura ser provado nesta proposição é uma correspondência entre ambas. Assim, a ordem das ideias representaria a ordem das coisas. Isso significa que bastaria compreender a ordem das representações para que a filosofia atingisse sua pretensão de descrever a realidade na medida em que mostrasse que o real é racional.

O comentarista de forma acertada realiza uma distinção entre os três sentidos em que a palavra ideia aparece na *Ética*. Ela comporta um sentido metafísico, um epistemológico e um reflexivo. No primeiro sentido ela é uma essência objetiva, o que não é difícil de compreender, sobretudo, na medida em que as ideias ganham o estatuto de res. Assim ideia significaria uma realização efetiva de uma essência operando na própria natureza, ou, por outras palavras, no próprio plano ontológico. No segundo sentido, compreenderemos que ela é uma essência formal, o que significa que é propriamente um conhecimento. Ainda que o que estivesse para além da ideia não fosse algo racional, uma ideia seria uma descrição, ou uma tentativa de apreensão da coisa

segundo o crivo da razão. Neste sentido, Gueroult afirmará que uma ideia é uma representação. E aqui representação nada significa além de um conhecimento para um sujeito racional. No último sentido uma ideia é uma forma, ou seja, um conhecimento de um conhecimento. Neste sentido uma ideia não é nem uma coisa no mundo, nem uma mera representação, mas propriamente uma consciência, um saber do saber. Conhecer algo se distingue assim de saber que se conhece algo. Em outras palavras, trata-se da reflexão propriamente dita.

10 Com base nesta distinção poderá propor dois gêneros de paralelismo. O que se refere ao primeiro sentido da palavra é o extra-cognitivo, e o que se refere aos dois últimos é o intra-cognitivo, que se divide em duas espécies. Cada uma dessas noções de ideia provoca uma nova formulação da redação da proposição.

O primeiro gênero é o que, segundo o comentador, caracteriza propriamente a ideia como representação. Por meio dele podemos concluir uma duplicação da realidade na medida em que existe uma diferença real entre ideias e coisas, sendo que as primeiras acabam por ter a função de representar às últimas. Assim, poderíamos reformular a proposição nos seguintes termos: a ordem das ideias representa a ordem das coisas. O segundo gênero se refere à ordenação das ideias na consciência pensante. Isso ocorre de duas formas: na primeira se dá segundo um acordo entre a ordem das ideias como res e a ordem das ideias na consciência. A partir dessa linha de raciocínio a  
20 ordem das ideias é a mesma que a ordem das causas. Na segunda forma se dá pelo acordo entre a ordem das ideias da consciência e a própria consciência da ordem dessas ideias. Assim sendo, a ordem das ideias é a mesma que a ordem das ideias.

O paralelismo intra-cognitivo não será investigado por ora, pois acreditamos que daí possam sair muitos elementos para se pensar a real relevância da noção de sujeito na Ética. Uma vez que estamos investigando como as ideias se relacionam com a própria natureza, é de maior interesse uma análise do paralelismo extra-cognitivo que é fundamental para compreendermos como se pode afirmar que no próprio plano metafísico as ideias representam as coisas.

### 30 5.2.1 – O SENTIDO DE ORDEM

Para compreender a redação da Prop. 7, temos que realizar uma análise do seu contexto. A análise que realizamos até aqui já nos faz compreender que tanto o termo ideias quanto o termo coisas são na verdade modos da Substância infinita. Portanto já

sabemos que ambas são pensadas como res. E a análise da Prop. 6 nos fará compreender o que significa essa noção de ordem enunciada na proposição que analisamos.

10 “*Os modos de cada atributo tem por causa Deus apenas enquanto ele é considerado sob o atributo de que eles são modos, e não enquanto é considerado sob outro atributo*” (E2P6). O que essa proposição está colocando em xeque é a relação inter-atributiva. Na verdade, o que propõe é que a relação de causalidade entre os atributos seja completamente impossível. Em outras palavras, ela sugere a impossibilidade de que ideias causem coisas e de que coisas causem ideias. Ela nos mostra que os modos de um atributo só podem causar e ser causados por outros modos do mesmo atributo. Isso se dá, sobretudo porque existe uma diferença real entre os atributos. Logo não pode haver algum modo em comum entre eles para que possa haver causalidade.

20 As proposições que vão da terceira à oitava desta Parte se referem ao intelecto infinito. Acreditamos que uma breve análise dos passos que precedem a Prop. 6 podem nos ajudar a compreender o problema que colocamos. Espinosa dá quatro passos aqui. O primeiro consistirá em provar que existe no intelecto infinito uma ideia da essência de Deus, bem como de tudo que se segue necessariamente da potência de sua essência (E2P3). A prova será baseada na ideia de que Deus é infinito, e por isso tem potência para formar a ideia de sua essência e de tudo que se segue necessariamente dela. Portanto essa ideia seria uma das ideias do intelecto infinito. O segundo consistirá em provar que a ideia de Deus é única (E2P4), o que significa que não existe além dela nenhuma ideia da qual outras pudessem ter sido deduzida. Para isso, Espinosa entende que basta compreender que o intelecto não percebe nada além dos atributos de Deus e de suas afecções (E1P30). O terceiro consistirá em compreender que a dedução das ideias terá por causa Deus apenas enquanto ele se exprime pelo atributo pensamento, não sendo necessário assim nenhum outro atributo para explicá-las (E2P5). E o último em compreender que essa conclusão extraída do atributo pensamento é válida para todos os infinitos atributos.

30 Este caminho que percorremos de sobrevôo é a dedução do conteúdo do intelecto infinito. Para que entendamos isso precisamos notar que uma ideia fundamental no intelecto infinito, que é a ideia de Deus. Essa ideia não é nada além da expressão mais imediata de Deus através de um de seus atributos: o pensamento. Sendo ela ideia de um ser infinitamente infinito é também infinitamente infinita. Sua potência

necessária faz com que novas ideias sejam engendradas. Em outras palavras, a ação de Deus faz com que ideias sejam criadas. Essas ideias possuem também uma fração da potência divina, e, enquanto tais, criam novas ideias e assim infinitamente. Isso tudo significa que o intelecto infinito funciona segundo a causalidade. A ideia de Deus causa outras ideias, que causam outras ideias e assim infinitamente.

Disso se conclui que um modo de um atributo não depende de nenhum outro modo presente em qualquer outro atributo para existir. Basta que seja concebido por outros modos do atributo pensamento. Para isso, é suficiente que seja deduzido a partir da ideia de Deus – que causa as ideias dos modos infinitos e, por fim, dos modos finitos.

10 Em contrapartida, a demonstração da Prop. 6 pretende provar não apenas que a relação inter-atributiva não é necessária, mas que é impossível. Para isso lança mão de E1P10 que afirma “*Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si*”. Mas um atributo depende apenas de si para ser concebido, pois é algo que constitui a essência da Substância. O que nos mostra que se concebêssemos a possibilidade da relação inter-atributiva, estaríamos assumindo que os atributos podem ser causados por outra coisa. Mas eles não podem, pois são a percepção imediata de algo que constitui a essência da Substância. Portanto, os modos de cada atributo não podem ter por causa outro atributo, pois isso significaria que um atributo causa outro atributo. O que por fim seria o mesmo que dizer que o atributo causado não é um atributo, mas um modo.

20 O corolário ainda acrescenta:

“*Daí se segue que o ser formal das coisas, que não são modos do pensamento, não se segue da natureza divina pelo fato de que ele conheceu primeiro as coisas. Mas que as coisas ideadas seguem-se e deduzem-se dos seus atributos respectivos da mesma maneira e com a mesma necessidade que demonstramos que as ideias se seguem do atributo do pensamento*” (E2P6c).

Qual é essa maneira que foi demonstrada? O autor remete aqui à demonstração das proposições 5 e 6. A demonstração da Prop.5 da Pt. 2 nos mostra que um modo de

30 um atributo deve ser compreendido como causado por outros modos desse mesmo atributo. Assim entende-se que cada atributo possui uma ordem. Ordem, aqui, significa ordem de geração, o que em outras palavras pode ser traduzido pelo conceito de causalidade. Extraímos então do contexto da Prop. 7 o sentido da palavra ordem. Ordem significa a causalidade segundo a qual cada um dos atributos gera seus



respectivos modos sem que isso implique em uma relação inter-atributiva. Fica assim clara a razão da demonstração da Prop. 7 remeter ao Axioma 4 da Pt. 1: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”. Conhecer segundo as causas, não significa aqui conhecer segundo as coisas extensas, mas segundo as próprias ideias. Como vimos na análise da Prop. 16, a potência divina cria as ideias e as coisas de forma causal. A partir da potência infinita de Deus se seguem necessariamente vários efeitos. Isso significava que de uma essência várias propriedades poderiam ser deduzidas.

10 Assim o texto que propõe que “*a ordem e conexão das coisas é a mesma que a ordem e conexão das ideias*” poderia ser compreendido da seguinte maneira: existe uma causalidade que gera cada modificação no atributo pensamento, mas também existe uma causalidade que gera cada modificação do atributo extensão. Entende-se com isso a existência de duas cadeias causais que são paralelas entre si. E o que estaria sendo colocado aqui é que existe uma correspondência entre os elementos de ambas as cadeias, na medida em que são reflexo da infinita potência divina (E1P16). O corolário também vai na mesma direção ao afirmar que “*a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir*” (E2p7c). Gueroult ressalta a existência de um dualismo aqui. A potência de pensar é igual à potência de agir. Portanto, parece claro por meio desse texto que Espinosa esteja pensando em duas cadeias causais que se ligam apenas  
20 por um paralelismo entre ideias e coisas.

É justamente este paralelismo entre a ordem das ideias e a ordem das coisas que parece ser afirmado no Corolário: “*Daí se segue que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue formalmente da natureza infinita de Deus, segue-se também em Deus objetivamente na mesma ordem e com a mesma conexão da ideia de Deus*” (E2P7c). A potência de Deus se relaciona à ordem das coisas enquanto sua essência se relaciona com a ordem das essências.

### 5.3 – O SENTIDO DE MESMO E A CORREÇÃO DO PARALELISMO

30 Conquistamos um significado para as noções de ideia, de coisa e de ordem. Reconhecemos que a interpretação gueroultiana nos ajuda a compreender a proposição em questão. Mas ela obscurece um dos principais conceitos presentes na redação da proposição: mesmo. O original em latim apresenta as palavras *idem est*. E não estamos completamente convencidos de mesmo aqui signifique uma correspondência entre a

ordem das ideias e das coisas. Cremos que isso enfraquece muito o sentido da proposição em questão que parece sim abordar uma relação de identidade entre ideias e coisas.

Sugerimos assim uma investigação do escólio da Prop. 7 da Pt.2: “A substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro” (E2P7e). Chamar pensamento e extensão aqui de substâncias tem em vista um acerto de contas com Descartes. Se ambas são, na verdade, uma única é porque Espinosa está convencido que Descartes cometeu um erro ao concebê-las como tal. Anteriormente<sup>49</sup>, vimos que Gueroult promove uma espécie de substancialização dos atributos, compreendendo-os como análogos a substâncias de um atributo. Mas concluímos que esta interpretação deixa de lado sua importante característica expressiva. Mas se tal analogia obscurece a noção de atributo, também não podemos utilizá-la para compreender o paralelismo extracognitivo. Não basta portanto afirmar que existem duas cadeias causais correspondentes entre si. É preciso compreender que a relação entre elas é ainda mais forte: a identidade.

Vejamos como isso se explica pela continuação do escólio: “*Da mesma maneira, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes. (...) Por exemplo: um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma e a mesma coisa, expressa por atributos diferentes*” (E2P7). Notemos como o exemplo remete à existência da ideia de um círculo existente em Deus. O que se retoma aqui é aquela que é para Espinosa a verdadeira causalidade dos modos num atributo. A ideia de círculo não é causada pelo círculo existente na natureza, mas pela própria natureza da ação divina que se cria tal objeto na natureza, assim como cria também sua ideia. Esse escólio nos mostra que não existe exatamente uma ordem das ideias e uma ordem das coisas. Mas a existência de uma única ordem, de uma única cadeia causal de modos expressa segundo atributos diferentes. Assim o termo mesmo deveria ser compreendido pela noção de expressão e não pela de representação.

A função de E2P7 não seria então a de rearticular duas ordens, como pensa Gueroult. Mas a de reforçar a teoria da expressão também no paralelismo. Afinal, como bem percebeu Deleuze, toda a ação divina é uma ação de expressão. “*Cada atributo exprime uma essência formal; todas as essências formais são expressas como a*

---

<sup>49</sup> Conforme vimos na seção 2.3 – O estatuto dos atributos.

essência absoluta de uma só e mesma substância de onde a existência decorre necessariamente; essa existência é ainda expressa pelos atributos. Estes momentos são os verdadeiros momentos da substância; e expressão é, em Deus, a vida mesma de *Deus*” (Deleuze, p 87)<sup>50</sup>. A expressão estaria assim no cerne da teoria dos atributos. Um atributo exprime completamente a essência da Substância sobre um aspecto. Ou seja, cada atributo é a própria essência da Substância.

Obviamente Gueroult percebeu neste escólio algo que poderia colocar em xeque a forma como interpreta a teoria dos atributos. Quando o comenta, afirma que ele propõe uma identidade de encadeamento, mas não uma identidade essencial. No fundo  
10 Espinosa utilizara a expressão *idem est* na redação da proposição porque todos os atributos se referem à única Substância, e nesta medida encontrariam alguma identidade. Argumenta ainda que por se tratar de um escólio, tem uma importância menor que o corolário que parece apresentar o paralelismo.

Mas acreditamos que dar tal solução para o problema não seja suficiente. Anteriormente<sup>51</sup> afirmamos que as ideias são pensadas por Espinosa como singulares. Assim como existem coisas singulares no mundo, também existem ideias. No fundo, o que parece ser ignorado aqui é a existência das ideias singulares. Pois se a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas, então conseguimos compreender como é possível que para cada ser extenso exista uma ideia. Mas qualquer  
20 modo, seja ele do pensamento ou da extensão, é algo positivo. Em outras palavras, é algo que possui uma essência própria. E o que dá a identidade de cada uma das coisas existentes não é uma simples posição em um encadeamento, mas uma essência. É preciso então admitir que o paralelismo afirme uma identidade essencial. O que se espelha no texto “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma e a mesma coisa, *mas expressa de duas maneiras diferentes*” (E2P7c). Deus cria infinitos indivíduos que se expressam igualmente em todos os atributos. A Prop. 7 nos obriga a aceitar que se existe qualquer coisa singular na medida em que foi produzida segundo uma causalidade no atributo extensão, deve existir também uma produção causal da mesma coisa no atributo pensamento, caso contrário não poderíamos conhecê-la, ou seja, uma  
30 coisa qualquer não poderia ser uma ideia na mente. Assim como não se pode pensar que Deus tem a potência para produzir uma coisa singular mas não tem a capacidade de

---

<sup>50</sup> **Deleuze**, Spinoza et le problème de l'expression.

<sup>51</sup> Conforme apontamos na seção 2.2 – O estatuto dos modos.

produzir a sua essência. Neste sentido o corolário não coloca necessariamente um paralelismo entre essência e potência divinas. Trata-se tão somente da ação divina se expressando através dos dois atributos. Ou seja, uma identidade.

Segundo as análises dos termos que realizamos até aqui, E2P7 quer finalmente dizer: A causalidade segundo a qual os entes reais são produzidos e se produzem se exprime de duas maneiras, pelos atributos pensamento e extensão. Se nossa interpretação está correta, deve tornar a demonstração da proposição evidente, tal como Espinosa havia afirmado.

10 Eis a prova: *“Isto é evidente em virtude do Axioma 4 da Parte 1, com efeito, a ideia de cada coisa causada depende da causa de que ela é efeito”* (E2P7d). Retomemos ao axioma citado: *“O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”* (E1A4). Ou seja, se fôssemos descrever a cadeia causal que gerou uma coisa determinada, teríamos que explicá-lo segundo a causalidade que o criou. E esta causalidade poderia ser explicada tanto pelos modos do atributo pensamento, quanto pelos modos do atributo extensão na medida em que os indivíduos que fazem parte dessa cadeia por sua vez também se expressam por uma ou outra forma. Assim, a ordem e a conexão entre as ideias seria a mesma que a ordem e a conexão das coisas.

#### 5.4 – CONCLUSÃO

20

Com a análise que se precede, conseguimos compreender não apenas que as ideias estão fora da mente, na natureza, e podem ser compreendidas como res. Mas que elas são a própria natureza se revelando sobre um aspecto determinado: o pensamento. A mente é a ideia do corpo (E2P13). Dessa forma, todos os corpos possuem alguma mente. Os corpos mais simples possuem mentes simples, e as coisas complexas, mentes complexas. O mundo é um indivíduo extenso. Contudo, também é, ao mesmo tempo, uma mente. O mundo não apenas tem uma mente, mas é, ele mesmo, um ser pensante que articula uma realidade infinitamente complexa. E não poderia ser diferente, pois o mundo é um modo infinito. E um modo, enquanto tal, sempre revela de uma forma certa e determinada a própria Substância que é Deus.

30

E também pudemos perceber que o paralelismo extra-cognitivo não pode ser pensado pelos moldes da representação na medida em que não promove uma duplicação da realidade. Se é que podemos falar em um paralelismo, ele deve sim ser

compreendido como um paralelismo da identidade, e não meramente como paralelismo das cadeias causais, como pensou Gueroult.

10

20

## 6 – IDEIA COMO MENTE

### 6.1 – PRELIMINARES

Com base no que foi posto até aqui, gostaríamos de esclarecer melhor o sentido da afirmação a mente é a ideia do corpo. Mostramos que a forma como Espinosa pensa a relação entre os atributos extensão e pensamento faz desaparecer o dualismo entre ideia e ideado, fazendo assim submergir o conceito de representação, pelo menos no sentido de ideia como coisa. Algumas análises nos fizeram ver que isso é suficiente para  
10 colocar em xeque a noção subjetividade tal como é pensada por Descartes, contudo, não por completo. Afinal a análise da Prop. 16 da Pt. 1 nos revelou alguma importância da nossa mente para compreender o intelecto infinito. Ora, se a mente tem algum papel argumentativo dentro da Ética, passamos a olhar com alguma desconfiança para as leituras que defendem não existir nenhum tipo de subjetividade na principal obra de Espinosa.

Com base nesta desconfiança, decidimos empenhar nossos esforços para investigar a possibilidade e a relevância do conceito. Serão dois os passos que deveremos dar. Primeiramente teremos de investigar em que consiste esta noção e se, em alguma medida, ela não acaba por reabilitar a noção de subjetividade.  
20 Posteriormente investigaremos ainda se isso é suficiente para reabilitar a noção de representação em algum sentido possível. Este capítulo tentará abordar a primeira questão; capítulo posterior, a última.

