

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS

BOLETIM 199

HISTÓRIA DA FILOSOFIA N.º 1

LIVIO TEIXEIRA

*A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito
de Abstração na Filosofia de Espinosa*



SÃO PAULO
1954

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Reitor: — Prof. Dr. José de Mello Moraes
Vice-Reitor — Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS
Diretor: — Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula
Vice-Diretor: — Prof. Dr. João Dias da Silveira

SECRETÁRIO
Licenciado Odilon Nogueira de Mattos

CADEIRA DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Professor — Livio Teixeira

Assistente — João Cunha Andrade

Auxiliar de Ensino — Mário Leônidas Soares Casanova

Tôda correspondência relativa ao presente Boletim e as publicações em permuta deverão ser dirigidas à		All correspondence relating to the present Bulletin as well as exchange publications should be addressed to
---	--	---

CADEIRA DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Faculdade de Filosofia — Caixa Postal 8105 — São Paulo — Brasil

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS

BOLETIM 199

HISTÓRIA DA FILOSOFIA N.º 1

LIVIO TEIXEIRA

*A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito
de Abstração na Filosofia de Espinosa*

Tese apresentada para livre-docência
da Cadeira de História da Filosofia da Fa-
culdade de Filosofia, Ciências e Letras da
Universidade de de São Paulo.



SÃO PAULO
1954

**SECÇÃO GRÁFICA da Faculdade de Filosofia, Ciências
e Letras da Universidade de São Paulo, *imprimiu***

Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras
Biblioteca Central

PREFÁCIO

Já no início de nossas atividades junto à Cadeira de História da Filosofia, como assistente do prof. Jean Maugué — cujo nome aqui declinamos com respeito e admiração, em testemunho do muito que lhe devemos — quando, em seminário, líamos com os alunos a obra de Espinosa, ocorreu-nos que a doutrina espinosista dos modos de percepção, ou dos gêneros de conhecimento, levantava algumas questões interessantes.

Em 1952, ao tomar novamente a filosofia de Espinosa como tema de estudo para uma de nossas classes, reiterou-se em nosso espírito aquela antiga impressão.

Os comentadores que tínhamos em mão não resolviam certas dúvidas relativas à natureza de cada um dos modos de percepção, ou mais precisamente, não apontavam com clareza a diferença essencial que existe entre a Razão e a Intuição. Talvez porque, sendo velha a história dos três graus do conhecimento, pareceu-lhes dispensável o demorarem-se em sua nova edição espinosista. Em Espinosa, porém, estávamos convencidos, esta velha história tem um sentido novo que é necessário compreender, para compreender o lugar da doutrina na metafísica e na moral do filósofo. O fato de ela encontrar-se nas três obras fundamentais de Espinosa é já uma indicação de sua importância. Este trabalho, que resulta de nossos esforços para esclarecer o assunto, pretende mostrar que tal doutrina é estrutural. A ela se prende todo o sistema espinosista. Esperamos também que a explicação da natureza e lugar dos diversos modos de percepção seja suficiente para mostrar porque ligamos a êsse estudo o do conceito espinosista da abstração.

A respeito de tudo chegamos a um certo número de conclusões que apresentamos aqui à guisa de teses.

Eis, em resumo, o que pretendemos demonstrar:

1 — Espinosa parte do exame dos modos de percepção, porque não há outros “dados” a não ser o conteúdo da consciência. Não há aqui indagação sobre *como* as idéias que se encontram em nosso espírito correspondem à *realidade exterior* a elas, ou se as idéias que se encontram em nós correspondem a algo existente fora de nós. O primeiro seria o ponto de vista da filosofia tradicional que via nos dados sensíveis a matéria do conhecimento do mundo exterior, pois que considerava tais dados como a prova da existência do mundo exterior; o segundo, o ponto de vista cartesiano em que, sendo o conhecimento uma criação da mente, uma descoberta da razão, independente dos dados dos sentidos, ocorria

perguntar como essa criação *da mente* era conhecimento *do mundo*, e mesmo indagar primeiramente se *o mundo existe*. Espinosa, já de posse das idéias fundamentais de sua metafísica, entre as quais a que mais tarde será a incomunicabilidade dos atributos, limita-se à análise do próprio pensamento, do conteúdo da própria consciência. Na análise dos dados da consciência, e sem sair do pensamento, encontrará a realidade tódá, mesmo aquela que não é pensamento.