Na primeira seção que se segue investigaremos um pouco mais a fundo o argumento segundo o qual geralmente se defende que não existe nenhuma subjetividade na Ética. Na segunda (6.3), tentaremos extrair da seção anterior as condições nas quais poderíamos pensar na possibilidade do surgimento da noção. Constatamos que são duas as condições. A terceira (6.4) buscará provar que a Ética de fato cumpre a primeira condição. A quarta (6.5) se esforçará em provar que ela cumpre a segunda. Assim, uma vez que as duas condições podem ser cumpridas, concluiremos que a subjetividade é  
30 possível, bem como cumpre um papel importante na filosofia de Espinosa.

Das proposições 10 a 13 da Pt. 2 Espinosa levanta pela primeira vez na Ética o problema da existência singular do homem. Trata-se de abandonar parcialmente o plano do infinito, onde todas as coisas se encadeiam pela única necessidade da natureza divina

para pensar como estes desdobramentos podem implicar numa compreensão clara e distinta da natureza humana. Passaremos agora a uma análise destas proposições, pois acreditamos que elas nos mostrarão em que sentido podemos construir uma noção de subjetividade. As três primeiras seções (de 6.2 a 6.4) irão se fundamentar neste trecho da Ética.

A seção 6.5 será construída com base numa comparação de teses presentes na Ética e teses que são discutidas no Tratado da Correção do Intelecto.

## 6.2 – O INTELECTO FINITO COMO PARTE DO INFINITO

10

Declaramos que o nosso interesse agora é basicamente estabelecer o elo entre o plano onde as coisas se encadeiam pela necessidade da natureza divina (o plano do infinito) e a determinação de nossa natureza singular, ou, em outras palavras, a nossa finitude. Acreditamos, contudo, que a forma como Espinosa coloca a questão causa uma forte impressão de que a nossa natureza é constituída de tal forma que exclui a ideia de subjetividade. Basicamente, o que vemos no contexto destas proposições é um esforço para diluir a dicotomia entre o sujeito e o mundo, não deixando espaço para se pensar uma interioridade significativa segundo a qual se possa pensar o conceito de subjetividade. Durante muito tempo esta foi a interpretação que fizemos, mas hoje a

20 consideramos insuficiente. Mesmo que a consideremos equivocada, ainda assim acreditamos se tratar de uma boa interpretação. E compreender o seu limite sem sombra de dúvidas é um avanço na compreensão da Ética.

20

30

Para realizar a primeira ponte de ligação entre esta passagem, Espinosa declara que *“à essência do homem não pertence o ser da substância; por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem”* (E2P10). A proposição tem sentido negativo na medida em que procura demonstrar o que o homem não é. Sem sombra de dúvidas, é Descartes quem está no horizonte onde a crítica se coloca. Ao conquistar a primeira certeza e investigar um pouco mais detalhadamente aquilo que sou, ele teria afirmado mais do que foi efetivamente provado, a saber, que sou uma substância pensante. A prova vai exatamente contra esta opinião. Ela afirma, pela Prop. 7 da Pt.1, que toda substância tem uma existência necessária. Ou seja, ao mesmo tempo em que o leitor da Ética admitisse a hipótese cartesiana, admitiria também que todo homem existe por si mesmo, sem nenhuma dependência de causas exteriores. Mas a hipótese é

absurda por vários motivos: implicaria que o homem é infinito e eterno, que sua essência se confundisse com a divina, etc.

10 O corolário da Prop. 10 nos mostra que justamente por não constituirmos uma substância separada de Deus, nossa natureza é constituída como parte da natureza divina, o que nos impede de pensar qualquer ponto de vista privilegiado da nossa natureza humana. Vejamos o texto: “*Daí se segue que a essência do homem é constituída de certos modos dos atributos de Deus*” (E2P10c). Pela primeira vez na Ética a natureza humana é pensada de forma positiva. Mas justamente quando o problema aparece, Espinosa trata de declarar que o homem é apenas mais um dos modos singulares que se encadeiam de forma necessária a partir de outros modos dos quais são efeito. Quer dizer, esta interpretação sugere que a natureza não é algo que está fora da mente, pois não existe nenhum dentro e nenhum fora. A mente é parte da natureza. Em certo sentido ela é determinada a agir e operar pela própria natureza. Ela apenas segue as leis do pensamento que lhe são impostas pelo intelecto infinito. Não é em vão, portanto, que alguns comentadores se refiram ao problema da subjetividade como uma ilusão. Aquilo que somos não se distingue daquilo que é a própria Natureza. Não existe diferença entre sujeito e objeto quando levamos em consideração o ponto de vista da unidade implícita entre nós e o mundo.

20 Tal conclusão se coloca de forma ainda mais incisiva no corolário da proposição seguinte:

30 “(1) *Daí se segue que a mente humana é uma parte da inteligência infinita de Deus; (2) e, conseqüentemente, quando dizemos que a mente humana percebe tal ou tal coisa, não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto se exprime pela natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem tal ou tal ideia, (3) e quando dizemos que Deus tem tal ou tal ideia, não somente enquanto constitui a natureza da mente humana, mas enquanto tem também, simultaneamente com a mente humana, a ideia de uma outra coisa, então dizemos que a mente humana concebe esta coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente*” (E2P11c).



Dividimos o texto em três partes. Vejamos o que significa cada uma delas. Contudo, é muito interessante notar previamente que este corolário pode ser usado como fundamento para determina-se o sentido da expressão “a mente humana percebe alguma coisa”. E, de fato, um dos argumentos utilizados para contradizer a noção de subjetividade na *Ética* é este. Vejamos como isso se configura mais detalhadamente.

10 Quanto ao primeiro ponto, não podemos deixar de notar que, assim como Descartes, Espinosa identifica a natureza da mente ao pensamento. Mas a afirmação “*eu sou uma coisa pensante*” encontra contornos distintos aqui. Pelo menos a princípio, o que podemos afirmar por hora é que “a mente humana é uma ideia”. E é exatamente neste sentido que o autor da *Ética* afirma que nós somos parte da inteligência infinita de Deus. Nossa mente é uma ideia no meio de outras ideias que constituem o intelecto infinito e nada além disso. Toda experiência que temos de nós mesmos como sujeitos de conhecimento seria uma ilusão na medida em que todo nosso conhecimento não é determinado por nós, mas apenas uma consequência das próprias necessidades da Natureza. Isso dilui um aspecto importantíssimo da afirmação cartesiana na medida em que substitui o discurso em primeira pessoa pelo em terceira pessoa. Não sou eu quem pensa, mas as coisas se pensam por si mesmas e a minha mente apenas percebe e reproduz esta necessidade. Assim podemos perceber como a primeira parte destacada nos leva a compreender que não devemos conceber a nossa mente como subjetividade na medida em que ela nada mais é do que uma ideia qualquer do intelecto infinito. E os pontos seguintes aprofundam ainda mais esta tese.

O segundo e o terceiro pontos se referem aos dois casos mais gerais onde se pode dizer que a mente humana percebe alguma coisa: o conhecimento adequado e o inadequado.

O segundo trata especificamente do conhecimento adequado. Ou seja, por meio dele podemos compreender o que significa afirmar que a mente percebe algo de maneira adequada. Se ainda guardamos na memória E1P15<sup>52</sup> e E1P16<sup>53</sup>, concluiremos que existe uma cadeia causal que se inicia na ideia de Deus: o ser infinitamente infinito causa modos que causam outros modos que causam a existência específica da nossa mente. A nossa mente, por sua vez, tem ideias. Então quando afirmamos que temos uma ideia, na verdade estamos dizendo que Deus sustenta a existência de toda esta cadeia de ideias

---

<sup>52</sup> “*Tudo que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode ser concebido*”.

<sup>53</sup> “*Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em infinitos modos, isto é, tudo que pode cair sob um intelecto infinito*”.

até sustentar a existência específica da mente humana (que também é uma ideia), enquanto esta tem uma ideia de uma coisa qualquer. Não cabe aqui entrar numa análise mais detalhada dos gêneros de conhecimento. Mas já podemos perceber que o conhecimento adequado, como adiantamos anteriormente<sup>54</sup>, nada mais é do que a compreensão desta cadeia na medida em que ele nos mostra como podemos construir a coisa. Este método genético é ampliado por Espinosa e aplicado para explicar como a natureza inteira pode ser construída. Quando percebemos algo desta forma, nada fazemos além de percorrer esta cadeia de ideias já determinada que se dá a partir da ideia de Deus e produz todas as demais ideias. Neste sentido podemos dizer que a nossa

10 mente não possui nenhum papel fundamental no processo de conhecimento.

Já o segundo ponto se assemelha muito a este. Com a diferença que junto com a cadeia causal que tem como fim a nossa mente é colocada como simultânea a cadeia causal que tem como fim a outra coisa. Entender a fundo o significado desta afirmação nos levaria a uma análise detalhada da imaginação. Contudo, isso não é o que pretendemos realizar aqui. Basta que entendamos previamente o que será discutido com mais cuidado no próximo capítulo: que o conhecimento inadequado se dá por meio das relações do nosso corpo com outros corpos e que toda relação do nosso corpo com outros corpos se dá de forma parcial. A mente percebe esta relação parcial do nosso corpo com outros corpos e por isso tem um conhecimento parcial deles. Também é

20 válido acrescentar que geralmente, neste tipo de conhecimento, a mente ignora a cadeia causal que constitui a si mesma assim como a cadeia causal que produz a própria coisa e por isso está sujeita ao erro. Então concluímos que justamente por constituir um conhecimento parcial e que ignora suas causas este conhecimento é inadequado.

Pois bem, esta análise nos mostra que em ambos os casos a mente humana é apenas uma ideia no meio de outras ideias no intelecto infinito e isso parece impossibilitar que se possa nascer daqui o conceito de subjetividade. Toda interioridade do Eu pensante é aniquilada de tal forma que a afirmação a mente humana percebe algo pode ser substituída por Deus concebe algo.

30

---

<sup>54</sup> Mais especificamente na seção 3.3 – O Papel do Intelecto Finito na Demonstração de E1P16.

### 6.3 – CONDIÇÕES GERAIS DA SUBJETIVIDADE

Este ponto de vista constituído na análise anterior é geralmente compartilhado com os comentadores que defendem que não existe nenhuma subjetividade na filosofia espinosana. Acreditamos que ele seja válido, e até que seja a interpretação mais óbvia. Entretanto, assim como o que é óbvio pode se tornar obscuro com uma análise mais acurada, esta interpretação negligencia pontos importantes do desenvolvimento especulativo da *Ética*. Reflitamos sobre o que foi visto até aqui. O argumento que procura fundamentar a interpretação segundo a qual não existe subjetividade na *Ética* tem como base o corolário da Prop. 11 da Pt. 2. Qual é seu modus operandi? Mostrar que quando afirmamos que percebermos algo, na verdade não somos nós que percebemos, mas Deus enquanto concebe a natureza de nossas mentes. Esta fórmula de fato se repete várias vezes como premissa de algumas demonstrações das proposições que deduzem os gêneros de conhecimento e também nas proposições que versam sobre a natureza do verdadeiro e do falso. A interpretação encontra assim justificação e amparo no texto. O leitor da *Ética* é fortemente convidado a desconsiderar completamente a noção de subjetividade como tema relevante ou até acreditar que ela é impossível. Mas olhando mais de perto os argumentos apresentados, percebemos que nos parecem ser dois<sup>55</sup> seus pontos fundamentais: a) ausência de interioridade; b) passividade. Vejamos o que isto significa mais precisamente.

Em primeiro lugar, a mente não é pensada a partir de uma perspectiva na qual o discurso é construído em primeira pessoa. Ela é pensada como uma ideia no meio de outras ideias. Não existe um descolamento mínimo entre o mundo e a mente. Se anteriormente<sup>56</sup> procuramos demonstrar que as ideias existem fora da mente, na natureza, e que num sentido mais profundo são a própria natureza revelada por intermédio do atributo pensamento, agora conseguimos vislumbrar que a própria mente é parte do mundo. Não apenas no sentido de que a mente está contida no conjunto das coisas que podem ser ditas naturais, mas no sentido de que ela não constitui nenhuma

---

<sup>55</sup> A bem da verdade, os dois pontos estão tão intimamente conectados que por vezes parecem se confundir constituindo apenas um único problema. Nós os dividimos com a intenção de entender um pouco melhor as teses que estão em jogo. Mas é difícil tratar cada uma delas de forma tão separada que não se ligue em nenhum momento às outras. Esperamos que isso não se torne indício de falta de clareza para o nosso leitor. Estes dois pontos poderiam ainda se ligar a um terceiro: a questão da reflexão. Mas quando começamos a investigar com cuidado este terceiro ponto, percebemos que ele implicaria que entrássemos numa polêmica quase tão grande quanto a motiva esta dissertação. Por isso optamos por não incluí-lo aqui.

<sup>56</sup> Capítulos 3 e 4.

perspectiva além da própria perspectiva da natureza. Ela é um objeto como qualquer outro, o que, noutras palavras, significa que ela não possui nenhuma interioridade. A mente humana não se descola minimamente do mundo e por isso não é capaz de constitui um ponto de vista próprio da natureza, se é que se pode dizer que ela constitui algum ponto de vista acerca da natureza.

Em segundo lugar se percebe que a mente humana no fundo é passiva. Justamente porque não constitui nenhuma interioridade, nenhuma perspectiva, também não pode ser a causa de suas ideias. A verdadeira causa de suas ideias é Deus. Por isso sequer se pode dizer que as ideias são suas. Neste sentido, a mente é um modo, e é da  
10 natureza de um modo ser determinado a ser e a existir por outro modo, que é determinado por outro modo, numa cadeia infinita que tem como causa primeira a Substância. Isso significa que a crença de que nós somos a causa de nossas ideias seria uma ilusão. Assim como a crença de que nós somos a causa de todas nossas volições é uma ilusão<sup>57</sup>.

E o que percebemos é que estes dois pontos procuram impossibilitar ou tornar irrelevante a noção de subjetividade. Mas se pensarmos sobre eles com mais cuidado, perceberemos que eles nos ajudam a pensar em que condições a subjetividade se tornaria possível e relevante, que exigências teria que cumprir.

Em primeiro lugar, a subjetividade implica em um certo descolamento da  
20 natureza, que seja minimamente suficiente para constituir uma perspectiva de discurso possível. Em outras palavras, seria necessário que a mente pudesse tomar o seu próprio ponto de vista como válido. Em segundo lugar, a subjetividade implica em atividade da mente. Essa atividade se configura sobretudo na medida em que a mente possa ser compreendida como causa de suas próprias ideias. Em terceiro lugar a subjetividade implica que a mente possa conhecer-se a si mesma, quer enquanto perspectiva de discurso possível, quer como causa de suas ideias<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Este ponto, aliás, é discutido com detalhe em vários momentos da *Ética*. O principal motivo da crítica de Espinosa ao livre arbítrio é que nossa liberdade não depende apenas do conhecimento das nossas volições, mas principalmente de suas causas. Tal como é apresentado no Apêndice da Pt.1: “Os seres humanos têm a opinião de que são livres por estarem cômnicos de suas volições e de suas apetências e nem por sonho lhes passa pela cabeça a ideia das causas que os dispõe a apetecer e a *querer, visto que as ignoram*”.

<sup>58</sup> Como já confessamos na antepenúltima nota, não entraremos a fundo nesta questão, mas acreditamos que a análise que realizamos no decorrer do texto revela pelo menos alguns traços desta questão.

#### 6.4 – DA PERSPECTIVA DA MENTE (OU DA INTERIORIDADE)

Dadas as duas condições descritas na seção acima, nos concentraremos agora em demonstrar que a Ética nos fornece elementos para preencher a primeira delas. Isto é, mostraremos que a mente possui sim um ponto de vista próprio, bem como que ele é relevante na filosofia de Espinosa. Para realizar tal empreita teceremos uma análise sobre a Prop. 13.

Pois bem, lembramos que estamos fazendo uma análise das principais teses elaboradas da Prop. 10 à Prop. 13 da Pt. 2. A análise da Prop. 10 nos mostrou que a natureza humana não pode ser concebida como uma substância. No corolário da Prop. 11 vimos que a mente nada mais é que uma ideia do intelecto infinito. A perspectiva específica da mente é problematizada na demonstração da Prop. 13. É aqui que a mente é convidada para dar um testemunho. Aliás, nosso argumento é que a demonstração desta proposição não faria sentido se não reconhecermos que Espinosa de fato recorre ao ponto de vista da mente como premissa do argumento. Acreditamos que isso abra um espaço para se pensar a mente com o mínimo descolamento do mundo para instituir sua perspectiva de forma positiva. Pois bem. Eis o texto a ser analisado:

20 *“O objeto que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa.*

[1] Se, com efeito, o corpo não fosse o objeto da mente humana, as ideias das afecções do corpo não existiriam em Deus (pelo corolário 9 desta parte) enquanto ele constitui a nossa mente, mas enquanto ele constituísse a mente de uma outra coisa; [2] isto é (pelo corolário da Prop. 11 desta parte), as ideias das afecções do corpo não existiriam na nossa mente. [3] Ora (pelo Ax. 4), nós temos as ideias das afecções do corpo. [4] Portanto, o objeto que constitui a mente humana é o corpo, e (pela Prop. 11 desta parte) o corpo existente em ato. [5] Se, além do corpo, existisse ainda outro objeto da mente, uma vez que (pela Prop 36 da Parte I) não existe nada de que não e siga um efeito, deveria necessariamente (pela proposição precedente) existir na nossa mente uma ideia desse efeito; [6] ora (pelo axioma 5 desta parte), nenhuma ideia dele existe. [7] Portanto, o objeto da nossa mente é o corpo existente, e *não outra coisa”*.

Dividimos a demonstração em sete partes. Destacamos aqui a existência de dois argumentos. Analisaremos de forma mais detida o primeiro. O segundo é apenas uma contra-prova do anterior, por isso o veremos de forma mais breve apenas notando como ele confirma por outras vias a mesma interpretação. O primeiro termina na parte quatro e o segundo se inicia na parte cinco. As partes quatro e sete são apenas conclusões dos argumentos, portanto não serão comentadas.

#### 10 6.4.1 – PRIMEIRA PREMISA – A HIPÓTESE DA PERCEPÇÃO CORPORAL DA MENTE

A primeira parte tem como fundamento a Prop. 9, mas na verdade ela pressupõe uma grande parte da metafísica espinosana, sobretudo no que diz respeito à causalidade dos modos. Não vamos percorrer todo caminho demonstrativo traçado na genealogia desta premissa. Basta que compreendamos que da Prop. 21 à Prop. 29 da Pt. 1 o autor discorre sobre a causalidade segundo a qual os modos são produzidos. Primeiramente temos os modos infinitos imediatos (E1P21 a E1P23) que se seguem diretamente ou da substância ou dos seus atributos. As proposições que se seguem explicam a origem dos modos finitos mediatos que se caracterizam como modos de coisas singulares. A Substância não causa diretamente estes modos, mas causa os modos que os causam. Na verdade, os modos mediatos irão apresentar sempre a característica de estarem contidos dentro de uma cadeia causal infinita que tem como causa primeira a Substância. Essa distinção entre os modos mediatos e os imediatos provoca um cacoete<sup>59</sup> no discurso de Espinosa. Frequentemente se descreverá Deus como causa de uma coisa singular “*não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como sendo afetado pela ideia de uma coisa singular existente em ato, ideia de que igualmente Deus é causa, enquanto é afetado por uma terceira, e assim até ao infinito*” (E1P9). No fundo, este cacoete sempre remete ao raciocínio de que por trás da ideia de uma coisa singular existente em ato há uma cadeia causal infinita que passa pelos modos infinitos até chegar à Substância. Ou seja, uma ideia singular qualquer pressupõe sempre esta cadeia infinita pela qual se explica sua existência.

---

<sup>59</sup> Não queremos sugerir com isso a conotação de vício que geralmente se liga ao uso comum da palavra cacoete. Queremos apenas destacar que esse é um jeito muito particular de Espinosa se referir aos modos finitos mediatos e que pode parecer estranho ao leitor não familiarizado com seu estilo.

Pois bem, seja uma ideia de uma coisa singular existente em ato. Se a olharmos mais de perto perceberemos nela algumas potências, alguns conteúdos não realizados. Isso se dá porque ela possui alguma duração. Como vimos anteriormente<sup>60</sup>, as ideias das coisas singulares existem no mundo, e, por isso mesmo se diz que elas possuem uma duração. Ou nas palavras do próprio autor: *“E, sempre que se diz que as coisas singulares existem, não somente enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas enquanto se diz que elas têm uma duração, as suas ideias envolverão também uma existência, em virtude da qual se diz que elas têm uma duração”* (E2P8c). Então percebemos as possibilidades contidas numa ideia singular como algo que pode se realizar em algum momento do tempo. Contudo um modo singular depende de outro modo para existir, e por isso é determinado por ele. Este último modo é determinado por outro e assim ao infinito. E justamente por isso é determinada a agir necessariamente pela causa que determinou sua existência (E1P28). Mas nós sabemos que tudo que está na potência de Deus se realiza (E1P36). E se realiza porque se segue necessariamente da necessidade da natureza divina (E1P16). O que em outras palavras significa que Deus pode conceber todas as potências que se seguem de sua natureza e que necessariamente se realizam. Ora, isso nos faz compreender um dos pressupostos fundamentais da primeira premissa: *“de tudo o que se passa no objeto singular de uma ideia, há em Deus um conhecimento, mas apenas enquanto ele tem a ideia deste objeto”* (E2P9c). Ou seja, todas as potências que o objeto de uma ideia possui e que irão se realizar necessariamente devem estar contidas também na própria ideia que Deus tem dele, quer esta ideia tenha como objeto um modo do pensamento ou da extensão. Com base nisso podemos dizer que a premissa no fundo tem um caráter hipotético: *“se o corpo não fosse o objeto da mente, as ideias das afecções do corpo não existiriam em Deus”*.

A segunda parte destacada<sup>61</sup> tem uma frase que inicia com a expressão *“isto é”*, o que significa que ela é apenas um desdobramento da primeira premissa. Ela remete ao corolário da Prop. 11. Como vimos<sup>62</sup>, este corolário identifica a expressão *“a mente percebe algo”* com *“Deus concebe a mente humana, enquanto esta tem a ideia de algo”*. De onde se percebe o segundo passo da prova: identificar a hipótese da primeira premissa tanto quanto se refere a Deus quanto se refere à mente humana. Ou seja, este segundo movimento procura mostrar que tanto faz considerar a hipótese do objeto da

---

<sup>60</sup> Conforme o Capítulo 4 – A Mente do Mundo.

<sup>61</sup> Conforme a introdução desta seção.

<sup>62</sup> Seção 6.2 – O Intelecto Finito como Parte do Infinito

mente sobre o aspecto de sua relação com Deus quanto sob o aspecto de uma possível interioridade específica da mente. Queremos ressaltar este último ponto. Pois vimos que este corolário pode ser usado para mostrar que a mente humana é apenas uma ideia do intelecto infinito, suprimindo-se assim sua característica de interioridade. Quer dizer, se existe alguma subjetividade, ela parece ser diluída na medida em que o ponto de vista particular da mente é substituído por uma visão da natureza inteira enquanto esta faz uma mente singular existir. Pois bem, o movimento argumentativo aqui vai justamente ao sentido oposto. Se anteriormente o intuito era substituir um ponto de vista particular pelo ponto de vista universal de Deus, agora o intuito parece ser substituir o discurso universal por um possível discurso singular<sup>63</sup>. Ou seja, isto ainda é apenas uma sugestão de hipótese de leitura que se confirmará logo em seguida. Por hora, interessa-nos fazer saltar aos olhos do leitor esta mudança no sentido da identificação: do finito para o infinito (conforme vimos anteriormente) e do infinito para o finito (como parece ser agora). É apenas este passo argumentativo que justifica uma sutil mudança da hipótese apresentada pela primeira premissa e que será fundamental na demonstração: “*se o corpo não fosse o objeto da mente, as ideias das afecções do corpo não existiriam na nossa mente*”<sup>64</sup>. Ora, o “isto é” da segunda parte destacada tem exatamente a função de substituir a primeira formulação da hipótese por esta que acabamos de formular. E que parece estar de acordo com a formulação espinosana: “*isto é, as ideias das afecções do corpo não existiriam na nossa mente*” (E2P13d).

#### **6.4.2 – SEGUNDA PREMISSA – O NOSSO TESTEMUNHO SOBRE AS IDEIAS DAS AFECÇÕES DO CORPO**

Este deslocamento do discurso em terceira pessoa para um discurso na primeira pessoa do plural no fundo é uma preparação para a terceira parte destacada: “*nós temos as ideias das afecções do corpo*” (E2P13d). Antes de prosseguir, vejamos de uma forma clara o que é proposto no argumento:

---

<sup>63</sup> Nós levamos em consideração a diferença entre singular e particular. No entanto usamos ambas palavras aqui pois queremos apontar que, além de um discurso particular, Espinosa estaria solicitando um ponto de vista ao qual apenas uma mente individual pode corresponder. Nosso procedimento será esclarecido com a análise do terceiro ponto.

<sup>64</sup> Notar a diferença com relação à primeira formulação da hipótese: “*se o corpo não fosse o objeto da mente, as ideias das afecções do corpo não existiriam em Deus*”.



Premissa 1: Se o corpo não fosse o objeto da mente, as ideias das afecções do corpo não existiriam na nossa mente;

Premissa 2: Nós temos as ideias das afecções do corpo;

Conclusão: Portanto, o objeto que constitui a mente humana é o corpo;

Ora, parece claro que ao contrário de várias proposições, Espinosa não toma como fundamento uma dedução da nossa relação com a natureza inteira. O ponto de partida é o fato de que nós temos as ideias das afecções do corpo. Perguntamos-nos como tal tipo de argumentação seria possível se a Ética realmente tivesse a pretensão de aniquilar o ponto de vista em primeira pessoa? Como uma tese como estas poderia ser tomada como base numa prova de uma demonstração? Contudo, o filósofo vai ainda mais longe. Ele toma como premissa deste raciocínio o Ax. 4, que afirma: “*Sentimos que um determinado corpo é afetado de diversas maneiras*”. O que significa que a prova nos remete a uma evidência axiomática. Mas tal evidência só pode ser ganhar tal estatuto de evidência na medida em que reconhecemos que o ponto de vista da mente tem algum papel efetivo nesta demonstração. Quer dizer, é fundamental que nossos olhos sejam tirados momentaneamente do plano infinito para investigar algo que só seria evidente a partir do nosso próprio ponto de vista enquanto modos finitos. Se não considerarmos que a nossa mente dá um testemunho sobre os conteúdos que se dão imediatamente para si mesma, a premissa 2 seria falsa, e, com isso, todo o argumento seria falso. Não devemos deixar de notar que o próprio autor sugere com isto que a interpretação segundo a qual o corolário da Prop. 11 aniquila completamente o ponto de vista da mente humana, é uma hipótese interpretativa exagerada. Afinal, aqui fica um pouco mais claro o que já havíamos adiantado antes<sup>65</sup>: a mente humana tem sim um papel importante na filosofia espinosana e não pode ser simplesmente ignorada. Em outras palavras, existe sim um descolamento mínimo entre a mente e as coisas que permite a ela perceber seu próprio discurso como verdadeiro.

Contudo, precisamos ainda determinar o sentido da palavra sentir. Comumente nos referimos ao termo como algo que está estritamente ligado a uma percepção corporal. Isso significa que sentir é algo diferente de pensar. Geralmente esta forma comum de entender o termo pressupõe certa causalidade entre nosso corpo (que é um

---

<sup>65</sup> 3.3 – O Papel do Intelecto Finito na Demonstração de E1P16.

modo da extensão) e a mente (que é um modo do pensamento). Mas tal causalidade é textualmente negada por Espinosa como algo possível. O que significa então o termo sentir? Ora, um dos pressupostos fundamentais do argumento da demonstração da Prop. 13 repousa na Prop. 12, que nada mais é do que uma preparação de uma tese que desloca um problema que se dá no plano do infinito<sup>66</sup> para o plano da mente: “*Tudo o que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana; por outras palavras: a ideia desta coisa existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, nada poderá acontecer neste corpo que não seja percebido na mente*” (E2P12). Esta proposição, se comparada com o corolário da Prop. 9 se assemelha muito com a passagem da Premissa 1 para a Premissa 2. Ou seja, ela prepara um possível discurso que se constitui a partir do ponto de vista específico da mente. Na demonstração, Espinosa retoma mais uma vez o corolário da Prop. 11 para justificar esta passagem do infinito para o finito. Contudo, o mais interessante é que no escólio da Prop. 12 o autor afirma: “*Esta proposição se torna evidente ainda e pode ser percebida mais claramente pelo escólio da Prop. 7 desta parte, ao qual remete*”. Ora, isso nos fornece um novo elemento que não é destacado na demonstração da Prop. 13. Pois o que há de mais importante do escólio da Prop. 7 é a tese da identidade dos atributos divinos enquanto qualidades da mesma Substância, ou do mesmo modo (no caso das coisas singulares). Ora, nós apontamos anteriormente<sup>67</sup> a forma como o autor pensa a teoria dos atributos enfraquece o sentido da diferença real de tal forma que não se pode decorrer da possibilidade de concebê-los separadamente que constituam coisas distintas. Então o escólio da Prop. 7 estabelece que a diferença existente entre as ideias e as coisas é meramente qualitativa. O que significa que um modo da extensão guarda uma identidade com um modo do pensamento na medida em que são pensados como qualidades do mesmo modo. Ora, ao trazermos esta tese para o contexto da relação entre a mente e o corpo, nós concluiremos que Espinosa concebe uma espécie de dualismo, mas que no fundo é tão somente qualitativo. Ou seja, isso significa que tanto o corpo quanto a ideia do corpo sejam apenas qualidades distintas uma só e mesma coisa. Quer dizer, a causalidade pela qual o corpo é produzido e sustentado na existência é a mesma que a causalidade pela qual a mente é produzida e sustentada na existência. O que implica em afirmar que de todas as coisas que acontecem com o nosso

---

<sup>66</sup> “De tudo o que se passa no objeto singular de uma ideia, há em Deus conhecimento, mas apenas enquanto ele tem a ideia deste objeto” (E2P9c).

<sup>67</sup> 5.3 – O Sentido de Mesmo e a Correção do Paralelismo e ainda em 2.3.6 – O Problema das Múltiplas substâncias de atributos diferentes.

corpo em específico, existam também ideias contidas em nossa mente. Esta interpretação é condizente com a última sentença da Prop. 12: “*nada poderá acontecer neste corpo que não seja percebido na mente*”. Esta sentença geralmente é destacada como problemática pelos comentadores, sobretudo porque não temos nenhum conhecimento dos movimentos involuntários do corpo. Não acreditamos, contudo, que esta seja a preocupação de Espinosa. Acreditamos que a sentença seja bem menos pretensiosa e tenha apenas o papel de garantir a condição de possibilidade do conhecimento que nós temos do nosso corpo. Quer dizer, o autor parece estar muito mais compromissado em pensar a identidade entre o corpo e a mente propondo um

10 dualismo fraco que se caracteriza apenas como qualitativo<sup>68</sup>. O que está em plena sintonia com a crítica espinosana ao dualismo cartesiano.

Ou seja, o ponto fundamental que o Ax. 4 acrescenta nesta demonstração é que percebamos como nosso o corpo ao qual a nossa mente tem como objeto. Isso significa que o que a Prop. 13 pretende provar no fundo é que nós só sabemos que o objeto da nossa mente é o nosso corpo (ou, noutras palavras, que a nossa mente está unida ao nosso corpo) porque nós temos as ideias das afecções do corpo em nossa mente. Ora, com isso se percebe que é justamente na explicitação da natureza da mente (Prop. 9 a 13), mais especificamente ao procurar resolver o problema cartesiano da união da mente com o corpo, que Espinosa deixa transparecer este traço importantíssimo de

20 subjetividade: a interioridade. Pois é inclusive ao perceber o seu corpo que a mente se percebe a si mesma como um ponto de vista possível e relevante para o discurso filosófico. Tese esta que encontra amparo textual na Prop. 23: “*A mente não se conhece a si mesma, a não ser enquanto percebe as afecções do corpo*” (E2P23).

Creemos assim ter deixado claro que a compreensão do sentimento que temos da união da mente com o corpo à luz do escólio da Prop. 7 nos obriga a admitir certa subjetividade na medida em que a minha experiência particular é tomada como premissa para o argumento que procura provar a união da mente com o corpo. E esta demonstração é intelectual (e não meramente imaginativa) na medida em que fundamenta o sentido da sensação a partir da ordem da natureza inteira. Quer dizer, no

30 primeiro escólio da Prop. 40, Espinosa faz uma crítica aos universais, tal como ser,

---

<sup>68</sup> De fato, a questão de como a mente poderia possuir algum conhecimento dos movimentos dos nossos órgãos internos permanece um mistério entre os comentadores. O que queremos sugerir é que talvez tal coisa aconteça sobretudo porque o problema seja levantado apenas pelos comentadores. Quer dizer, isso não é uma preocupação de Espinosa. Não é sem motivo que a literatura secundária se frustre ao tentar encontrar alguma solução para o problema nos textos. Devemos manter o foco no que realmente é destacado pelo autor para não deixar escapar o que é realmente central na argumentação.

coisa, homem, etc. Ele afirma que “*estes termos designam ideias confusas no mais alto grau*” (E2P40e1). Pensando nisso, confessamos que sempre nos pareceu muito incômodo pensar que a Segunda Parte da Ética se debruçasse sobre algo tão universal e abstrato como a natureza humana. Afirmamos isso apenas como sugestão, mas nos parece muito mais coerente com o espinosismo interpretar a Segunda Parte sobre a luz das coisas que conquistamos com esta análise. Ou seja, ela se debruça sobre a nossa natureza, a qual conhecemos singularmente enquanto nós existimos. Contudo, temos consciência de quantos problemas esta questão suscita entre os comentadores e não queremos fazer aqui uma afirmação leviana. Fica aqui, entretanto, declarada nossa  
10 sugestão. Prossigamos com a análise para ver se conseguimos garimpar mais elementos que nos façam compreender com mais detalhes como é possível a subjetividade na Ética.

Com isso pretendemos ter dado conta do primeiro argumento da demonstração da Prop. 13. Analisaremos ainda muito brevemente o segundo argumento com a finalidade de mostrar que ele tem uma estrutura semelhante e que, por isso mesmo confirma nossa interpretação.

#### **6.4.3 – SEGUNDO ARGUMENTO – UMA CONTRA-PROVA**

20 O segundo argumento é uma contraprova. Examinemos o texto:

*“[5] Se, além do corpo, existisse ainda outro objeto da mente, uma vez que (pela Prop 36 da Parte I) não existe nada de que não e siga um efeito, deveria necessariamente (pela proposição precedente) existir na nossa mente uma ideia desse efeito; [6] ora (pelo axioma 5 desta parte), nenhuma ideia dele existe. [7] Portanto, o objeto da nossa mente é o corpo existente, e não outra coisa”.*

Ora, uma vez que já analisamos bem detalhadamente o primeiro argumento fica bem  
30 mais simples entender a contraprova. A quinta parte destacada coloca a hipótese de que se outra coisa além do corpo fosse o objeto da mente, este objeto causaria efeitos que deveriam ser percebidos pela mente. O autor remete aqui à Prop. 36 da Pt. 1 para provar que todas as possibilidades contidas na essência de uma coisa se realizam necessariamente. E à Prop. 12 da Pt. 2, para provar que para tudo o que se passa no

objeto da mente deve existir uma ideia na mente. Portanto, mais uma vez a mente é convidada a dar um parecer a partir de seu ponto de vista particular para demonstrar uma tese essencial no sistema espinosano. Não nos surpreendemos com o texto da sexta parte destacada: nós não temos nenhuma ideia dessa outra coisa. E também não nos surpreende o fato de Espinosa remeter ao Ax. 5: “*Não sentimos nem percebemos outras coisas singulares além dos corpos e dos modos de pensar*”. O autor indica um esclarecimento para este axioma nos postulados posteriores à Prop. 13. Mas no fundo o que se pretende é que o leitor compreenda que a mente humana é a ideia do corpo e por isso a mente só pode ter ideias das coisas eternas e infinitas, bem como das afecções do corpo. No entanto esta explicação não é a verdadeira razão da premissa, e sim a nossa experiência subjetiva. Ao perceber que tem um corpo, o leitor da *Ética* está autorizado a pensar que é uma mente singular. Com base nisso, o axioma convida o leitor para que passe em revista todas as ideias que estão na sua mente. Com base nisso o leitor perceberá basicamente dois tipos de ideias: as que foram produzidas (ou aprendidas) na Primeira Parte, tal como as que dizem respeito às coisas eternas e infinitas (a Substância e os modos infinitos) das quais a mente humana se percebe como parte; e as que se referem propriamente às afecções do corpo. Não existindo em nossa mente nenhum corpo além desse que sentimos, então se concluiremos que a nossa mente humana está unida ao nosso corpo. Assim a nossa experiência particular enquanto sujeitos pensantes é mais uma vez chamada a testemunhar para afirmar a validade do argumento. E mais uma vez se torna claro que a interpretação que procura diluir completamente o ponto de vista da mente no ponto de vista da natureza inteira é exagerada aos olhos de Espinosa.

## 6.5 – DA ATIVIDADE DA MENTE

Acabamos de mostrar como é possível pensar que a *Ética* nos fornece elementos para preencher a primeira das duas condições gerais da subjetividade que destacamos anteriormente<sup>69</sup>. Quer dizer, ainda que a mente humana seja parte do intelecto infinito, não é correto afirmar que esta tese é suficiente para invalidar o nosso ponto de vista específico da natureza. Agora passaremos a empenhar-nos em demonstrar que, ainda que conceber Deus como causa de todas as ideias do intelecto infinito, a nossa mente tem um papel importante na formação da ideias específicas que

---

<sup>69</sup> 6.3 – Condições Gerais da Subjetividade

aparecem para nós, neste ponto de vista que nos é particular e que se descola minimamente da natureza de tal forma que possamos pensar alguma subjetividade em Espinosa.