2 — Essa análise se encontra nos tratados sob a forma do estudo dos “modos de percepção”. Os resultados dela são os seguintes:

Classificação dos dados da consciência em três categorias principais: 1.º) As idéias das afecções do corpo e as da imaginação ligadas a estas. Na linguagem de Espinosa são as idéias dos modos finitos. 2.º) As idéias que nos vêm do raciocínio, ou da razão, ligadas aos modos infinitos. Elas são adequadas, pois que claras e distintas, mas não nos dão a essência das coisas. São as “noções comuns”. 3.º) As idéias que nos dão a realidade, pois que vêm de uma identificação da mente com o concreto, o real. Nisto consiste a intuição. Se a intuição é do *ser perfeito*, dêle podemos deduzir, sempre dentro do real, tódas as coisas, como na *Ética*. A não partirmos de Deus, o único modo de nos pormos no real é partir exatamente da realidade dos nossos pensamentos. A análise dêles, a descoberta dos diversos modos de percepção e do melhor dêles — a intuição — nos conduz a Deus também, como no T. R. E. O aprofundamento da realidade do pensamento nos conduz “pela mão” ao conhecimento da Realidade total — Deus.

3 — Conquanto o termo “abstração” não seja frequente nos textos que vamos estudar, a idéia da abstração está sempre presente na mente de Espinosa, como algo que é um defeito do senso comum e um embaraço ao pensar correto, contra o qual mesmo os filósofos devem precaver-se.

Parece-nos que certos aspectos importantes do pensamento espinozista se esclarecem grandemente, quando tomamos isso em consideração.

Para Espinosa a noção de abstração está ligada à sua doutrina dos modos de percepção e à sua metafísica. Conhecer a realidade é conhecer o todo. Só conhecemos a parte, a partir do todo ou integrada no todo. Tódá vez que não ligamos ao todo qualquer noção, ela se transforma em *abstração*. Abstrair é querer compreender a parte sem o todo. Ou melhor, é atribuir *realidade* ao que é parcial, ao que não se explica por si, nem existe por si. Daí vêm todos os equívocos das filosofias que não a do próprio Espinosa. Há abstrações de dois graus :

1.º — As que dizem respeito às sensações e imaginações. Nisso o espírito atribui realidade ou substancialidade às coisas do mundo material e também aos estados de alma que supõe ser estados de uma substância anímica. São estas, naturalmente, as abstrações mais distanciadas da rea-

lidade, porque o corte entre elas e a origem das coisas foi feito à maior distância possível. Estas abstrações é que constituem a matéria de tôdas as filosofias que partem dos dados sensíveis, como a de Aristóteles, por exemplo. As idéias gerais, que constituem para o aristotelismo a ciência, não passam de produtos extremamente abstratos e distantes da Realidade substancial, portanto distantes da verdade.

2.º — As que dizem respeito aos dados da razão.

Há “seres de razão” que estão mais próximos da realidade que as idéias tiradas dos dados sensíveis: são as abstrações que se encontram nas percepções do segundo gênero. Do plano da razão são as noções de verdade e erro, de bem e de mal, tôda vez que se atribui a essas noções uma realidade qualquer, bem como as noções de transcendência divina, de alma, de entendimento, de vontade, de movimento e repouso, tôda vez que se atribui a elas uma realidade substancial ou quase substancial. E’ esse o erro da filosofia de Descartes, a qual, sem dúvida, Espinosa tem em mente refutar em suas noções fundamentais de alma, de extensão, de vontade independente do entendimento, de Deus criador, e também, no que se refere à dúvida metódica, à hipótese do Deus enganador, noções tôdas inadequadas, segundo Espinosa, que provêm do fato de ter Descartes atribuído realidade a abstrações dêste segundo grau.

4 — A análise dos dados da consciência, quando feita de acôrdo com o princípio de que a parte só se explica pelo Todo e de que não há realidade e substancialidade senão no Todo, ao contrário, nos leva diretamente a Deus. Não podemos conhecer-nos a nós mesmos, isto é, aprofundar o conhecimento das capacidades e propriedades do nosso entendimento, sem chegar a Deus. Nesse movimento, o que era abstração torna-se parte decorrente da realidade, por ela explicada na sua essência e na sua existência.

A diferença que há entre o Tratado da Reforma do Entendimento de um lado e o Breve Tratado e a Ética de outro lado, é que êstes dois últimos partem de Deus, do Ser Perfeito, numa ordem que é a ordem natural para a compreensão da realidade. Ao passo que o T.R.E., supondo difícil a compreensão desta ordem natural, parte da análise do pensamento, do estudo dos dados da consciência para mostrar que êstes não podem compreender-se sem Deus; sem Deus tornam-se abstrações. E na medida que compreendemos isso conduzem-nos a Deus.

5 — Mas é de notar que a própria Ética apresenta um duplo movimento, por assim dizer. Porque partindo de Deus, na I Parte, e passando ao conhecimento da alma humana a partir de Deus na II Parte, na III Parte passa a tratar da origem dos afetos de um outro ponto de vista, que corresponde ao primeiro gênero de conhecimento, isto é, à imaginação; na IV Parte trata da escravidão da alma num plano em que se encontra o conhecimento do primeiro gênero e também o do segundo, que sem o terceiro, isto é, a visão do todo, é ainda escravidão; finalmente, na V Parte o segundo e o terceiro gêneros se apresentam unidos para

— IV —

assegurar a liberdade do homem. Dê-se modo vê-se exatamente a posição do segundo gênero de conhecimento: enquanto se conserva no plano do abstrato, sem ligar-se ao terceiro gênero, é ainda elemento de escravidão; mas visto à luz do terceiro gênero é já elemento de libertação.

* * *

Estas idéias, que pretendemos pôr em evidência por uma análise de textos do T. R. E., do B. T. e da Ética, parecem-nos importantes no sentido de demonstrar que a estrutura das três obras principais de Espinosa e mesmo a sua filosofia muito se esclarecem com o estudo dos modos de percepção em suas relações com a doutrina do abstrato e do real.

E' claro que, em uma tese de concurso, que se destina a ser examinada por banca de especialistas, não julgamos necessário expor tôdas as doutrinas de Espinosa que se relacionam com o assunto, como deveria ser se se tratasse de trabalho de outro gênero.

S I G L A S

T.R.E., C = Tratado da Reforma do Entendimento, texto latino, na edição A. Carlini.

App, + Ao fim dos textos latinos de A. Carlini indica o texto correspondente da tradução francesa de *Ch. Appuhn*, tomo I de "Oeuvres de Spinoza", edição "Classiques Garnier".

B.T. = Breve Tratado, tradução francesa de *Ch. Appuhn*, tomo I de "Oeuvres de Spinoza", edição "Classiques Garnier".

Ética = A Ética de Espinosa, texto e tradução de *Ch. Appuhn*, edição "Classiques Garnier".

A. T. . . . = Edição "Adam et Tannery" das obras de Descartes.

Í N D I C E

	Pgs.
Prefácio	1
Introdução	5

I PARTE

Os modos de percepção no Tratado da Reforma do Entendimento

CAPÍTULO I — Os modos de percepção no Tratado da Reforma do Entendimento	9
CAPÍTULO II — O problema do êrro e o processo da abstração	25
CAPÍTULO III — Do aprofundamento da consciência. Estudo da natureza e propriedades da mente	37

II PARTE

Os modos de percepção no Breve Tratado

Introdução	51
CAPÍTULO I — Os modos de percepção no Breve Tratado	57
CAPÍTULO II — A origem das paixões. A ética ao nível da razão	63
CAPÍTULO III — Do conhecimento ao nível da razão. Objeções à filosofia cartesiana	71
CAPÍTULO IV — Ainda as abstrações do cartesianismo	87
CAPÍTULO V — Do conhecimento do Bem e do Mal para o conhecimento de Deus. Ainda contra Descartes	97

III PARTE

Os modos de percepção na Ética

CAPÍTULO I — Uma teoria das idéias gerais	111
CAPÍTULO II — Os modos de percepção na estrutura da Ética	119
Bibliografia	136