Pois bem, a *Ética* apresenta uma definição o termo ideia na Segunda Parte: “*Por ideia entendo um conceito da mente [mentis conceptum], que a mente [mens] forma pelo fato de ser uma coisa pensante*” (E2D3). Aqui se percebe claramente que o termo não é mais pensado na sua relação com o todo da natureza (como um modo do atributo pensamento), mas na sua relação específica com a mente. Ideia não têm aqui o sentido de coisas que existem no mundo, mas de conteúdos mentais, ou seja o termo é tomado aqui no sentido clássico de conhecimento. E o que chama a nossa atenção nesta definição é o fato de se referir ao termo como algo próprio da mente, como algo que a pertence. O substantivo *mentis* ocorre no caso genitivo da língua latina, indicando que uma ideia é parte da mente, mas neste caso específico também significa que uma ideia tem sua gênese dada na mente. O leitor deve ser muito atencioso para não se deixar seduzir pelo que foi posto anteriormente através da análise que fizemos da Prop. 10 e do escólio da Prop. 11. É preciso notar que aqui uma mudança muito clara no enfoque do problema. Lá um conhecimento é pensado na relação da mente com a natureza inteira, mas aqui como algo que tem sua gênese na própria mente e por isso é pensado como algo que a pertence. Isso significa que por mais que a mente seja parte do intelecto infinito, e que esteja sujeita à uma causalidade que lhe é inerente, Espinosa demonstra interesse em discorrer especificamente sobre o papel ativo que ela exerce no processo do conhecimento. Trata-se de opor um modelo segundo o qual ela é capaz de produzir suas próprias ideias por contraposição a um modelo no qual é passiva, onde recebe ideias prontas e não possui nenhum papel na sua constituição. Este interesse é ainda reforçado na explicação da definição: “*Digo conceito de preferência a percepção porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente a um objeto, enquanto que conceito parece exprimir uma ação da mente*” (E2D3). Quer dizer, a atividade da mente é objeto de análise da filosofia de Espinosa. Mas, além disso, mostraremos que o autor adere de tal forma a esta tese que a usa para criticar outras filosofias que teriam errado justamente por deixar escapar este ponto tão fundamental. Ora, a bem da verdade, esta teoria é um dos cernes da filosofia espinosana. Ela aparece pela primeira vez nas definições da Segunda Parte, depois se desdobra na dedução dos modos de conhecimento, ecoando ainda em sua ética e em sua política. Obviamente não poderíamos tratar um assunto tão grande neste lugar, mas

apenas apontaremos alguns traços importantes da crítica à passividade da mente e, ao final, vislumbrar rapidamente quais são suas consequências éticas.

Inicialmente nos concentraremos apenas na crítica que Espinosa faz a Descartes para mostrar que a atividade que Descartes atribuía à mente através de uma vontade absolutamente livre é transportada à problemática da percepção, mais precisamente no sentido de que toda percepção para Espinosa pressupõe um juízo. Quer dizer, veremos que a crítica espinosana à passividade do entendimento pretende invalidar a tese cartesiana da vontade absolutamente livre, mas não a tese da atividade da mente. É interessante notar isso, pois as leituras que se opõe à subjetividade acabam tornando este ponto confuso, dando a entender que a mente humana é um autômato na medida em que julga segundo as leis da natureza. O problema é que, como mostraremos, mesmo que a mente julgue segundo as leis da natureza, em nenhum momento Espinosa demonstra interesse de aniquilar sua atividade. O que significa que ainda que a nossa mente julgue segundo leis, é um fator relevante para o espinosismo considerar que somos nós quem julgamos. Recentemente percebemos que era necessário pelo menos destacar alguns traços da relevância ética da atividade da mente para fazer com que nosso leitor vislumbrasse pelo menos um pouco da amplitude e importância da questão dentro do sistema espinosano.

Começaremos por esta última parte descrita no parágrafo anterior, e depois passaremos à crítica de Espinosa a Descartes.

### **6.5.1 – DA IMPORTÂNCIA ÉTICA DA ATIVIDADE DA MENTE NO PROCESSO DE CONHECIMENTO**

Esta questão é importantíssima no sistema espinosano, sobretudo porque irá dar fundamento para sua ética. Para Espinosa, a ética não se debruça apenas sobre a questão do que devemos fazer, mas sobretudo na questão do que devemos fazer para fruir a absoluta felicidade. Ou, para colocar o problema de uma forma mais precisa, como é possível desfrutar uma felicidade duradoura. A bem da verdade, é preciso entender que todo esforço intelectual de sua filosofia se dirige para este fim. Faremos a seguir um esclarecimento sobre este ponto.





Espinosa viveu e que o levou à filosofia. Pode até ser, mas acreditamos que a passagem é ainda mais profunda. Ela diz respeito a algo mais comum e inter-subjetivo. Não é preciso viver o suposto momento de desilusão com a vida para se deixar seduzir pelas palavras do autor. Basta alguma vez na vida já ter se decepcionado. Basta perceber que as vezes nos alegramos e as vezes nos frustramos com as mesmas coisas. Dividimos o texto em três partes: a primeira é uma constatação que teremos na medida em que entendemos com maior cuidado a segunda; a segunda diz respeito à experiência de vida comum que temos; a terceira diz respeito a uma esperança que tem a ver com o próprio compromisso da filosofia espinosana.

- 10 Começaremos pela segunda. Não importam quais sejam as experiências de vida específicas do leitor que lhe deram alegria e tristeza, os parágrafos subsequentes (mais especificamente de 3 a 6) tratarão de classificá-las em três gêneros: riquezas, honras e prazer<sup>70</sup>. É completamente comum buscar deleite nestas três coisas, afinal elas de fato alegram o nosso espírito. O texto fica tanto mais claro quanto mais o leitor reconhece que busca fruir destas coisas na medida em que as considera como boas. Quer dizer, o processo de esclarecimento do texto tem a ver com uma comparação das teses do texto com a vida ordinária. Ficamos felizes quando possuímos riquezas, quando percebemos que temos boa fama, e também quando fruimos de algo que nos dá prazer. É importantíssimo notar que só seremos convencidos na medida em que reconhecermos
- 20 que os exemplos dados no texto se dão, ou podem se dar, na nossa própria vida comum. Sem isso a argumentação fica muito vaga e sem rigor demonstrativo. Depois, dos parágrafos 7 a 9, o foco será mostrar que estas coisas também nos decepcionam. Entristecemos-nos quando perdemos nossas riquezas ou ficamos com medo de perdê-las; quando as pessoas não nos dão reconhecimento ou mudam a opinião boa que tinham sobre nós; ou quando buscamos o prazer em demasia de tal forma que depois a coisa já não nos dá mais prazer nos sentimos enjoados. Mais uma vez, não é para nenhum conceito filosófico que o leitor deve olhar, mas para sua própria vida. Lembrando, por exemplo, daquela vez que foi assaltado, da vez que foi caluniado e de quando exagerou naquele almoço.
- 30 São coisas muito comuns na mesma medida em que são experiências muito pessoais que acontecem com todos os homens. No entanto, todas elas sintetizam o

---

<sup>70</sup> “As coisas que mais frequentemente ocorrem na vida, estimadas como supremo bem pelos homens, a julgar pelo que eles praticam, reduzem-se efetivamente a três, a saber, a riqueza, as honras e o prazer dos sentidos” (TIE, 3). Os grifos são nossos.

espírito do primeiro parágrafo no sentido de mostrar que todos nós já nos decepçamos com algo que amamos. O que é suficiente para mostrar o quanto as coisas não são em si mesmas nem boas nem más, porque horas são a causa do nosso júbilo e outras são a causa da nossa decepção. Assim entendemos porque razão se pode afirmar que as mesmas coisas que comovem o nosso ânimo podem ser causa do nosso medo. Ora, é justamente isso que está declarado na segunda parte destacada do primeiro parágrafo quase que com as mesmas palavras. Com isso julgamos ter esclarecido o segundo ponto. O primeiro, como dissemos, é uma constatação que podemos ter quando entendemos bem este que acabamos de analisar. Ora, quando percebemos que a vida

10 pode ser constituída apenas destas alegrias incertas, percebemos o quanto ela pode ser vã e fútil na medida em que empregamos todo nosso amor a coisas que tanto podem nos causar alegria quanto decepção. É neste sentido que devemos entender a primeira parte destacada. Como esta consequência da nossa experiência comum com as coisas às quais dedicamos o nosso amor.

Uma vez que esclarecemos os dois primeiros pontos, passemos ao terceiro. Quando percebemos que a vida pode ser fútil, nos entristecemos e nos perguntamos se não existe algo que foge destes moldes, algo que possa nos dar uma felicidade perene. Este assunto será o objeto dos parágrafos 10 a 14. O parágrafo 10 inicia assim: “*o amor das coisas eternas e infinitas nutre a mente de supremo gozo, isento de qualquer*

20 *tristeza; isso é que é de se desejar grandemente e deve-se buscar com todas as forças*” (TIE, 10). Ora, como assim? Que gozo é este que temos ao amar as coisas eternas e infinitas? O Tratado não traz nenhum exemplo dessas coisas, o que nos faz acreditar que isso já não é mais algo que podemos ter certeza com base na nossa vida comum. Contudo, o leitor já familiarizado com a *Ética* não pode deixar de lembrar da tese do amor intelectual a Deus<sup>71</sup> e da tese de que o contentamento da razão<sup>72</sup> é o maior que podemos ter (porque a razão se debruça sobre as coisas eternas e infinitas). Possivelmente esta passagem se refira a passagens como estas. O que significa que para as compreendermos com profundidade, temos que trilhar o longo percurso que se inicia no Tratado e termina na quinta parte da *Ética*. Não parece portanto em vão que a última

---

<sup>71</sup> “*O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus, e a suprema virtude da mente é conhecer a Deus*” (E4P28). E ainda “*Aquele que se compreende a si mesmo e as suas afecções distintamente, ama a Deus, e tanto mais quanto mais se compreende a si e às suas afecções*” (E5P15). Que ainda poderia se complementar com: “*Este amor para com Deus deve ocupar a mente acima de tudo*” (E5P16) e “*Ninguém pode ter ódio a Deus*” (E5P17).

<sup>72</sup> “*O contentamento pode nascer da razão, e só o contentamento que nasce da razão é o maior que pode existir*” (E4P52).

proposição da Ética versa sobre a felicidade<sup>73</sup>. Ora, este supremo gozo provavelmente tenha a ver com a alegria que nasce do amor intelectual a Deus e de outras afecções que nascem da razão. Provavelmente sejam estas as teses às quais o autor se refere quando menciona o gozo que nasce das coisas eternas e infinitas. E como a mente neste momento ainda encontra-se num estado de confusão, onde não distinguiu efetivamente as ideias verdadeiras das falsas, as intelectuais das imaginativas, não pode ter certeza desta alegria, mas apenas uma esperança<sup>74</sup> de poder dela desfrutar. E é justamente esta esperança de poder fruir uma alegria perene que é mencionada na terceira parte do primeiro parágrafo do Tratado. E assim podemos compreender que o percurso traçado nos primeiros parágrafos desta obra sugere que é ela que inicialmente nos empurra para uma reforma do intelecto e que finalmente nos leva à filosofia.

Com isso julgamos ter mostrado que a questão que inaugura a filosofia espinosana é a questão da beatitude, que em outras palavras significa explicar como a felicidade perene é possível. Esta tese ecoa sobretudo na Quarta e na Quinta Partes da Ética, onde a questão é desenvolvida com rigor filosófico, mostrando não se trata apenas de um expediente provisório para seduzir o leitor, mas de um interesse próprio da filosofia de Espinosa.

#### 6.5.1.2 – ATIVIDADE DA MENTE NA METÁFORA DOS INSTRUMENTOS INTELECTUAIS

Para Espinosa, todo processo de busca pela felicidade está estritamente ligado ao programa de uma reforma do intelecto. Quer dizer, todo processo da busca pela vida virtuosa está diretamente ligado a um processo de busca pela sabedoria. Há uma interessante passagem do Tratado da Correção do Intelecto que mostra isso e que pode fornecer elementos interessantes para pensarmos a importância da atividade do intelecto na mente.

Depois de realizar a análise dos modos de percepção e escolher o melhor, ou seja, àquele ao qual recorreremos para alcançar o projeto da filosofia, o autor passa a investigar o caminho pelo qual nossa mente deve ser dirigida. Então, do parágrafo 30 ao 39, passa a argumentar que nós temos algumas ideias verdadeiras dadas, e que apenas a

<sup>73</sup> “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrear as nossas paixões, mas ao contrário, gozamos dela porque podemos refrear as nossas paixões” (E5P42).

<sup>74</sup> “A esperança é uma alegria instável nascida de uma ideia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos em certa medida” (E3DA7, onde DA representa Definição das afecções).

partir destas ideias podemos encontrar o critério da verdade. Entretanto, no parágrafo 31, ele compara as ideias verdadeiras a instrumentos manuais. Vejamos o texto:

10

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

20

Para o leitor atento, este parágrafo aparecerá como uma belíssima síntese do Tratado, bem como de todo projeto espinosano. Ora, esta metáfora nos revela o próprio sentido pleno da reforma do intelecto. Para alcançar a virtude, o homem deve reformar a sua mente, distinguindo as ideias verdadeiras das ideias falsas para assim conhecer, sem sombra de dúvidas, a verdadeira razão na qual deve concentrar todos os seus esforços para fruir, com tantas pessoas quantas forem possíveis, da absoluta felicidade. Isso nos mostra o quando o processo de ascense está intimamente ligado e compromissado com uma reforma pela qual a mente pode atingir “o cume da sabedoria”. Esta passagem nos dá um panorama deste projeto. Ao fazer uma analogia entre nossas ideias verdadeiras e os instrumentos manuais, o autor nos fornece uma metáfora do seu sistema. Pois uma vez que a mente tenha passado por uma primeira reforma pelo conhecimento do Método<sup>75</sup> ela estará apta a reconhecer as ideias básicas pelas quais irá construir uma ideia perfeita da essência de Deus (Prop. 1 a 15 da Pt. 1), e a partir da qual irá construir todas as demais ideias verdadeiras pelas quais deve entender a sua própria natureza, às paixões às quais está sujeita, a força destas paixões e a sua potência para sobrepujar tais forças para fruir da suprema felicidade. Ora, se é verdade que a mente constrói novas ideias verdadeiras a partir de ideias verdadeiras dadas, então fica claro que a mente humana tem um papel fundamental no processo de gênese das suas ideias. A metáfora

30

---

<sup>75</sup> O Tratado da correção do intelecto tem a pretensão de investigar o método filosófico da filosofia espinosana.

nos revela que a mente tem de ser ativa. Ela não apenas assiste passivamente o jogo pelo qual as ideias verdadeiras são produzidas mas participa ativamente do processo.

Espinosa afirma que a mente constrói novos objetos intelectuais através da sua força natural. Partindo do fato de que temos ideias verdadeiras, o texto declara que podemos construir novas ideias verdadeiras. Com certeza, isso tem a ver com o fato de que a mente é uma ideia do intelecto infinito, e enquanto tal está sujeita à necessidade segundo a qual se encadeiam as ideias no intelecto infinito. Neste sentido os comentadores que se opõem à subjetividade estão certos ao afirmar que o pensamento se pensa a si mesmo, e a mente acaba tendo que submeter-se a esta necessidade. No  
10 entanto Espinosa descreve esse processo como uma atividade da mente. Esta atividade fica explicitamente sugerida na metáfora da circularidade. A metáfora mostra que o processo de construção das ideias é circular. Trata-se de um círculo virtuoso: quanto mais ideias adequadas temos, maior é a nossa capacidade de conhecer adequadamente; quanto mais adequadamente conhecemos, menos inclinados ficamos às ideias mutiladas e confusas da imaginação. Em outras palavras, a cada ideia nova que temos, nossa mente passa por uma reforma, de tal maneira que se torna mais apta para conhecer. Mas não podemos deixar de notar que esta circularidade só faz sentido na medida em que pensamos a mente finita como algo que possui certo descolamento da natureza. Não faz sentido pensar esse círculo na natureza, pois as ideias mutiladas e confusas não existem  
20 na natureza, mas apenas na mente que julga de forma confusa. É justamente esta mente que precisa reformar-se e não as ideias presentes na natureza. Ou seja, é justamente esta mente que precisa realizar a operação circular que leva à obtenção de novas ideias verdadeiras.

Esta circularidade revela a importância do conhecimento intelectual para uma mente singular, sobretudo na medida em que procura reformar-se para alcançar o sumo bem. Com base no que conquistamos com a interpretação anterior<sup>76</sup>. A mente só conhece seu corpo através das ideias das afecções do corpo. E é neste processo que ela se conhece a si mesma como um discurso possível. A reforma do intelecto seria então fundamental para desviar o foco da mente das ideias imaginativas, e fazê-la repousar  
30 sobre as ideias intelectuais. Ora, esse processo por si só não é suficiente para extinguir a subjetividade. Muito pelo contrário, ele parece pressupô-la. O que nós queremos sugerir é que é certo que a rotação de um segmento de reta em torno de uma das suas

---

<sup>76</sup> Seção 6.4

extremidades fixas produza um círculo. Afinal, em certo sentido, esta atividade tem a ver com a própria ideia verdadeira de círculo. Mas o que parece fundamental no projeto filosófico de Espinosa é que, se a mente não realizar esta atividade, simplesmente não será capaz de produzir a ideia de círculo. O que seria o mesmo que afirmar que a mente não conhece o círculo, ainda que exista uma ideia de círculo na natureza. Sem isso não seria possível reformar o intelecto e atingir o cume da sabedoria.

10 Com isso, mais uma vez notamos que a hipótese que procura banir completamente a subjetividade do programa filosófico de Espinosa se mostra exagerada. Pois, a partir do que vimos, que a mente não apenas consegue se descolar minimamente da natureza para constituir um ponto de vista positivo, como que ela deve ser ativa no processo de produção das suas ideias.

### **6.5.2 – ATIVIDADE DA MENTE NA CRÍTICA DA PASSIVIDADE DA PERCEPÇÃO**

20 Passaremos a mostrar agora como a crítica à passividade do entendimento nos leva a pensar que toda percepção envolve a atividade da mente. Nesta parte nos concentraremos em mostrar que a crítica espinosana à filosofia de Descartes tem como alvo a tese da absoluta liberdade da vontade e não a tese da atividade da mente. Se esta leitura se confirmar, mostraremos que as leituras que defendem a impossibilidade ou a irrelevância da noção de subjetividade se equivocam na medida em que acabam causando a impressão de que a mente é passiva na medida em que está sujeita à necessidade do intelecto infinito.

#### **6.5.2.1 – O PROBLEMA DA IDEIA-QUADRO CARTESIANA**

30 Nos debruçaremos agora mais especificamente sobre a crítica ao modelo que defende a passividade da mente para entender mais precisamente como Espinosa se posiciona nesta questão. Ora, é sobretudo para um caso bem determinado que o autor dirige sua crítica: a noção de ideia-quadro de Descartes. Na terceira Meditação, Descartes ilustra seus raciocínios sobre sua noção de ideia através da metáfora do quadro.