INTRODUÇÃO

Para compreender Espinosa é necessário ter em vista a estrutura das suas três principais obras relativas à metafísica e ao conhecimento — o Breve Tratado, o Tratado da Reforma do Entendimento e a Ética. Na primeira e na última Espinosa parte de Deus, apresentando a doutrina da substância, dos atributos e dos modos. Só depois disso é que vem à sua teoria do conhecimento ou ao estudo dos modos de percepção, estudo que se encontra na Parte II do B. T. e na Parte II da Ética. É de notar que tanto no B. T. como na Ética, a partir da doutrina do conhecimento (do “Homem e daquilo que lhe pertence”, do B. T.; “Da Natureza e Origem da Alma”, na Ética), e passando pelo estudo das afecções e paixões (II Parte do B. T. e Partes III e IV da Ética) Espinosa volta a Deus, falando da união da alma com o Ser Perfeito por intermédio do amor intelectual e graças ao conhecimento intuitivo ou do terceiro gênero. Evidente, pois, um paralelismo entre a estrutura do B. T. e a da Ética. Por isso mesmo parece interessante determinar exatamente o lugar que ocupa entre as duas obras o T. R. E., escrito após a primeira tentativa, que é o B. T., e a expressão definitiva de sua filosofia que se encontra na Ética. Ora, no T. R. E. Espinosa explica que “se a alguém fôsse dado descobrir por um destino que lhe tivesse cabido a ordem segundo a qual pudéssemos deduzir todo conhecimento, êsse alguém jamais teria duvidado da verdade que assim possuiria” (1) e não seria necessário falar nem do método nem da ordem a seguir. Mas como isso nunca acontece, ou acontece raramente, foi obrigado a propor êsses princípios (os do método) “a fim de que se possa adquirir por um propósito premeditado o que não nos veio pelo destino” (2). Esse texto explica, pois, o objetivo e o lugar do T. R. E. na obra de Espinosa; sua razão de ser é principalmente explicar o como e o porque da ordem que se encontra na Ética, isto é, a que parte da idéia do Ser Perfeito. Parece evidente que, após o esboço da metafísica e da ética que se encontra no B. T., esboço, justamente, em que se parte da idéia de Deus, afigura-se a Espinosa que não podia realizar sua obra definitiva pelo mesmo método de dedução, partindo da idéia do Ser Perfeito, sem justificá-la pelas razões que se encontram no T. R. E.

(1) — “Sed ad hoc respondeo: quod si quis fato quodam sic processisset, Naturam investigando, scilicet ad datae verae ideae normam alias acquirendo ideas debito ordine, nunquam de sua veritate dubitasset...” — T. R. E., C. pg. 54; App. I, pg. 242.

(2) — “Sed quis hoc nunquam, aut raro contingit, ideo coactus fui illa sic ponere, ut illud, quod non possumus fato, praemeditato tamen consilio acquiramus...” — T. R. E., C. pg. 54; App. I, pg. 242.

Ora, no T. R. E. se encontra não sòmente o método pròpriamente dito que, como diz Espinosa, consiste em guiar-se o espírito pela norma da idéia verdadeira (3), mas também o processo pelo qual se pode determinar “que gênero de conhecimento nos é necessário” (4). Realmente importa não esquecer que antes de apresentar o método como a norma da idéia verdadeira, Espinosa trata aqui cuidadosamente de analisar os diversos *modos de percepção*. E’ possível que não se tenha dado a êste aspecto das elaborações metodológicas da filosofia espinosista tòda a atenção que êle exige. Em geral se passa demasiado rapidamente do estudo dos diversos modos de percepção para o estudo do método pròpriamente dito, sem assinalar claramente a correlação que existe entre uma coisa e outra. Que essa correlação, entretanto, deve ser um importante elemento da teoria do conhecimento de Espinosa, se verifica pelo fato de que a II Parte do B. T., em que apresenta sua primeira elaboração a respeito da natureza do homem, bem como um grande esbôço da moral que iria desenvolver na sua principal obra (5), a II Parte do B. T., dizíamos, é construída a partir da consideração dos diversos modos de percepção, suas características, seus efeitos na metodologia e na ética. A teoria dos modos de percepção aparece igualmente na própria Ética, na II Parte (Prop. XL, escólios) e desempenha até o fim da obra um papel importantíssimo, como se verá na Terceira Parte dêste trabalho. Os autores costumam notar as diferenças entre os textos das três obras que tratam do assunto. Conquanto sejam importantes e devam ser cuidadosamente estudadas, é certo que as semelhanças entre êles, apesar de terem sido elaborados em épocas diferentes, são mais notáveis e mais interessantes para a compreensão da obra de Espinosa dos que as diferenças. Nosso primeiro objetivo é demonstrar: a) que o estudo dos modos de percepção é indispensável introdução ao estudo do método no T. R. E.; b) como o estudo do método, por sua vez, é indispensável para a boa compreensão da metafísica e da moral, verifica-se que o estudo dos modos de percepção, conquanto não se encontre a título de preliminar nem no B. T., nem na Ética, é, contudo, indispensável à boa compreensão dêstes.

(3) — “...bonam Methodum eam esse, quae ostendit, quomodo mens sit dirigenda ad datae verae ideam normam”. T. R. E., C. pg. 54; App. I, pg. 241.

(4) — “His sic consideratis videamus, quis modus percipiendi nobis sit eligendus.” — T. R. E., C. pg. 42; App. I, pg. 235.

(5) — “Na segunda parte o autor expõe seus pensamentos sôbre a existência do homem, a saber: como êle está sujeito às paixões e é seu escravo; depois, até onde êle pode chegar fazendo uso de sua Razão; e finalmente qual é o meio pelo qual êle pode alcançar a sua salvação e uma liberdade perfeita”. — B. T., App. I, pg. 30.

I PARTE

***OS MODOS DE PERCEPÇÃO NO TRATADO DA REFORMA
DO ENTENDIMENTO***

CAPÍTULO I

Os modos da percepção no Tratado da Reforma do Entendimento

Começemos, pois, pelo T. R. E., por ser esta, das três obras, a que tem como objetivo principal o estudo do método e da teoria do conhecimento. No T. R. E., depois de mostrar que o fim último da filosofia é alcançar a beatitude, a salvação da alma por meio daquele conhecimento que consiste em compreender a união que há entre a alma e a natureza inteira (1), depois de estabelecer algumas regras provisórias de conduta que lhe permitirão viver, enquanto trabalha na realização de seu grande escopo (2), Espinosa passa “àquilo que deve ser feito em primeiro lugar, isto é, a reformar o entendimento e a torná-lo apto para conhecer as coisas como é necessário para atingir nosso fim” (3). Veremos que essa “emendatio” se resume em encontrar uma *ordem* superior segundo a qual se possa deduzir a verdade total do universo e que essa ordem superior consiste em partir da idéia do Ser Perfeito, fonte e origem de todas as essências e de todas as existências. Poder-se-ia pensar que, propondo isso, Espinosa não propunha nenhuma novidade, visto que explicar o Universo a partir do Ser Perfeito era o que faziam todas as teologias tradicionais e mesmo outras filosofias, como a do próprio Descartes, cujo sistema está como que suspenso à idéia da veracidade divina. A Espinosa, porém, se lhe afigurava que, embora partissem de onde deviam partir, as teologias tradicionais e a filosofia de Descartes não alcançavam a verdade, exatamente porque não tinham tido a precaução de fazer um exame cuidadoso das noções com que jogavam, permitindo assim que abstrações de diversas espécies e origens tomassem o lugar das idéias verdadeiras, isto é, das idéias que são essências particulares, representam realidades e por isso obrigam o espírito a exercer sua atividade dedutiva dentro do concreto ou do real. Como encontrar

-
- (1) — “...cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet” — T. R. E., C. pg. 32; App. I, pg. 229.
- (2) — “I. Ad captum vulgi loqui, et illa omnia operari, quae nihil impedimenti adferunt, quominus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quod tali modo amicus praebeant aures ad veritatem audiendam.
II. Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit.
III. Denique tantum nummorum aut cuiuscunque alterius rei quaerere, quantum sufficit ad vitam, et valetudinem sustentandam, et ad mores civitatis, qui nostrum scopum non oppugnant, imitandos”. — T. R. E., C. pg. 34; App. I, pg. 230.
- (3) — “...quod ante omnia faciendum est, me accingam, ad emendandum scilicet intellectum, eumque aptum reddendum ad res tali modo intelligendas...” — T. R. E., C. pg. 36; App. I, pg. 230.

a ordem verdadeira, se não a temos por uma dádiva do destino, que processos devemos empregar para alcançá-la e compreendê-la? Espinosa o explica no T. R. E. (4) em um texto que é claro no sentido de mostrar que devemos partir do que nos é dado “naturaliter”, a saber, “o exame dos diversos modos de percepção que usei aqui para afirmar ou negar sem ser perturbado pela dúvida”. As traduções que temos em mão desse texto (5) não nos parecem inteiramente satisfatórias. Nenhuma exprime corretamente a força do advérbio “naturaliter”, traduzindo-o em termos atributivos de “ordo” — “l’ordre tirée de la nature”, “l’ordine piú naturale”, “l’ordre naturel”, dizem respectivamente as traduções citadas na nota. Ora, o que Espinosa diz literalmente é que devemos examinar a “ordem que mais naturalmente temos”, isto é, a que nos é *dada* naturalmente. Essa ordem é a da experiência psicológica comum; a que nos oferece o exame do conteúdo da nossa consciência em seu estado natural. Também, na parte que segue — “modos percipiendi quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum, vel negandum” — essas traduções devem ser corrigidas porque traduzem o advérbio *indubie* por “avec assurance” e “sicuramente” e “avec certitude” quando o termo latino exprime não a certeza, mas o fato de não se duvidar por ausência de espírito crítico, que é exatamente o que caracteriza os modos de pensar da experiência psicológica comum. Espinosa está se referindo aos juízos não críticos de que ele mesmo se tem servido até o momento para afirmar ou negar. A expressão “até o momento” marca exatamente o fato de que para realizar a reforma do entendimento ele não pode fazer outra coisa senão começar a examinar as diversas espécies de afirmação ou negação de que até então usou sem perguntar qual o seu valor de conhecimento. E’ isso que significa o seu “indubie”. Veremos mais tarde Espinosa condenar, como método, a dúvida metódica de Descartes. Aqui, entretanto, alude a um estado de consciência — a consciência que não tem dúvidas — cujo exame deve de ser o ponto de partida da reforma do entendimento. E’ evidente que a reforma do entendimento deve ultrapassar essa consciência acrítica, mas para ultrapassá-la é necessário começar por estudá-la: estudar os diversos modos de percepção com um duplo objetivo: a) escolher o melhor; b) começar a conhecer as forças do seu próprio entendimento com o objetivo de levá-lo à maior perfeição. Entendemos que é necessário traduzir como traduzimos para fazer justiça a um texto em que se encontram latentes as principais linhas do pensamento espinosista em matéria de método.