*“De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade*

facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram geradas, mas jamais podem conter algo de maior *ou mais perfeito*". (MM, 3, 17)

Esta metáfora está inserida no contexto do exame do valor objetivo das ideias. Através do princípio de que o efeito não pode conter mais do que está contido formalmente na sua causa, Descartes começa a estabelecer as primeiras premissas para a primeira prova da existência de Deus. Dada uma ideia na mente, é preciso investigar qual é a sua causa, que inicialmente poderia ser tanto proveniente de objetos exteriores, quanto de nossa própria potência criativa. O que nos interessa, contudo, é destacar que  
10 através desta metáfora estabelece duas características de uma ideia: ser efeito de algo e ser representação de algo.

Em primeiro lugar, uma ideia é efeito de algo e enquanto tal possui tanta realidade quanto sua causa, mas não pode ter mais realidade que a mesma. Com base nisso se poderá pensar, num momento posterior da filosofia cartesiana, que os corpos extensos são causas das nossas ideias corporais. Mas é um descuido acreditar que é apenas a este tipo de ideias que o princípio se aplica. Afinal, da mesma maneira, esta premissa será primordial na prova da existência de Deus. O autor defende que nós não poderíamos ser a gênese de uma ideia de um ser infinitamente perfeito – nós que  
20 somos imperfeitos – justamente porque nossa finitude não permite que sejamos a causa de uma ideia que apresenta em ato todas as perfeições possíveis. Portanto a causa desta ideia só pode ser o próprio ente absolutamente perfeito, ou seja, Deus. Em ambos os casos a causalidade que gera as nossas ideias vem de fora. Isso mostra que a mente é passiva no processo de conhecimento (ou de percepção, o que dá no mesmo neste caso). Tal é a passividade do entendimento que nas Paixões da mente Descartes chega a se referir às nossas percepções como paixões:

“(…) *nossos pensamentos, que são principalmente de dois gêneros: uns são ações da mente, outros suas paixões. Aquelas que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da mente e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar de paixões toda espécie de percepções ou conhecimento existente em nós, porque muitas vezes não é nossa mente que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas*” (PA, Art. 17).

30

Trata-se de opor uma vontade ativa a um entendimento passivo. No fundo, pretende-se assegurar a tese epistemológica da neutralidade da ideia, que visa garantir a possibilidade de que possamos ter ideias sem emitir qualquer juízo sobre as mesmas e que no fundo está no cerne da doutrina cartesiana da absoluta liberdade da vontade. Em outras palavras, pretende-se garantir a possibilidade de pensar algo sob o estado de suspensão de juízo. Deste modo a vontade torna-se única responsável pelo assentimento. E justamente na medida em que cumpre sua absoluta liberdade de afirmar ou negar se torna essencialmente ativa. Esta absoluta liberdade se contrapõe ao modelo segundo o qual se pensa o entendimento. Segundo esta passagem, Descartes estabelece uma relação de causalidade entre as coisas e as ideias que transforma o intelecto em mero espectador que apenas deslumbra o espetáculo da existência sem participar ativamente do processo de criação das nossas ideias. Ora, desta forma podemos compreender que elas nada são além de cópias da realidade. O filósofo toma assim a ideia-quadro como paradigma do conhecimento. Assim como um quadro, uma ideia é uma cópia menos perfeita da realidade. Ora, justamente porque esta cópia não possui exatamente todas as perfeições que a coisa real tem, dizemos que ela representa a coisa. Assim, podemos perceber que ela se torna um intermediário entre o sujeito e o objeto conhecido. Fica claro assim que do fato de pensar uma ideia de algo como efeito desta mesma coisa, Descartes acaba por estabelecer que ela também tem o estatuto de representação da coisa conhecida.

Uma vez que investigamos estes assuntos, julgamos ter compreendido as duas características que gostaríamos de destacar: que a ideia é efeito de algo e que, por isso mesmo, representa este algo. Discorreremos a seguir sobre a crítica espinosana a estes dois pontos.

### **6.5.2.2 – A CRÍTICA DA PASSIVIDADE**

Passaremos agora a compreender a crítica feita pela *Ética* ao primeiro ponto. Discorreremos sobre o segundo ponto na seção 6.5.2.3.

Pois bem, o que pontua claramente a diferença entre Descartes e Espinosa neste caso é que a causalidade segundo a qual podemos descrever a gênese de uma ideia tem início no mundo exterior, enquanto para o autor da *Ética* toda ideia possui uma



gênese determinada na própria mente<sup>77</sup>. Ou seja, no modelo cartesiano a mente é passiva e no modelo espinosano ela é ativa. São duas as razões pelas quais Espinosa tecerá críticas à concepção cartesiana: a impossibilidade de uma relação de causalidade entre o corpo e a mente e a da passividade da mente no processo de formação de ideias. A primeira não está diretamente relacionada à questão desta dissertação, por isso não gastaremos muito tempo nela. Nos deteremos mais na segunda.

10 A primeira se dá na medida em que, dada a diferença real entre os atributos pensamento e extensão, não se pode explicar nenhum tipo de causalidade entre ambos. Esta crítica fica evidente, sobretudo à luz da Prop. 6 da Pt. 2 onde Espinosa demonstra que é impossível uma relação causal entre os atributos e que já foi analisada anteriormente<sup>78</sup>. O argumento espinosano demonstra que assim como cada atributo deve ser concebido por si (E1P10), os modos destes atributos devem ser concebidos como efeitos de outros modos deste mesmo atributo. É justamente este um dos pontos centrais da crítica espinosana à Glândula Pineal cartesiana: um modo da extensão não poderia nunca causar algo na mente na medida em que se diferem realmente. A causa das nossas ideias deve estar contida no próprio pensamento. A partir da ideia de Deus a mente irá deduzir os modos infinitos e assim deduzir os modos finitos. Quer dizer, este processo genético segundo o qual a mente descreve a natureza se identifica com o processo segundo o qual a mente cria as suas ideias.

20 A segunda razão da crítica se refere à neutralidade do entendimento. Para Espinosa toda ideia é, desde sempre uma afirmação da mente. Isto é, toda ideia pressupõe um juízo. E justamente este juízo se caracteriza como uma atividade da mente no processo perceptivo. É por isso que quando define o termo ideia afirma que trata-se de uma atividade da mente. Isso se dá porque o autor defende que é impossível traçar uma distinção entre entendimento e vontade quando se pensa na vontade como uma faculdade de afirmar ou negar. Para ele, “*a vontade e a inteligência são uma só e*

---

<sup>77</sup> Quer dizer, no fundo todas as ideias são causadas pela ideia de Deus. Mas a ideia de Deus é uma ideia em nossa mente. As primeiras oito definições da *Ética* procuram construir a ideia de Deus na mente. Depois que a mente conseguir articular todas as ideias dadas nas primeiras definições e que se referem a Deus (causa de si, substância, ente absolutamente infinito, livre e eterno), poderá passar a deduzir a natureza inteira. Começando pelos modos infinitos e passando às coisas singulares. É justamente neste sentido que apontamos anteriormente junto com Lia Levy que as primeiras proposições da *Ética* pressupõem alguma subjetividade. Isso significa que ainda que no plano infinito essas coisas se dêem apenas pela sua absoluta necessidade sem nenhuma dependência da mente humana, quando Espinosa pensa mais especificamente como a mente humana forma as suas ideias na mente atribui a ela um papel ativo. É neste sentido que deve-se entender a afirmação de que toda ideia determinada tem uma gênese na mente.

<sup>78</sup> Seção 5.2.1 – O Sentido de Ordem

*mesma coisa*” (E2P49c), justamente porque “na mente não existe nenhuma volição, isto é, nenhuma afirmação e nenhuma negação, além da que envolve a ideia enquanto é *ideia*” (E2P49). Em outras palavras, não podemos ter uma ideia sem que façamos qualquer juízo na medida em que uma ideia desde sempre envolve algum juízo fundido na sua essência. Quer dizer, em certo sentido podemos afirmar que essência e juízo se confundem. Conceber o problema desta forma faz com que o papel ativo dado por Descartes à vontade já seja na verdade executado pela nossa percepção<sup>79</sup>. Quer dizer, o interesse de é criticar a posição cartesiana na medida em que se liga à tese da absoluta liberdade da vontade e não à atividade da mente. Para provar que toda percepção pressupõe um juízo da mente, Espinosa dá um exemplo geométrico. Um triângulo é um objeto geométrico cuja soma dos ângulos internos é igual a dois ângulos retos. “*Esta afirmação envolve o conceito ou a ideia de triângulo, isto é, não deve ser concebida sem a ideia de triângulo*” (E2P49d). Isso nos mostra que já existe algum juízo implícito na simples ideia de triângulo, de tal forma que não podemos abstrair dela este juízo sem destruí-la por completo. No escólio desta proposição a conclusão dada a partir de um exemplo geométrico é expandida também para o território da imaginação: “*nego que um homem nada afirme enquanto percebe. Na verdade, que é perceber um cavalo alado senão afirmar que um cavalo tem asas?*” Ou seja mesmo no caso da imaginação, onde a mente de fato padece de algum tipo de passividade, existe algum juízo completamente inerente à nossa percepção que denuncia a atividade da mente. É para isso que devemos atentar para não tornar a crítica ao cartesianismo confusa, fazendo com que pareça que o autor negue a atividade da mente quando na verdade a defende.

#### **6.5.2.2.1 – ATIVIDADE NAS IDEIAS FALSAS, FICTÍCIAS E IMAGINATIVAS EM GERAL**

A bem da verdade, se olharmos com mais cuidado veremos que o exemplo nos revela que inclusive a mentira e a ficção envolvem algum tipo de afirmação. Todas as

---

<sup>79</sup> Por percepção entendo aqui os três gêneros de conhecimento descritos no segundo escólio da Prop. 40 da Pt. 2: imaginação, razão e intelecto. Estes três gêneros sintetizam de forma completa todos os tipos de percepções da mente. É salutar ressaltar que Espinosa aproxima o conceito de percepção e o de ideia de tal forma que ambos podem ser usados como sinônimos. Percepções da mente nada são além de ideias na medida em que a própria mente é uma ideia do intelecto infinito (E2P11c). E visto que nenhum corpo pode causar algo à mente dada a impossibilidade da relação inter-atributiva demonstrada na Prop. 6 da Pt.2, a única causa das nossas ideias são outras ideias. Inclusive as nossas sensações corporais são traduzidas em ideias para que possam ser percebidas pela mente. Para compreender essa última afirmação, seria necessário tecer uma análise sobre a imaginação, o que será realizado no próximo capítulo. Por hora, pedimos que nosso leitor atente para o fato de que tudo que está contido na mente, enquanto a própria mente é uma ideia, deve também ser uma ideia.

ideias são verdadeiras na medida em que fazem parte do intelecto infinito. E enquanto tais envolvem alguma afirmação, como mostramos no exemplo geométrico. Como explicar então a falsidade e a ficção? Ora, toda falsidade nada mais é para o autor do que uma afirmação parcial ou fora de contexto e que no fundo só ocorre pelo fato de que somos seres finitos. Nós ampliamos o contexto dessa afirmação e a tornamos numa ficção, ou numa falsidade. Neste sentido, é apenas através de uma investigação sobre o contexto no qual se insere uma mentira ou ficção que em algum momento a nossa mente será capaz de descobrir uma falta de conexão com a totalidade. E é apenas a partir deste momento que poderá considerá-la enquanto tal. No caso de avaliarmos uma mentira apenas pela ideia apresentada, nós teríamos uma tendência de acreditar no juízo ao qual esta ideia remete. Por exemplo, ao avaliarmos a ideia de um cavalo com asas, esta própria ideia nos faria assentir que um cavalo tem asas. O que nos faz negá-la ou suspender nosso juízo é uma comparação com a totalidade. Ou nas palavras do próprio autor:

20                   “*Se a mente, além do cavalo alado, nada mais percebesse, considerá-lo-ia como estando presente, e não haveria razão alguma para duvidar de sua existência, nem qualquer faculdade para não assentir, a não ser que esta imaginação de um cavalo alado esteja junta a uma ideia que suprime a sua existência, ou que a mente perceba que a ideia que tem do cavalo alado é inadequada, então negará necessariamente a existência deste cavalo ou duvidará necessariamente*” (E2P49e).

Ou seja, caso não haja nenhuma outra ideia que nos mostre uma mentira ou uma falsidade como tal, não teremos como negar a afirmação inerente à ideia dada.

30                   Mas se assim é, o que explica a nossa capacidade de suspender o juízo? Para Espinosa a suspensão de juízo nada é além de uma flutuação de ânimo. E o exemplo que apresenta para esclarecer esta questão é o seguinte: Suponha-se que a mente nada tenha percebido além de encontrar Pedro pela manhã, Paulo pela tarde e Simão pela noite. Neste caso vamos considerar Pedro junto com a manhã, Paulo junto com a tarde e Simão junto com a noite. Se no outro dia Simão for percebido a noite, continuarei acreditando que ambas as coisas devem estar sempre juntas. Mas se Pedro e Paulo forem percebidos em turnos diferentes vou acreditar que é tanto possível que Pedro seja percebido pela manhã como pela tarde. E o mesmo vale para Paulo. Assim entrarei num

estado de flutuação de ânimo. Neste caso ficarei incapacitado de decidir se Pedro aparecerá pela manhã ou pela tarde. E por isso poderei suspender o meu juízo porque não possuo dados suficientes para emití-lo. Certamente o exemplo está amparado pela Prop. 18 da Pt2: “*Se o corpo sempre foi afetado simultaneamente por dois ou vários corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar qualquer um deles recordar-se-á imediatamente dos outros*”. O que importa entendermos aqui neste caso é que dada uma ideia, teremos um juízo sobre o que aquela afirma. E só podemos suspendê-lo na medida em que nos for dada outra ideia que afirme uma tese contrária. Assim se ambas ideias possuem juízos que afirmam coisas contraditórias entre si, a mente não poderá  
10 decidir acerca de uma ou outra verdade e a mente entrará num estado de flutuação. Assim se explica como é possível a suspensão de juízo mesmo que se pense que toda ideia implica desde sempre alguma afirmação.

Com a análise precedente compreendemos como Espinosa critica a tese cartesiana da passividade do entendimento mostrando que, sempre que a mente forma alguma ideia, afirma algo e, portanto, toda ideia envolve alguma atividade da mente. Assim a fusão entre essência e juízo nos obriga a reconhecer que a mente é ativa no processo de formação de suas ideias. A atividade que Descartes tributa à vontade já estaria intrinsecamente ligada ao processo de percepção. Ora, isso nos mostra que ainda  
20 que a mente humana seja parte do intelecto infinito, e esteja sujeita a uma causalidade exterior, ela própria é ativa na medida em que cria e julga suas próprias ideias. Quer dizer, mesmo que pareça que toda determinação vem de fora, a mente possui um papel ativo na formação de suas ideias na medida em que as cria através das definições genéticas e que participa ativamente na formação de seus juízos.

### 6.5.2.3 – A CRÍTICA DA REPRESENTAÇÃO

Uma vez que entendemos que a mente é ativa no processo de conhecimento, conseguimos concluir que a Ética nos autoriza a pensar que a mente é a causa de suas ideias na medida em que as forma e que imite juízos. Passaremos agora ao segundo  
30 ponto da crítica à ideia-quadro destacado anteriormente<sup>80</sup>: a crítica da representação.

Em um artigo intitulado Espinosa e a ideia-quadro cartesiana, Marcos Gleizer apresenta um argumento defendendo que são três os principais pontos da crítica

---

<sup>80</sup> Último parágrafo da seção 6.5.2.1 – O problema da Ideia-Quadro Cartesiana.

espinosana: crítica à passividade da mente no processo cognitivo; crítica à passividade da ideia; crítica à noção de representação como substituição. Nós não temos nenhuma razão para discordar dos dois primeiros pontos. De fato, uma das críticas centrais à ideia quadro se relaciona com o problema da passividade da mente e da ideia. Mas a análise que realizamos até aqui não nos permite concordar com argumento do último ponto. Gleizer argumenta contra Macherey, que defende que do simples fato do Tratado da correção do intelecto definir a verdade como adequação [adaequacio] e não como correspondência [convenientia] Espinosa eliminaria a função representativa da ideia. Ora o conceito de adequação apresentado por Espinosa procura justamente estabelecer uma ideia como verdadeira sem que seja necessária uma investigação sobre seu correlato. Em outras palavras, o critério da verdade não é a correspondência da ideia com a coisa, mas está contido dentro da própria ideia. Ou, na formulação de Espinosa, “*para a certeza da verdade nenhum outro sinal é necessário: basta ter a ideia verdadeira*” (TIE, 35). Assim a ideia se mostra como verdadeira na medida em que por si mesma é capaz de nos fazer perceber a sua ligação com o todo.

20 “*Daqui se segue que o verdadeiro método não é procurar o critério da verdade após a aquisição das ideias, mas o verdadeiro método é o caminho pelo qual a própria verdade, ou essência objetiva das coisas, ou ideias (todas estas palavras significam a mesma coisa) são procuradas na devida ordem*” (TIE, 36)

A noção de conhecimento adequado aqui apresentada deve ser compreendida sob a mesma luz que a noção de percepção adequada apresentada no corolário da Prop. 11 da Pt. 2: toda ideia verdadeira envolve uma cadeia causal que deve apresentar sua gênese a partir da ideia de Deus. Ou seja, toda ideia verdadeira se dá na sua coerência com o todo e não na sua correspondência com seu objeto. Nós concordamos com Gleizer quando afirma que isso não é suficiente para inviabilizar qualquer sentido possível que o termo ideia possa assumir de forma a significar alguma forma de representação. Até porque, como ele pontuou bem, o Ax. 4 da Pt. 1, pode sugerir a noção de representação: “*A ideia verdadeira deve convir ao seu ideado*”. Mas não concordamos com o motivo pelo qual afirma que o termo deve assumir tal significado. “*O fato da mente construir espontaneamente e ativamente suas ideias adequadas não significa que estas também não sejam construídas como representações de uma realidade que é, ela também,*

*produzida de maneira autônoma pelo seu respectivo atributo*” (Gleizer, 83). O argumento do comentador cai aqui no mesmo erro do argumento de Gueroult: conceber a teoria dos atributos de tal forma a resultar que os atributos dividam a Substância, tese que entra em contradição direta com a Prop. 12 da Pt 1<sup>81</sup>. Ora, não existe um atributo que produz a realidade de maneira autônoma. Em outras palavras, não se pode tomar o atributo extensão como se fosse sinônimo de uma realidade diferente da que nos é apresentada pelo atributo pensamento. As ideias existem fora da mente, na natureza, tanto quanto os corpos. É claro no texto de Gleizer um esforço de salvaguardar Espinosa de uma interpretação idealista na qual se pudesse afirmar que as ideias causam as coisas. E, de fato, tal tese é completamente equivocada, pois os modos da extensão causam-se uns aos outros sem depender dos modos do pensamento. Mas no meio deste esforço, o argumento de Gleizer acaba indo além do que devia ao afirmar, por exemplo, que “*a, há entre uma ideia e um objeto uma relação assimétrica estabelecendo uma anterioridade lógica do segundo em relação à primeira*” (Gleizer, 84). Bom, essa anterioridade lógica não é justificada pelo texto. Antes disso, pela Prop. 7 da Pt. 2, os modos da Substância causam uns aos outros exprimindo-se de duas formas: como extensão e como pensamento. Talvez o comentador afirme isso com base na dedução da imaginação, que começa no escólio da Prop. 13 da Pt.2 e termina na Prop. 23. Mas neste caso censuraríamos o argumento por tomar o conhecimento imaginativo como modelo por excelência para pensar a noção de ideia. Com base nisso cremos ter deixado claro que não se pode afirmar a representação apenas com base no fato textual de que os corpos são gerados por uma causalidade independente do pensamento. Sobretudo porque isso implica numa divisibilidade da Substância.