-
- (4) — “Quod ut fiat (isto é, a reforma do entendimento), exigit ordo, quem naturaliter habemus, ut hic resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum, vel negandum...” — T. R. E., C. pg. 36; App. I, pg. 320. Conf. A. Darbon, *Études Spinozistes*, pg. 11.
- (5) — A de Ch. Appuhn, pgs. 230-231 do vol. I das “Oeuvres de Spinoza”, ed. Garnier, s/d; a de A. Carlini, “La Riforma della Intelligenza”, Istituto Editoriale Italiano, Milano, pg. 37; e a de A. Koyré, J. Vrin, Paris, 1951, pg. 14.

Em primeiro lugar, pois, partir daquilo que temos em mão. Espinosa começa por fazer uma espécie de inventário do que se encontra na consciência. Esse é o material de que dispõe; sobre ele deve concentrar sua atenção a fim de verificar se há nêlo algo que seja aproveitável. Sabemos qual o lugar que ocupam na metafísica de Espinosa êstes estados de consciência do homem: êles são modos finitos do atributo pensamento, modos finitos, aliás, que não sòmente são modos do pensamento, mas também modos do pensamento que pensa os modos do outro atributo cognoscível pelo homem: o atributo extensão.

Espinosa não se preocupará aqui — como Descartes — de saber se êsses modos da extensão existem ou não existem. Esse é um problema que não ocorre no espinosismo, ou pelo menos que não é formulado no espinosismo, porque eliminado pela concepção fundamental da sua metafísica.

Assim sendo, pode-se afirmar que o racionalismo espinosista que em sua mais elaborada forma — a da *Ética* — usa os processos da matemática, isto é, os da dedução a partir de determinados princípios bem distantes da experiência, na verdade parte da experiência, a experiência dos dados da consciência — que pela razão acima lembrada são também experiências do modo da extensão. Haverá, talvez, uma dificuldade em compreender como a filosofia que na sua formulação completa julga indispensável partir de Deus ou da idéia do Ser Perfeito — a substância — seja constrangida, quando se trata de expor o seu método, a examinar os modos do pensamento, cuja compreensão no sistema depende da definição da substância e dos atributos? A isso responderemos:

a) Qualquer que seja a orientação psicológica das diversas filosofias, não há senão partir daquilo que é *dado* — dado pelos sentidos, quando se têm como boas as informações dos sentidos; *dado* pela *revelação* de Deus, quando se trata das teologias; e quando se rejeitam inicialmente essas duas categorias de *dados*, é necessário partir do exame dos *dados* da consciência. Tal é o caso do cartesianismo e do espinosismo. Sabemos que Espinosa lera Hobbes e F. Bacon. Estava, pois, informado da orientação geral da filosofia inglesa, que condenava o método aristotélico, por fundar-se em idéias abstratas, que nada diziam sobre a realidade das coisas, e inculcava uma volta à realidade pela observação, pela experiência. Se observação e experiência significam que se deve partir do que é *dado* ao espírito humano, em oposição ao que é apenas *imaginado* e *criado* por êste, então pode-se dizer que não há uma tão grande distância entre os chamados empiristas ingleses dos séculos XVI e XVII e os racionalistas do tipo de Descartes e Espinosas. A diferença será que aquêles empiristas começaram pela observação do que se passava no *mundo exterior*, tendo, pois, como válidos os dados dos sentidos a respeito da existência do mundo exterior. A própria noção de experiência, porém, acabou levando-os a verificar que a única experiência que realmente temos é a do nosso *mundo interior* (Ber-