Com isso vemos que a crítica espinosana não é suficiente para invalidar qualquer sentido possível em que uma ideia assuma uma função representativa. Mas não podemos cair no erro de tentar fundamentar isso através do plano infinito, pois assim acabaríamos por dividir a substância absolutamente infinita e cairíamos em contradição com o sistema espinosano. O que já discutimos exaustivamente antes.

30

---

<sup>81</sup> “*Não pode conceber-se, verdadeiramente, qualquer atributo da substância do qual resulte que a substância possa ser dividida*” (E1P12).

## 6.6 – CONCLUSÃO

A análise que realizamos neste capítulo serviu em primeiro lugar para discorrermos sobre os dois sentidos segundo os quais geralmente se afirma ou se nega a subjetividade no sistema espinosano. Vimos que estes sentidos são a possibilidade de um discurso em primeira pessoa e a possibilidade de pensar a mente como ativa no processo de formação de suas ideias. Ora, mostramos que de fato Espinosa demonstra interesse de manter estas características, sobretudo na medida em que abandona a explicação da natureza inteira e passa a se debruçar especificamente sobre o caso da mente humana. O que nos faz concluir que o autor admite sim a subjetividade e que este conceito tem relevância para sua filosofia. Com certeza a subjetividade espinosana não pode se confundir com a cartesiana, sobretudo porque ser sujeito não significa nem ser substância nem ter uma vontade absolutamente livre. No entanto, aceitar que a crítica a Descartes se estende para além deste ponto já é, num certo sentido, ir além do sistema espinosano, que, pelo menos neste ponto, não parece se distanciar tanto do cartesianismo quanto fazem parecer alguns comentadores.

20

30

## 7 – IDEIA COMO CONHECIMENTO (IMAGINAÇÃO E REPRESENTAÇÃO)

### 7.1 – PRELIMINARES

A partir do escólio da Prop. 13 da Pt. 2, Espinosa considera já ter cumprido o papel de deduzir a natureza da mente humana. Como vimos, assim como para Descartes, o pensamento não é apenas uma propriedade da mente, mas antes a única matéria prima a partir da qual a própria mente é constituída. Ter uma mente significa, antes de mais nada, ser pensamento. Espinosa vai ainda mais além quando afirma que ela é uma ideia, e que está contida no conjunto das infinitas ideias verdadeiras, o qual nomeia de Intelecto Infinito. Mas a natureza humana não é constituída apenas de uma mente. Nós também possuímos um corpo. Esta questão é expressa pelo espinosismo da seguinte forma: a mente é a ideia do corpo. E é apenas a partir deste ponto que podemos identificar traços importantes de subjetividade na filosofia espinosana. Pois é apenas enquanto é tematizada a questão da unidade entre corpo e mente que nós somos convidados a abandonar a dedução que se dá no plano infinito para testemunhar acerca das próprias ideias que temos das afecções do nosso corpo. Este processo se encerra no final da demonstração da Prop. 13 e tem vistas fornecer a fundamentação metafísica necessária para deduzir a imaginação

Inicialmente planejávamos realizar uma análise completa de todos os modos de conhecimento, mas percebemos que isso iria multiplicar ainda mais os problemas exigindo um tratamento que infelizmente não podemos dar no momento. Decidimos então centralizar nossos esforços naquele que consideramos o caso onde a questão da representação aparece com maior força: a imaginação. Ou seja, defenderemos, a partir de agora, que a forma como Espinosa concebe a imaginação nos leva a pensar num modelo de conhecimento onde aparece de fato uma duplicação entre a ideia que se encontra na mente e a ideia que se encontra no mundo<sup>82</sup>.

A dedução da imaginação ocorre a partir do escólio da Prop. 13 e termina na Prop. 23, mas a dedução da problemática do conhecimento imaginativo se estende até a

---

<sup>82</sup> Talvez ficasse mais claro se opuséssemos a ideia da consciência à coisa existente na natureza. Nosso leitor até pode compreender assim se quiser, desde que tenha em mente que a coisa existente na natureza também é uma ideia. O que queremos mostrar no decorrer deste capítulo é que existe uma diferença entre a ideia da consciência e a ideia da natureza que é suficiente para que possamos pensá-la através da noção de representação tal como apresentamos na introdução, mais especificamente na parte 1.1 – Projeto.



Prop. 31. Dentro do sistema espinosano, a imaginação aparece com a finalidade de explicar como é possível o conhecimento inadequado, a falsidade (bem como a ficção, a ilusão, etc) e, principalmente, as conseqüências éticas deste tipo de conhecimento. Ora, trata-se de mostrar que, porque nós temos um corpo, estamos sujeitos a paixões, que somos passivos e, portanto, explicar como é possível que não sejamos livres. Ou seja, toda a problemática da imaginação tem vistas em determinar como as nossas ações podem ser impostas a nós de fora. Dentro deste contexto, interessa-nos uma proposição muito particular: a Prop. 17 da Pt. 2. Julgamos interessante analisá-la detidamente porque, ao mesmo tempo que estabelece traços fundamentais do conhecimento imaginativo, é uma das únicas referências textuais onde vemos Espinosa se utilizando do verbo representar. Com base nisso, ao término deste capítulo, desejamos que nosso leitor esteja convencido não apenas que a representação é possível, como de qual é o sentido que o autor da *Ética* dá a este termo.

Primeiramente faremos uma análise da proposição e depois passaremos à análise da demonstração. Consideramos estes dois primeiros movimentos como a primeira parte deste capítulo. Neles nos preocupamos mais em mostrar traços gerais de como Espinosa pensa a imaginação. Obviamente aproveitamos para fazer alguns apontamentos sobre como isso se liga ao problema da representação. Mas é sobretudo na segunda parte que o problema aparece com maior força. Nela analisamos o escólio. Acreditamos que esta segunda parte nos mostre o que significa representar para o autor da *Ética* e que deixe claro que a imaginação é representativa por natureza.

## **7.2 – A PROPOSIÇÃO: DA CRENÇA NOS CORPOS EXTERIORES (PERCEPÇÃO PRESENTE E MEMÓRIA)**

Pois bem! A Prop. 17 da Pt. 2 afirma: “*Se o corpo humano é afetado por um modo que envolve a natureza de um corpo exterior, a mente humana considerará este corpo como existente em ato, ou como sendo-lhe presente, até que o corpo seja afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença deste corpo*” (E2P17). Em conjunto com a Prop. 18, ela fornece os termos segundo os quais Espinosa pensa a questão da memória. Mas o que ela pretende colocar em análise mais precisamente é a questão da crença na existência dos objetos que percebemos pelos sentidos, quer estejamos os percebendo neste momento presente ou não.

Quer dizer, em certo sentido ela afirma que, ainda que feche os meus olhos e deixe de ter afecções corporais referentes ao sentido da visão, acreditarei que, quando abrir novamente os meus olhos, voltarei a perceber o mundo tal como percebi antes de fechá-los. Assim entendemos que esta proposição sugere que esta crença só será alterada a partir do momento em que tivermos algum motivo (seja ele racional, ou imaginativo) para pensar que algo aconteceu e alterou o estado das coisas que percebi. Por exemplo, se vejo Pedro diante de mim, quando fechar meus olhos, continuarei acreditando que ele aí está a não ser que imagine que ele tenha se posto em outro sítio sem que eu tivesse percebido. E ainda que não esteja diante dos meus olhos, imaginarei que Pedro ainda existe em algum lugar. Só imaginarei que ele deixou de existir se tiver alguém me contar, por exemplo, que ele morreu. Quer dizer a única coisa que pode colocar em dúvida a minha crença na existência de corpos exteriores que não percebo atualmente é a consideração de que alguma causa os tenha destruído. Ora, como esta forma de interpretar a demonstração não discorre sobre coisas que estão sendo percebidas atualmente, podemos compreender segundo ela que Espinosa está tratando de questões relativas à memória. E ela é sugerida pelo próprio texto, mais especificamente pelo corolário: “*Se o corpo humano foi, uma vez, afetado por corpos exteriores, a mente humana poderá considerar estes corpos como presentes*” (E2P17c).

Mas não é apenas à memória que esta proposição se refere. Ela também pretende estabelecer que do simples fato de termos ideias das nossas afecções corporais enquanto se referem a um suposto objeto passamos imediatamente a acreditar que tal corpo existe tal como o percebemos. Esta crença é óbvia para o senso comum. Contudo Descartes coloca esta obviedade em dúvida quando afirma que talvez os homens que vemos andar na rua possam ser na verdade máquinas cobertas com roupas, e que se movem de tal forma a nos enganar de que são de fato homens. O que nos mostra o quanto essa crença do senso comum pode não ser absolutamente certa. Mas, mesmo assim, Espinosa se coloca aqui ao lado do senso comum propondo-se a defender, contra o autor das *Meditações*, que se percebemos as coisas, imediatamente acreditaremos que elas existem como as percebemos<sup>83</sup>. Entraremos nos detalhes dessa argumentação mais adiante, na análise da demonstração. Por hora o que nos interessa destacar é que esta

---

<sup>83</sup> Gostaríamos apenas de esclarecer o que acabamos de afirmar e que poderá aparecer novamente em outros momentos causando alguma confusão para o leitor. Defendemos que nós acreditamos que os corpos existem tal como percebemos. Isso não quer dizer que elas sejam exatamente como aparecem na nossa percepção imaginativa, mas que, uma vez que se apresentem para nós de determinada forma, não poderemos afirmar que podem se apresentar a nós de outra forma sem que de fato se apresentem, ou sem que haja alguma razão mais forte que nos convença do contrário.

crença poderá ser alterada na medida em que tivermos percepções que se contraponham à primeira. Por exemplo, só acreditaremos que os homens são máquinas se efetivamente nos aproximarmos suficientemente para perceber tal coisa. Antes disto acontecer, nada nos autoriza a pensar de forma diferente. E, mesmo que a nossa crença tenha mudado, nada altera o fato de que ainda continuamos a acreditar que existem corpos diante de nós e que eles existem tal como os percebemos. É justamente com a finalidade de justificar esta crença que a demonstração é redigida.

### 7.3 – DEMONSTRAÇÃO: OS PROBLEMAS DA PERCEPÇÃO CORPORAL

10

Passaremos agora à análise da demonstração para compreender os problemas que estão em jogo no processo de prova.

*“[1] Isto é evidente. Com efeito, durante o tempo que o corpo é assim afetado, a mente humana (pela Prop. 12 desta parte) considerará esta afecção do corpo, [2] isto é (em virtude da proposição precedente) terá a ideia de um modo existente em ato, o qual envolve a natureza de um corpo exterior, isto é, terá uma ideia que não exclui a existência ou a presença da natureza do corpo exterior, mas que, ao contrário, a afirma. Em consequência, a mente (pelo corolário 1 da proposição precedente) considerará o corpo exterior como existindo em ato, ou como presente, até que seja afetada, etc...” (E2P17d).*

20

Na verdade o argumento é razoavelmente simples. Em primeiro lugar deve-se notar que nós temos um corpo, e o nosso corpo existe. Em segundo lugar, que a mente percebe o que se passa com o corpo. Então, se o nosso corpo, que existe, é modificado por outro corpo, a nossa mente terá a ideia dessa modificação. Ora, então passaremos a acreditar que o corpo existe tal como é dado pela nossa percepção. Ou seja, se o nosso corpo existe e temos a ideia da afecção causada por um corpo exterior, então

30 concluímos que este corpo existe. Nós só poderemos mudar a nossa crença na medida em que a afecção for diferente, e portanto apareça na mente como uma ideia diferente, ou se nenhuma ideia exclua a existência da coisa, como por exemplo a percepção da coisa sendo destruída.

Neste sentido o texto parece ser suficientemente claro e não necessita de uma análise mais profunda. No entanto ele levanta questões que passam despercebidas nesta simples análise. Dividimos o texto em duas partes apenas com a finalidade de escavar a problemática que se dá no plano de fundo desta questão e que não aparece diretamente. Na primeira tentaremos justificar como é possível que as ideias das afecções do corpo estejam presentes na mente. Na segunda nos esforçaremos para mostrar que estas ideias das nossas afecções são imperfeitas, ou seja, incompletas, ou, mutiladas, para usar o vocabulário de Espinosa. Veremos que é deste fato que poderemos compreender uma duplicação entre a ideia existente no mundo e a ideia existente na consciência. E é a partir daí que poderemos afirmar que a dedução da imaginação implica em uma teoria da representação.

### **7.3.1 – COMO É POSSÍVEL QUE AS AFECÇÕES DO CORPO SEJAM PERCEBIDAS PELA MENTE SEM RECORRER À RELAÇÃO CAUSAL ENTRE ATRIBUTOS?**

A primeira parte destacada na remete à Prop. 12. Esta proposição é aquela que prepara o segundo argumento da Prop. 13<sup>84</sup> para chamar a nossa mente para dar um testemunho que só ela pode dar acerca das ideias das afecções do corpo. Ela fundamenta a noção de que tudo o que acontece no objeto da mente deve ser percebido pela mente. Ela aparece aqui apenas com a finalidade de nos fazer considerar que a mente tem ideias das afecções corporais. Pois bem, nós já mostramos que temos as ideias das afecções corporais em nossa mente. No entanto, acreditamos que o leitor não familiarizado com a Ética terá dificuldades as conclusões que se seguirão adiante. Sobretudo porque Espinosa tem uma forma muito peculiar de pensar a percepção corporal e que contraria o nosso senso comum, sobretudo porque defende a impossibilidade da relação inter-tributiva. Para Descartes, os corpos exteriores afetam o nosso corpo e modificam o seu estado. Estas modificações são transmitidas pelos nervos ao cérebro. Lá se chocam com a Glândula Pineal que transforma estes movimentos físicos em pensamentos. Contudo, a Prop. 6 da Pt. 2 nos faz pensar que tal coisa seria impossível. Afinal, se existe uma diferença real entre pensamento e extensão, não se poderia defender que existe entre eles uma relação de causalidade. Quer dizer, as afecções do corpo não podem ser a

---

<sup>84</sup> Conforme: 6.4.2 – Segunda premissa – O Nosso Testemunho sobre as Ideias das Afecções do corpo.

causa das ideias das afecções do corpo que se encontram na nossa mente. E isso é completamente contraditório com a nossa crença comum. Com vistas neste problema decidimos dedicar um espaço para responder a pergunta: Se a relação causal entre atributos é impossível, como se explica o fato de que as ideias das afecções do corpo se encontrem realmente na nossa mente na medida em que são ideias?

Para isso é preciso retornar ao corolário da Prop. 11 que discorre sobre nossas ideias inadequadas:

10 “[1] Quando dizemos que Deus tem tal ou tal ideia, não somente enquanto constitui a natureza da mente humana, [2] mas enquanto tem também, simultaneamente com a mente humana, a ideia de uma outra coisa, [3] então dizemos que a mente humana concebe esta coisa *parcialmente, ou seja, inadequadamente*” (E2P11c).

20 Antes de comentarmos sobre a divisão, acreditamos que será produtivo mencionar e lembrar algumas coisas. Em primeiro lugar, estamos considerando aqui os termos ideias inadequadas e ideias imaginativas como sinônimos. Sobretudo porque a imaginação é o primeiro gênero de conhecimento descrito no segundo escólio da Prop. 40<sup>85</sup>. E “*ao conhecimento do primeiro gênero pertencem todas as ideias que são inadequadas e confusas*” (E2P41d). Em segundo lugar devemos nos lembrar que este escólio que acaba de ser citado é aquele que nos autoriza a pensar o nosso ato de percepção ao mesmo tempo como um ato de produção das ideias no intelecto infinito. Ora, isso quer dizer que em algum sentido a nossa percepção das coisas corporais envolve esse ato de produção divino. Em terceiro lugar, também temos que nos recordar que a análise da Prop. 7 da Pt. 2 nos mostrou que existe uma causalidade segundo a qual os modos geram uns aos outros. E esta causalidade se exprime de duas formas, pelo pensamento e pela extensão. Assim percebemos que todo corpo extenso possui em si mesmo também uma expressão enquanto ideia. Em quarto e último lugar, temos que considerar que todas as coisas que estão na potência de Deus se realizam (E1P35), todos 30 os possíveis também deverão existir em algum momento.

Ora, com base nestas premissas podemos compreender que existe uma cadeia causal necessária que se inicia na ideia de Deus, passa pelos modos infinitos do atributo

---

<sup>85</sup> “*Para o futuro, chamarei estas duas maneiras de considerar as coisas: conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação*” (E2P40c2).

pensamento, depois pelos modos finitos até causar a nossa mente. Esta é a primeira cadeia causal destacada na citação anterior pelo numeral 1. Mas existe outra cadeia causal, que destacamos com o numeral 2. Ela se inicia na ideia de Deus, passa pelos modos infinitos e finitos do atributo pensamento até causar a ideia de uma coisa singular qualquer existente na natureza. Pois bem, Espinosa afirma que nossas ideias inadequadas surgem quando Deus pensa em ato a gênese destas duas ideias. Então a primeira conclusão a que devemos chegar é que o nosso ato de percepção corporal de uma coisa qualquer envolve estas duas cadeias causais.

10 Pois bem, “*a ordem e a conexão das coisas é a mesma que a ordem e a conexão das ideias (E2P7)*”, então uma ideia existente em ato, tal como a mente, deve necessariamente possuir como objeto um corpo existente em ato. Ora, este enfoque introduz no debate um ponto que propositalmente deixamos de lado no comentário à Prop. 13 para não multiplicar indevidamente os problemas em questão. Mas agora cumprirá um papel fundamental para compreender o argumento da Prop. 17: somos um corpo existente em ato. Quer dizer, assim como a nossa mente existe necessariamente porque foi causada pelos modos do atributo pensamento, o nosso corpo existe necessariamente porque foi causado por modos do atributo extensão. É interessante ressaltar isso pois esta constatação serve como premissa para a demonstração da proposição que estamos analisando.