keley), a criticar os princípios mesmos que usamos para julgar do mundo exterior — substância, causalidade — e apresentando-os como puro produto de nossa experiência, uma experiência psicológica (Hume). Assim acabaram por identificar a experiência com a experiência psicológica, propondo, dêsse modo, o problema do conhecimento como uma crítica da razão que resultou na oposição entre o fenômeno e o númeno da filosofia de Kant. Ao contrário, os filósofos da corrente chamada racionalista (em oposição aos empiristas) partiram já da negação dos dados dos sentidos como fonte do conhecimento e, tendo-os rejeitado, ficaram adstritos ao exame de outros dados — a saber, os da própria consciência. Longe, porém, ainda daquela posição filosófica que mais tarde se caracterizaria como idealista, isto é, a que identifica a realidade com as idéias, os racionalistas do século XVII têm como certa uma realidade diversa da do pensamento, existente fora do pensamento, ainda que não cognoscível através dos dados dos sentidos. O problema que depararam, pois, Descartes e Espinosa era o de atingir a realidade externa ao pensamento a partir do pensamento, sem ter como fonte dêsse conhecimento os dados dos sentidos. Tratava-se, pois, de elaborar também uma experiência, mas uma experiência que era do mundo *interior*. A dúvida metódica e o exame do conteúdo do “cogito” em Descartes e o exame dos modos de percepção de Espinosa são, cada um de per si, a elaboração dêsses dados da experiência, de acôrdo com as intuições fundamentais peculiares a cada um dêsses sistemas. O racionalismo do século XVII não deixa, pois, de ser empirista, ou, se se quiser evitar confusões com determinada forma de empirismo, não deixa de ser *experencial*.

b) No que diz respeito ao espinosismo em particular, o partir dos *dados* da experiência psicológica é algo que está perfeitamente de acôrdo com a inspiração fundamental do seu método, que, como veremos, tem por objetivo precípuo aprofundar o conhecimento da mente humana, de suas propriedades e capacidades, certo de que ao cabo do esforço que o homem faz para conhecer-se a si mesmo encontrará o conhecimento da realidade universal. A metodologia se liga aqui naturalmente à metafísica. Em suma, o que Bacon e Hume de um lado, Descartes e Espinosa de outro, ensinaram à filosofia moderna é *que o único ponto de partida possível para o espírito humano é a análise ou a crítica do próprio espírito humano, e que o problema da realidade do mundo exterior depende dos resultados dessa crítica*. De acôrdo com isso Espinosa se atém aos *dados* da consciência, examina-os, classifica-os segundo as qualidades que, a bem dizer, lhes são intrínsecas como modos da consciência, procurando, por simples comparação entre essas qualidades, verificar *qual o melhor*. Como uma faiscador de ouro que, reunido o minério, se põe a separá-lo em diversas classes, segundo o maior ou menor teor de metal precioso, sem contudo ainda pensar no que possa comprar para si, quando a purificação já estiver realizada,

assim Espinosa examina os diversos modos de percepção sem ainda nada dizer sobre a *maneira de empregar* o melhor dêles a fim de adquirir o conhecimento.

Na verdade o que Espinosa faz de início é, diz êle, “olhar atentamente” (6), coisa que só por si lhe permite reduzir as percepções a quatro modos principais, a saber: a) Há um certo número de idéias nossas que vêm de ouvir dizer, isto é, da linguagem, da tradição, do ensino, ou por meio de um sinal convencional arbitrário (7). Exemplos: “o dia do meu nascimento; que tive pais e outras coisas semelhantes, das quais nunca duvidei”. b) Há outras idéias que nos vêm de uma *experiência vaga*. Assim a idéia de que morreremos um dia, que o óleo alimenta a chama e a água a extingue; ou que o cão é um animal que ladra, o homem um animal racional (8). Interessante notar que Espinosa aqui deixa lugar a uma *experiência* “determinada pela inteligência”, expressão que faria honra a F. Bacon, por exemplo, e que, entretanto, não é trabalhada por Espinosa. Aqui, contudo, o filósofo se refere apenas à observação da ocorrência de certas relações sem que tenhamos encontrado fatos que a contradigam. c) A terceira classe de percepções se distingue das outras pelo fato de ser *produto de um raciocínio* nosso sobre os dados que nos são fornecidos pelos dois modos de percepção anteriormente mencionados (9). Assim, quando para qualquer coisa que consideremos como efeito deduzimos a existência de determinada causa; por exemplo, do fato de sentirmos um determinado corpo, o nosso, de um modo particular, concluimos a união da alma e do corpo, sem que contudo tenhamos em nossa mente nenhuma idéia clara dessa união, uma vez que desconhecemos, por ora, qual a essência do corpo e qual a essência da alma. Um outro caso de *conclusão* é aquele em que de uma propriedade geral, produto, sem dúvida, de uma experiência vaga — tiro determinada conclusão, sem contudo ter uma idéia clara da propriedade geral. Assim, do fato, que é uma propriedade da visão, de parecerem os objetos distantes menores do que são realmente, concluir que o sol é maior do que parece. E’ de notar que aqui Espinosa parece introduzir já um critério valorativo, porque afirma que tais conclusões não são adequadas (10).