20 Pois bem, da mesma forma que nós nos exprimimos tanto pela extensão quanto pelo pensamento, as demais coisas singulares também o fazem. Assim quando o nosso corpo é afetado por uma coisa singular, Deus pensa estas duas cadeias causais simultaneamente. Então as ideias das interações entre ambos os corpos pode ser pensada por Deus. Chamamos estas de ideias das afecções do corpo. Elas existem em Deus enquanto concebe simultaneamente a mente e a ideia de uma coisa qualquer. Ora, mas a afirmação nós percebemos uma coisa pode ser usada como sinônimo da afirmação Deus percebe uma coisa. Assim, as ideias das afecções do corpo que existem em Deus também existem em nossa mente. Isso explica como é possível que as ideias das afecções do corpo estejam presentes na mente, sem que seja necessário pensar a relação  
30 inter-atributiva. E é justamente o ato de considerar apenas as afecções do corpo sem considerar as cadeias causais que constroem as ideias da mente e das coisas que torna esse conhecimento parcial, ou inadequado. E isso ocorre pois ao considerar apenas as afecções e não a cadeia causal a mente tem da coisa um conhecimento inadequado.

Assim compreendemos como a primeira parte da demonstração é possível, ou seja, como é possível que as afecções do corpo sejam percebidas pela mente sem recorrer à relação causal entre atributos.

### 7.3.2 – IMAGINAÇÃO, UMA PERCEPÇÃO MUTILADA DA NATUREZA DAS COISAS

10 Passaremos agora a analisar a segunda parte destacada para compreender que a nossa percepção corporal nos apresenta a natureza da coisa, mas de uma forma mutilada. Quer dizer, as ideias das afecções do corpo não possuem a mesma completude das ideias genéticas que são completas, e por isso, perfeitas.

Pois bem, a segunda parte destacada procura mostrar que o nosso corpo, que existe em ato, relaciona-se com outros corpos. Para esclarecer tal ponto, aponta para a Prop. 16: “*A ideia de qualquer modo pelo qual o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo a natureza do corpo exterior*” (E2P16). Ora, justamente porque a questão da unidade do corpo e da mente já foi resolvida previamente pela Prop. 13, Espinosa não precisa colocar as nossas percepções corporais em dúvida. Pelo menos não num sentido tão forte e radical como o que Descartes coloca por intermédio do argumento do sonho. Se nós temos um corpo sabemos que ele existe, então não temos motivos para duvidar que os outros  
20 corpos, que o modificam de alguma forma, também existem necessariamente.

Notemos contudo que a proposição menciona corpos exteriores ao nosso. Bom, se existem corpos exteriores, quer dizer que Espinosa pressupõe aqui algum tipo de interioridade. E mais uma vez percebemos que esta interioridade está diretamente vinculada com o fato de que temos um corpo. Pois, como vimos, o fato de o possuímos nos obriga a tirar os olhos do curso necessário no qual se dão as coisas para voltar-se para nossa própria experiência subjetiva. Assim, nossa interioridade se determina, no mínimo, como o conjunto das afecções do nosso próprio corpo. Vemos aqui claramente que a dicotomia sujeito-objeto é novamente restabelecida. Pois se, por um lado, os problemas analisados até aqui nos levaram a subsumir qualquer tipo de duplicação que  
30 ligasse de alguma forma o conceito de ideia à noção de representação, parece-nos que encontramos o primeiro indício segundo o qual podemos pensar a teoria das ideias segundo este modelo.

Ora, é próprio da forma com que Espinosa sistematiza a dedução da imaginação que o problema da representação finalmente apareça no horizonte de sua

filosofia. Contudo, encontramos aqui também uma dificuldade para esta interpretação. Afinal a proposição afirma que a ideia do modo pelo qual o corpo é afetado deve envolver tanto a natureza do corpo humano, quanto a natureza do corpo exterior. Ora, se pudermos conhecer a própria natureza do corpo exterior tal como ela é em si, novamente o problema da duplicação entre ideia e ideado desapareceria e seria possível afirmar que a ideia que tenho de um corpo exterior é idêntica à própria ideia que o corpo exterior é enquanto modo do atributo pensamento, que é, enquanto tal, idêntica ao próprio corpo, mas apenas expressa num atributo diferente. Contudo, nós acreditamos que esta interpretação não é fiel aos textos. E mesmo que conheçamos algo da natureza dos corpos exteriores, este conhecimento se caracteriza como um conhecimento mutilado. E o problema é que uma ideia mutilada necessariamente toma o lugar da ideia genética, pela qual essência da coisa é construída tanto no intelecto finito quanto no infinito. Isso se dá porque todas as nossas relações corporais com as coisas são finitas. Quer dizer, sempre experimentamos um número determinado de experiências possíveis, mas nunca todas as experiências possíveis. A bem da verdade, a imaginação sequer pode nos fornecer a ideia de totalidade. Ela nos fornece, antes, as ideias de parcialidade e de singularidade. Pois toda relação corporal é singular e nos fornece um conhecimento muito confuso.

A Prop. 15 afirma: “A mente humana é apta a perceber um grande número de coisas, e é tanto mais apta quanto o seu corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras” (E2P15). Por outro lado, a demonstração da Prop. 16 professa: “*todos os modos de que um corpo é afetado seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo do corpo que afeta*” (E2P16d). Isso nos mostra duas coisas: a) nós podemos perceber objetos corporais de várias formas; b) os próprios objetos podem nos afetar de diversas maneiras. Ou seja, de um lado há uma multiplicidade de percepções corporais possíveis, do outro uma multiplicidade de possibilidades do próprio corpo se revelar a nós através das modificações que causa no nosso corpo. Tanto nós quanto os corpos exteriores somos modos finitos. Mas Espinosa se refere aos modos finitos como coisas singulares<sup>86</sup> que possuem uma duração. Ora, então uma percepção corporal é fruto do estado em que o nosso corpo se encontra, na medida em que possui uma duração, com um estado em que um corpo singular se mostra para nós afetando nosso próprio corpo.

---

<sup>86</sup> “Qualquer coisa singular, ou, por outras palavras, qualquer coisa que é finita e tem duração determinada não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada por outra causa (...)” (E1P28). Fica assim registrado um uso tanto quanto comum na Ética: chamar os modos infinitos de coisas eternas e imutáveis e chamar os modos finitos de coisas singulares.



Assim nós não podemos ter um conhecimento completo da natureza da coisa, mas apenas um conhecimento parcial.

Se ainda houver alguma dificuldade para aceitar a tese de que o conhecimento imaginativo é parcial, citaremos a Prop. 25: “*A ideia de qualquer afecção do corpo humano não envolve um conhecimento adequado do corpo exterior*” (E2P25). Bem como o corolário da Prop. 26: “*A mente humana, enquanto imagina, não tem conhecimento adequado desse corpo*” (E2P26c). Ora, com isso provamos que, para Espinosa, o conhecimento imaginativo é essencialmente inadequado. Isto é, sempre que conhecemos uma coisa através das afecções que este corpo causa em nosso corpo, temos um conhecimento inadequado. Mas é justamente esta inadequação que explica a possibilidade da falsidade. Afinal, se todas as ideias das coisas singulares existem na natureza, e enquanto tais são verdadeiras, como é possível a falsidade? A Ética argumenta que “*a falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as ideias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas*” (E2P35). Ora, assim podemos notar claramente que as ideias imaginativas nos privam de algum conhecimento. Ou seja, a parcialidade está contida na própria natureza das ideias inadequadas, e por isso afirmamos que são mutiladas e confusas. Elas não nos revelam adequadamente a essência da coisa, mas apenas uma parte dela. Tal falta de completude permite explicar a origem da falsidade. Pois uma vez que tenhamos um conhecimento mutilado da coisa, automaticamente estaremos impossibilitados de emitir juízos seguros. Ou seja, o conhecimento imaginativo nunca pode nos dar uma certeza absoluta na medida em que nos fornece um conhecimento muito mutilado da essência da coisa.

Assim compreendemos que é justamente das limitações do nosso conhecimento imaginativo que acabamos duplicando a realidade. Quer dizer, nossas ideias se tornam diferentes das ideias que estão no mundo e que nada mais são que a própria essência da coisa. E o problema é que nós tomamos esta ideia mutilada como se fosse a própria coisa em sua completude. Na análise do escólio veremos que o próprio Espinosa trata essa diferença como representação.

#### 30 **7.4 – ESCÓLIO: IMAGINAÇÃO E REPRESENTAÇÃO**

Com isso acreditamos ter mostrado como é possível surgir o problema da representação a partir de uma investigação dos problemas que estão no plano de fundo da demonstração da Prop. 17. Acreditamos que a análise do escólio será capaz de

aprofundar este tema com maior clareza. Assim compreenderemos que Espinosa realmente concebe a imaginação segundo um modelo de conhecimento representativo bem como qual é o uso muito específico e determinado que o próprio autor dá ao termo representação.

10 O escólio pode ser dividido em três partes. A primeira retoma o enfoque interpretativo referente à memória. Mas logo retorna ao segundo enfoque para enfatizar que nós não podemos mais colocar nossas sensações em dúvida; pelo menos não num nível tão radical quanto o apresentado por Decartes<sup>87</sup>. Espinosa sabe que nossos conhecimentos imaginativos nos privam da certeza, o que abre uma possibilidade para pensarmos a falsidade. A terceira parte aponta traços preliminares para se pensar esta questão. Contudo, é importante notar que ao invés de colocá-los completamente em dúvida, prefere realizar uma crítica através dos conhecimentos racional e intelectual. Só assim poderemos distinguir entre o que as ideias imaginativas nos apresentam com verdade e o que nos apresentam de forma mutilada. Tal coisa só será possível mediante a dedução da natureza inadequada das ideias imaginativas (que vai da Prop. 24 à Prop. 31), bem como a dedução da verdade e da falsidade (que vai da Prop. 32 à Prop. 36). Mas o que nos interessa aqui não é este problema, mas a segunda parte do escólio. Contudo, antes de passarmos a ele, investigaremos os pressupostos aos quais as indicações de Espinosa remetem.

20

#### **7.4.1 – AFECÇÃO DO CORPO X COISA EM SI**

Veremos agora como a crítica de Espinosa às causas finais revela-se no fundo como uma denúncia do conhecimento imaginativo. Esta denúncia consiste em mostrar que nossas percepções imaginativas tem mais a ver com uma disposição do nosso corpo, ou da nossa mente, do que com as próprias coisas em si mesmas.

O primeiro pressupostos ao qual remete a segunda parte do escólio é o Apêndice da Pt. 1. Neste texto, Espinosa dialoga com a opinião popular com a finalidade de destruir um preconceito comum: que Deus age segundo causas finais. 30 Como era próprio do espírito do seu tempo acreditar que Deus é a causa de toda a natureza, o preconceito se expandiu também para a forma como o vulgo pensava a

---

<sup>87</sup> “Não creio estar longe da verdade, pois todos os postulados que empreguei quase nada encerram que não seja estabelecido pela experiência, da qual já não nos é permitido duvidar depois que provamos que o corpo humano existe tal como o sentimos” (E2P17e).

própria natureza agindo segundo causas finais. Neste sentido o autor já preconiza a crítica às causas finais, muito comum no Século XVIII e que se vulgariza sobretudo na obra de Voltaire<sup>88</sup>. Para realizá-la, Espinosa divide sua argumentação em três pontos: a) investigar as causas segundo as quais podemos entender que temos certa disposição natural de aquiescer a este preconceito; b) mostrar sua falsidade; c) explicar como ele gera outros preconceitos sobre bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, etc. Como o texto é um tanto quanto longo não o analisaremos na íntegra. Antes disso, nos concentraremos apenas um recorte da argumentação do terceiro ponto que está diretamente ligada ao segundo corolário da Prop. 16 e que nos ajudará a

10 compreender a questão central desta dissertação.

Espinosa começa o terceiro ponto analisando os conceitos de ordem e confusão. “*Quando as coisas estão dispostas de tal sorte que, ao serem representadas pelos sentidos, podem facilmente ser imaginadas e, por conseqüência, facilmente memoradas, dizemos que estão bem ordenadas; mas se der o contrário, diremos que estão mal ordenadas ou confusas*” (E1Ap). Em primeiro lugar precisamos distinguir aqui dois sentidos para o termo ordem. Num sentido coerente com a filosofia espinosana, a palavra significa causalidade. Quer dizer, o termo remete a uma ordem genética segundo a qual as ideias e as coisas são criadas na natureza. No segundo sentido a palavra significa uma disposição facilmente imaginável. Ora, esta significação

20 será objeto de crítica na medida em que apenas se fundamentam porque são agradáveis<sup>89</sup> àquele que julga. É importante notar que o fundamento deste sentido se encontra em um afeto e não em uma razão. Muito menos estará embasado numa descrição da gênese da coisa. Neste sentido dizemos que o termo remete a uma ordem imaginativa.

Feita a distinção entre ordem genética e imaginativa, podemos compreender que, para Espinosa, esta última não encontra a justificação necessária que pretende ter. Sobretudo porque depende de uma certa disposição afetiva daquele que julga em relação à coisa julgada. Quer dizer, ela deve lhe agradar. Vemos aqui o primeiro passo para compreender o escólio da Prop. 17. Uma percepção imaginativa está mais ligada a

---

<sup>88</sup> Temos em mente os ensinamentos de Pangloss que aparecem já no primeiro capítulo, mas que serão motivo de sátira durante toda epopéia. “*Ele demonstrou que as coisas não podem ser de outra forma: pois tudo acontece para um fim, tudo culmina necessariamente para o melhor fim. Mostrou claramente que o nariz foi feito para segurar os óculos; e por isso nós temos os óculos. As pernas foram visivelmente criadas para usarem calças, e nós temos calças. (...)*” (Candide, Chapitre Premier). Obs: não temos em mãos a tradução para o português. Por isso fizemos uma tradução livre.

<sup>89</sup> “*E como as coisas que podem ser mais facilmente imaginadas são mais agradáveis do que as outras, os homens preferem a ordem à confusão*” (E1Ap)

uma disposição afetiva da mente do que a algo que está propriamente nas coisas. Quer dizer, a ordem imaginativa é mais própria da mente daquele que julga do que da própria natureza. Ora, aqui se percebe que a ordem que existe na natureza é um tanto quanto diferente da ordem que se imaginada na mente.

Ainda cumpre registrar o aparecimento do termo representação justamente quando Espinosa se refere a conhecimentos imaginativos. O texto afirma que os objetos são representados pelos sentidos. O que pode indicar que esta duplicação da ordem genética numa ordem imaginativa seja apenas uma consequência da duplicação que realizamos ao conhecer alguma coisa por intermédio da imaginação. Como ainda não  
10 temos elementos suficientes para esclarecer este posicionamento, por hora, iremos considerá-lo apenas como sugestão de leitura possível.

Depois dessa análise o autor discorre de forma genérica sobre as demais noções, ressaltando que *“nada mais são que modos de imaginar, nos quais a imaginação é afetada diversamente”* (E1Ap). Mais uma vez o que se pretende destacar é que estas constatações têm mais a ver com a forma como nós sentimos as coisas, do que com o que as coisas efetivamente são em si. No fundo o que se pretende declarar é que todas estas constatações são arbitrárias na medida em que todas dependem da forma muito específica segundo a qual cada coisa afeta o corpo. Mas não apenas um corpo qualquer, mas aquele que nos é próprio. Quer dizer, se um determinado aroma modifica  
20 o estado do meu sistema olfativo de forma a aparecer para mim como agradável, direi que se trata de um perfume e o considerarei como bom. Mas se um aroma aparecer como desagradável o chamarei de fétido. Ora, o aroma não é em si mesmo nem perfumado nem fétido. E, portanto, estes juízos têm muito mais a ver com a forma como esta coisa modifica em específico o meu corpo. Tanto é assim que um aroma que é tido por uns como agradável, a mim pode ser desagradável. É para este fato subjetivo que Espinosa está dirigindo a nossa atenção na crítica. Estes juízos são tão pessoais que dificilmente podem ser compartilhados. Pois dependem de como o corpo de cada um é afetado especificamente pela coisa em questão. Ou nas palavras do autor: *“tudo isto mostra suficientemente como cada qual opina acerca das coisas conforme a disposição*  
30 *do seu cérebro, ou, antes, toma as afecções da imaginação como se fossem as próprias coisas”* (E1Ap). Fica claro que o objetivo aqui é denunciar a existência de uma cisão com as coisas. Por meio das afecções do corpo não temos conhecimento das próprias coisas, mas apenas de como elas afetam em específico o nosso corpo. Mas nós acreditamos que as coisas são em si mesmas tal como se apresentam quando afetam o

nosso corpo. Assim entendemos como o preconceito denunciado pelo apêndice<sup>90</sup> origina outros preconceitos. E vimos que a crítica central do argumento espinosano consiste em mostrar que, na medida em que percebemos, nós tomamos a nossa relação pessoal com as coisas como se tratássemos das próprias coisas.

Pois bem, Espinosa declara que a segunda premissa do escólio da Prop. 17 encontra-se no segundo corolário da Prop. 16: “*segue-se* que as ideias que nós temos dos corpos exteriores indicam mais a constituição do nosso corpo do que a constituição dos corpos exteriores, o que expliquei, com numerosos exemplos no Apêndice da Parte 1” (E2P16c2). Novamente o autor retoma a questão da duplicação. Uma coisa é a constituição dos corpos exteriores e outra é aquilo que nós sentimos que eles são. A diferença é que aqui esta questão não aparece num contexto negativo. Quer dizer, no Apêndice ela apareceu como explicação da gênese de uma série de preconceitos. Mas aqui ela aparece positivamente, como característica essencial do conhecimento imaginativo. Antes o autor ainda não dispunha de nenhuma prova de que nós somos seres corporais, portanto qualquer tentativa de abordar a questão do corpo não podia ser tomada senão de forma indireta ou negativa. Outra coisa que devemos ressaltar é que antes o problema estava mais relacionado a uma disposição afetiva de agrado ou de desagrado, mas aqui o problema ganha contornos de conhecimento. Ou seja, aqui se pretende discorrer sobre uma característica própria das ideias imaginativas. Aginal, aqui o interesse é claramente deduzir a natureza do conhecimento imaginativo. Por isso a tese é enunciada de forma positiva. Todo nosso conhecimento imaginativo depende de uma relação muito específica do nosso corpo com outros corpos. Nesta relação apreendemos algo da natureza dos corpos. Mas este conhecimento é extremamente inadequado, pois além de ser uma apreensão muito particular, também diz mais respeito à forma como nós percebemos estes corpos do que ao que eles são em si.

#### 7.4.2 – IDEIA IMAGINATIVA X IDEIA EM SI

Ora, é justamente esta tese de que uma ideia imaginativa tem mais a ver com a nossa natureza do que com a própria natureza da coisa que será aprofundada pelo escólio da Prop. 17:

---

<sup>90</sup> Lembrando que o terceiro ponto do Apêndice é justamente mostrar como o preconceito de que Deus e a natureza agem com uma finalidade podem gerar outros preconceitos acerca do bem e do mal, ordem e desordem, etc.

10

“*Além disso* (pelo corolário precedente e pelo corolário 2 da Prop. 16 desta parte) conhecemos claramente a diferença que existe entre a ideia de Pedro, que constitui a essência da mente de Pedro, e a ideia do mesmo Pedro que existe num outro homem, por exemplo Paulo. A primeira, como efeito, exprime diretamente a essência de Pedro, e não envolve a existência a não ser enquanto Pedro existe; a segunda indica antes a constituição do corpo de Paulo que a natureza de Pedro, e, por consequência, enquanto durar a constituição do corpo de Paulo, a mente de Paulo considera o mesmo como presente, mesmo que Pedro já não exista”. (E2P17e).

Já antecipamos o conselho de Espinosa de recorrer ao segundo corolário da Prop. 16, que por sua vez recorre ao Apêndice para esclarecer qualquer dúvida possível sobre a validade das premissas do argumento. O corolário da Prop. 17 servirá apenas para estender esta questão para a memória. Quer dizer, consideraremos as coisas como existentes mesmo que já não estejam mais afetando o nosso corpo.

20

Entretanto, o que realmente nos salta aos olhos é a constatação textual de que existe uma diferença entre a essência de Pedro e a ideia de Pedro enquanto está na mente de Paulo. Ambas ideias são ideias de Pedro, ou seja, ambas se referem ao mesmo objeto. No entanto são muito distintas. A primeira nada mais é do que o próprio Pedro enquanto é um modo finito do atributo pensamento. Ela é a mente de Pedro. E por isso só existe junto com o corpo de Pedro, já que a mente é a ideia do corpo. Já a segunda diz respeito à maneira segundo a qual o corpo de Pedro produziu modificações no corpo de Paulo, como o estado dos olhos de Paulo se modificou ao ver Pedro, como o estado de seus ouvidos se modificou ao ouvir sua voz. Esta ideia já não diz mais respeito à própria essência de Pedro, mas à essência de Paulo. Quer dizer, ela é mais a ideia de Pedro para Paulo do que a própria ideia de Pedro. Ora, esta conclusão pode ser estendida a qualquer objeto material na medida em que o conhecemos por intermédio da

30 imaginação. Ele sempre será fruto da relação do próprio objeto com o meu corpo. E por isso o conhecimento que tenho dele diz mais respeito à minha própria constituição do que à própria constituição do objeto. Por isso mesmo, ainda que o objeto não exista mais e, por isso mesmo, sua ideia tenha sido aniquilada, ainda existirá em nossa mente uma ideia desta coisa pelo menos na medida em que nós continuamos a existir.

Ora, o modelo de conhecimento segundo o qual pensamos uma duplicação entre a coisa conhecida e o conhecimento que temos dela não poderia estar mais evidente. E isso é verdadeiro ainda que a coisa conhecida seja também uma ideia, exatamente como o conhecimento que tenho dela também é uma ideia. O que deixa claro que o conhecimento imaginativo abre uma lacuna para pensarmos a questão da representação, mesmo num sistema onde a nossa própria mente é apenas uma ideia do intelecto infinito.

Mas o escólio prossegue:

10 *“Para empregar agora as palavras em uso, chamaremos de imagens as afecções do corpo humano que representam os corpos exteriores como presentes, embora não reproduzam a configuração exata das coisas, e quando a mente contempla os corpos por este processo, diremos que ela imagina” (E2P17e).*

Ora, todo esforço argumentativo realizado neste capítulo pode ser resumido nesta passagem. Aqui o autor declara com todas as letras que o conhecimento imaginativo é representativo, sobretudo na medida em que se constitui como imagem. Mas esta  
20 passagem também declara o sentido muito preciso no qual Espinosa pensa o conceito de representação. Ele possui uma conotação simbólica, ou seja, o símbolo toma o lugar da coisa. A ideia de Pedro que existe em nossa consciência toma lugar daquilo que o próprio Pedro é. E por isso podemos afirmar que nossa ideia de Pedro simboliza o próprio Pedro. Seria o mesmo que dizer que nossa ideia representa Pedro. Uma expressão pode ser substituída pela outra sem nenhum problema. Quer dizer, o termo tem um sentido muito preciso que não pode ser ignorado pelo comentador. Representar significa duplicar, e esta duplicação é objeto de crítica da filosofia espinosana. Quer dizer, por um lado não é possível que deixemos de ter relações com outros corpos para deixar de conhecê-los de forma imaginativa. Então, enquanto o nosso corpo durar,  
30 continuaremos a ter conhecimento este conhecimento inadequado das coisas e continuaremos a estar sujeitos ao erro. Mas temos Espinosa pretende nos mostrar que esta não é a única forma de conhecer uma coisa. Podemos conhecê-la de forma genética. E tudo que conseguimos conhecer desta maneira não será uma duplicação da realidade na medida em que a própria realidade se gera segundo os mesmos princípios. Nosso intelecto é parte do intelecto infinito (E2P11c), e enquanto tal tem esta capacidade de

reconstruir a ordem das coisas produzindo ideias adequadas na mente. Este conhecimento adequado nos revela os excessos que o conhecimento imaginativo comete e o corrige. E uma vez que esse processo de duplicação típico da imaginação é denunciado por Espinosa, não podemos simplesmente afirmar que todo conhecimento que temos é uma representação. Pelo menos não sem fugir do sentido que o próprio autor dá ao termo.

Com isso acreditamos ter deixado claro o sentido segundo o qual o autor pensa o conceito de representação bem como a forma que ele se aplica especificamente ao conhecimento imaginativo.

10

### **7.5 – CONCLUSÃO**

Assim acreditamos ter mostrado que a ideia imaginativa que se encontra na mente humana possui uma diferença significativa em relação à ideia genética existente na natureza. Para realizar tal fim mostramos em primeiro lugar que a primeira é imperfeita, ou incompleta. Mas isto, por si só, não foi suficiente, sobretudo porque Espinosa afirma que pela imaginação conhecemos algo da natureza da coisa. Tal constatação exigiu que nos aprofundássemos no escólio e nos pressupostos do mesmo. Ao investigar os pressupostos, descobrimos que as nossas ideias imaginativas tem a ver com disposições da mente. Quer dizer algumas ideias se apresentam a ela como agradáveis e outras como desagradáveis. Quando retornamos ao escólio já tínhamos uma compreensão prévia do problema, suficiente para perceber muito claramente que isso se justifica sobretudo na medida em que uma ideia imaginativa tem muito mais a ver com a essência do sujeito que percebe a coisa do que com a natureza da própria coisa. Mas é justamente por conta disso que Espinosa afirmará que a ideia imaginativa representa a coisa. O que é suficiente não apenas para mostrar que a representação é possível como também para confirmar a nossa suspeita inicial de que o autor pensa de fato a representação como relação simbólica entre o sujeito e a coisa pensante.

30



## 8 – CONCLUSÃO

### 8.1 – OS SENTIDOS DO TERMO REPRESENTAÇÃO

Com base no que vimos podemos concluir que o próprio Espinosa apresenta uma noção de representação que é objeto de crítica em sua filosofia. Quer dizer, os comentaristas que defendem a representação justamente porque defendem a subjetividade não estão errados ao fazê-lo. Em outras palavras, se entendemos que representação significa que um conhecimento se apresenta para um sujeito, poderemos  
10 concluir que ela é possível mediante a prova de que a subjetividade existe e que é um conceito relevante para a filosofia espinosana, mesmo que a *Ética* seja, quase que integralmente, escrita em terceira pessoa.

Contudo este não é o uso do qual Espinosa se serve. Por conta disso, acreditamos que sentido mais espinosano para o termo parece ser justamente aquele que apresentamos na metáfora da introdução. Neste sentido a ideia apenas mimetiza algo da coisa duplicando-a. Ora, mas justamente este conceito aparece como objeto de crítica da filosofia. Pois é exatamente por não nos fazer conhecer a própria essência da coisa tal com é em si mesma, mas apenas uma imagem mutilada, a imaginação torna possível o erro, a falsidade, a ficção, etc. O que nos faz suspeitar<sup>91</sup> que a imaginação seria o único  
20 modo a comportar representação neste sentido apontado por Espinosa.

### 8.2 – IDEIA COMO COISA

Ora, neste sentido específico do termo representação (como duplicação), também vimos que a noção de ideia não pode comportá-lo, sobretudo na medida em que é pensada como coisa. O primeiro capítulo (2 – A Expressão nos Modos e nos Atributos) nos mostrou que a Substância se expressa através dos modos e dos atributos, e isso significa mais precisamente que ela se mostra através deles aquilo que ela mesma é. Ou seja, há uma relação de identidade entre ela e os seus modos e entre ela e os seus  
30 atributos. Assim conseguimos perceber que o modelo da representação não é bom para pensar a relação dos modos e dos atributos com Substância porque faria Espinosa

---

<sup>91</sup> E é apenas suspeitar tudo o que podemos fazer, nada mais além disso. Visto que infelizmente não pudemos investigar os outros modos de conhecimento para conseguir emitir uma opinião certa sobre os demais.

conceder a Descartes justamente num dos pontos em que o critica com mais rigor. A Substância infinitamente infinita não pode ser dividida, e portanto não pode resultar de uma boa interpretação dos atributos que eles a dividam. Ora, é justamente isso que vimos que acontece através da metáfora do efeito eclipse tal como Gueroult a pensa. Concebemos os atributos como se fossem partes da Substância que ocultassem outras partes. Contudo, ainda que concordemos em certa medida com o comentador no sentido de que esta interpretação possa ser sugerida pela Correspondência, acreditamos que, em última instância, não ela pode ser aceita na medida em que entra em choque com a tese de que a Substância infinitamente infinita é indivisível.

10           No segundo (3 – Do Mecanismo de Produção de Ideias) e no terceiro (4 – A  
Mente do Mundo) capítulos, vimos que as ideias se dão de forma necessária.  
Obviamente, neles tratamos o problema a partir da perspectiva do modo infinito  
denominado intelecto infinito. Nós vimos que a necessidade se dá em dois sentidos, no  
primeiro, e mais comum, as ideias geram ideias de forma lógica, é justamente isso que  
mostramos segundo capítulo. No momento ficamos muito surpresos com o  
aparecimento do intelecto finito na dedução do intelecto infinito. Afinal nos parecia que  
Espinosa sempre recorria à própria natureza sem pensá-la sob uma relação com a nossa  
subjetividade. Pensávamos que é por isso sua filosofia é escrita em terceira pessoa  
parecendo invalidar o discurso em primeira pessoa. Mas agora podemos ver que o  
20           procedimento da Prop. 16 da Pt. 1 não é estranho. Sobretudo porque vimos que o autor  
não recusa completamente o conceito de subjetividade, tal como defendem  
comentadores, como por exemplo Deleuze. Entendemos que no fundo a crítica à  
subjetividade é uma recusa da substancialidade e da absoluta liberdade da vontade, tal  
como pensava Descartes. De qualquer forma, a consideração da forma como as ideias  
são construídas nos fez notar que quando definimos geneticamente uma coisa acabamos  
construindo a própria essência da coisa. E que, para Espinosa, se deduzirmos a gênese  
da natureza a partir da ideia de Deus, conseguiremos ter um conhecimento dela tal como  
é em si.

30           Já no terceiro capítulo, mostramos que as ideias necessariamente se realizam  
no mundo e se tornam constituintes da própria natureza. Isso implica que as ideias não  
podem ser pensadas apenas a partir de uma necessidade lógica, mas também de uma  
necessidade material. Quer dizer, ideias existem na natureza (no sentido de que  
possuem uma duração), tanto quanto coisas existem na natureza. Assim vemos que o  
conceito de ideia se afasta da noção de representação no seu sentido mais amplo. Ideia

não é pensado aqui como um conhecimento de um sujeito, mas como algo que está no mundo e o constitui. Quer dizer, é irrelevante se existem sujeitos ou não, as ideias continuarão a existir assim como as coisas continuarão a existir, ainda que seres humanos já não existam mais. Afinal de contas o próprio mundo é um ser pensante. Ele produz ideias tanto quanto produz coisas. No entanto, se, por um lado, o sentido mais amplo do termo representação é afastado, por outro, o sentido mais restrito ainda se mantém. Sobretudo porque pode existir uma tendência de considerar as ideias, e o intelecto infinito em geral, como partes da natureza.

10 Ora, é justamente esta tendência de considerar o intelecto infinito como parte da natureza que autoriza a leitura gueroultiana da Prop. 7 da Pt. 2 como um paralelismo. Quer dizer, de um lado nós temos a ordem das coisas, e de outro temos a ordem das ideias. Gueroult pensa em duas cadeias causais que se dão paralelamente seguindo a mesma ordem. Ora, essa leitura se dá sobretudo porque se concebe o intelecto infinito como parte da natureza. Mas uma análise mais profunda da Prop. 7 e mais especificamente do seu escólio, nos mostrou que é incorreto pensar assim. Na verdade o que encontramos é uma única cadeia causal, segundo a qual os mesmos modos se exprimem como coisas extensas e como ideias. Quer dizer, existe uma relação de identidade entre um modo da extensão e um modo do pensamento, sobretudo na medida em que são expressões da mesma coisa. Gueroult deixou de perceber isso pois  
20 não prestou atenção na crítica velada que Espinosa faz a Descartes na medida em que mantém a noção de diferença real modificando-a. Ou seja, o que a *Ética* nos mostra é que do fato de concebermos algo separadamente não podemos concluir que constituam coisas distintas, mas apenas qualidades distintas. O que significa que, se é que há um dualismo em Espinosa, ele é de qualidades e não de coisas.

Ora a consideração de todas estas teses nos faz concluir que o termo ideia, enquanto pensado como coisa, não comporta o termo representação em nenhum dos seus sentidos possíveis. E neste sentido específico podemos afirmar que a representação é impossível para Espinosa.

30 Mas a *Ética* é, no fundo, um livro que pretende tratar do problema da liberdade humana. Pois, tal como é posto nos primeiros parágrafos do Tratado da correção do intelecto, a filosofia se inicia na busca humana pelo bem supremo. Isso faz com que o texto tematize também a finitude. Esta perspectiva da finitude, que é tratada a partir do segundo até o último tomo, traz novos elementos para a investigação do nosso problema. Se podemos ter certeza que do aspecto da infinitude a representação é

impossível, não podemos afirmar com tanta certeza que o mesmo se siga a partir do aspecto da finitude.

Isso nos mostrou que também seria necessário investigar o termo ideia enquanto é pensado como mente e como conhecimento.

### **8.3 – IDEIA COMO MENTE**

10 Nesta segunda parte dirigimos todo o foco de nossas investigações para compreender se a concepção que Espinosa tem da natureza humana permite que a) se possa pensar no conceito de subjetividade e b) se este conceito tem alguma relevância em sua filosofia. Para tal, admitimos a interpretação segundo a qual o Corolário da Prop. 11 da Pt. 2 determina o sentido da expressão “a mente humana percebe uma coisa” como sinônimo da expressão “Deus tem a ideia de tal coisa enquanto concebe a mente humana”. Vimos que, a primeira vista, esta proposição parece eliminar a subjetividade do horizonte interpretativo da Ética, sobretudo na medida em que parece aniquilar o ponto de vista específico da mente humana e excluir qualquer papel de atividade da mente no processo de conhecimento. Quer dizer, a mente não produz suas ideias na medida em que é um modo que está sujeito à causalidade do intelecto infinito. Neste sentido se pode afirmar que o pensamento se pensa a si mesmo. Quando olhamos  
20 mais atentamente para esta hipótese, descobrimos que poderíamos extrair dela as condições segundo as quais se pode pensar a possibilidade e a relevância do conceito de subjetividade na Ética. A partir disso passamos a investigar com mais cuidado cada uma dessas condições e algumas passagens nos mostraram que é um exagero tanto a) defender que o ponto de vista específico da mente não é relevante e como que b) a mente não participa ativamente do processo de produção das suas ideias. Uma vez que realizamos este percurso, conseguimos mostrar não apenas que a subjetividade é possível como que é relevante para a filosofia espinosana.

### **8.4 – IDEIA COMO CONHECIMENTO**

30

Na última parte, dada a impossibilidade prática de investigarmos todos os modos de percepção, nos debruçamos sobre aquele que consideramos ser o caso mais evidente onde o Problema da Representação pode ser aplicado à noção de ideia: a imaginação. Uma investigação da Prop. 17 da Pt. 2 nos mostrou que a forma como

Espinosa concebe a ideia imaginativa é suficiente para distingui-la da ideia genética. Lembrando que a ideia genética é a própria coisa existindo na natureza enquanto se exprime pelo atributo pensamento. Enquanto a ideia imaginativa é algo que está na mente de um sujeito pensante. A análise da demonstração e, sobretudo do escólio, foram fundamentais para mostrar que a ideia imaginativa não é apenas uma parte da ideia genética, mas que ela tem mais a ver com a natureza do sujeito que a percebe do que com a própria natureza da coisa percebida. Aqui ficou clara a existência de uma duplicação entre a ideia que nós temos e a própria ideia da coisa ela mesma. Também acreditamos ser muito relevante o fato textual de que Espinosa se utilize do conceito de representação neste sentido muito específico. O que reforça a nossa hipótese inicial de que a forma como o autor pensa noção de representação remete a um conhecimento simbólico das coisas. E esta forma conhecimento é muito característica do conhecimento imaginativo. Motivo este pelo qual a imaginação será tida como causa do erro, da falsidade, da ficção, etc.

Concluimos finalmente que: a) enquanto pensamos a ideia como coisa, a representação é impossível em qualquer um dos dois sentidos que o conceito de representação pode ser pensado; b) enquanto pensamos a ideia como mente, a subjetividade aparece como tema possível e relevante para o espinosismo; c) enquanto pensamos ideia como conhecimento, mais especificamente no caso da imaginação, a representação é possível em ambos os sentidos do termo.

## 9 – BIBLIOGRAFIA

### 9.1 – PRIMÁRIA

- ESPINOSA, Bento; Correspondência, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- ESPINOSA, Bento, Ética, in: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ESPINOSA, Bento, Ética, Edição Bilingue – Latim/Português, Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- ESPINOSA, Bento; Tratado da reforma da inteligência, Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- 10 ESPINOSA, Bento; Les Principes de la Philosophie de Descartes, in: Ouvres de Spinoza, V.1, Paris, Garnier-flammarion, 1964.
- DESCARTES, René; Princípios da Filosofia, Edição Bilingue – Latim/Português, Rio de Janeiro, 2002.
- DESCARTES, René; Meditações, in: Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1983.
- DESCARTES, René; Paixões da Mente, in: Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1983.

### 20 9.2 – BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

- DELEUZE, Giles; *Spinoza et le problème de l'expression*, Les éditions de minuit, Paris, 1968
- GLEIZER, Marcos; Espinosa e a idéia-quadro cartesiana; in: *Analytica*, Vol. 3, Num. 1, pg.75-89.
- GUEROULT, Martial; Spinoza – Dieu (Ethique, 1), Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- GUEROULT, Martial; Spinoza – *L'Âme (Ethique, 2)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
- LANDIN, Raul; A interpretação realista da definição nominal de verdade, Manuscrito, pg.7-19.
- 30 LANDIN, Raul; Análise da noção de objeto e de representação em uma filosofia da consciência e em uma filosofia lógico-linguística, *Dados*, pg.489-519.
- LEVY, Lia; O Autômato Espiritual – A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa, L&PM, Porto Alegre, 1999.
- TEIXEIRA, Lívio; A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa, UNESP Editora, São Paulo, 2001.
- VOLTAIRE; *Candide*, Larousse, Canada.