Como pode fazê-lo, se, ao que tudo indica, nesta parte está apenas tratando de classificar os modos de percepção sem ainda procurar sa-

(6) — “Si accurate attendo, possunt omnes ad quatuor potissimum reduci.” — T. R. E., C. pg. 36; App. I, pg. 231.

(7) — “...Perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus.” — T. R. E., C. pg. 36; App. I, 231.

(8) — “...Perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos manet.” — T. R. E., C. pg. 36; App. I, pg. 231 (V. pg. 232).

(9) — Ainda que Espinosa não o diga, julgamos poder afirmá-lo, baseados no contexto.

(10) — “Perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietate concomitatur.” — T. R. E., C. pg. 36-38; App. I, pg. 231. (V. pgs. 232-233).

ber qual o melhor dêles? Espinosa mesmo parece ter-se encarregado de responder — em parte — a esta questão, uma vez que ao texto acrescenta uma nota na qual mostra que basta a *simples inspecção* dessa espécie de raciocínio para eliminar tôda possibilidade de encontrar aqui qualquer idéia adequada. A razão disso é tratar-se aqui de conclusões em que falamos de uma causa sem compreender dela nada senão que há uma relação *qualquer* entre o que consideramos efeito e o que consideramos causa; ou nos casos melhores, quando concebemos claramente a relação que há entre uma propriedade geral e determinado efeito; o que, todavia, não nos dá nem a essência da coisa, nem mesmo a idéia clara de determinada propriedade; tal o caso do sol, que visto ao longe é menor do que na realidade. Contudo, é necessário admitir que Espinosa introduz já aqui a idéia de essência e de adequação.

Notemos, porém, que nesta terceira forma de percepção tais noções vêm mencionadas a título negativo, isto é, o que quer que seja uma essência ou uma idéia adequada, é certo que nestes raciocínios que fazemos a partir de uma experiência vaga não alcançamos nem uma nem outra. Espinosa diz: “Há uma percepção em que a *essência* de uma coisa se *conclui* de outra coisa, mas não *adequadamente*”, isto é, não verdadeira. d) Do quarto modo de percepção, ao contrário, se diz que êle nos dá a perceber a coisa pela sua essência ou pela sua causa próxima. O problema aqui, repetimos, é o de saber como pode Espinosa falar de essência das coisas, que nos é dada por esta espécie de percepção, tendo-se proposto de início a fazer apenas uma espécie de inventário a respeito dos diferentes modos de percepção.

São provas de que tal era o seu intento: 1.º) O texto já estudado no qual convida o leitor, segundo a ordem que naturalmente temos da natureza, a “passar em revista os diversos modos de percepção de que se serviu até agora para afirmar ou negar, sem que seu espírito fôsse perturbado por nenhuma dúvida”. 2.º) O fato de declarar que êsse trabalho é um trabalho prévio, que permitiria, uma vez estabelecidos os diversos modos de percepção, escolher o melhor. 3.º Uma vez terminado o trabalho da especificação dos diversos modos de percepção, dá o critério para escolher o melhor: “Para fazer agora a escolha do melhor entre êsses modos de percepção é necessário enumerar brevemente os meios que nos são necessários para atingir nosso fim” (11). 4.º De acôrdo com essa finalidade bem definida passa então a examinar os diversos modos de percepção.

Vejamos que esclarecimento dêsse problema se pode tirar do estudo dos exemplos dados por Espinosa. “Uma coisa é conhecida só pela sua essência, quando pelo fato mesmo de saber alguma coisa sei o que é

(11) — T. R. E., C. pg. 40; App. I, pg. 234.

saber alguma coisa ou quando, pelo conhecimento que tenho da essência da alma, sei que ela está unida ao corpo” (12).

Esse texto e o que se segue devem ser cuidadosamente analisados.

Observemos que Espinosa realmente põe aqui como já aceita uma idéia que desenvolverá posteriormente e que constitui a concepção fundamental do seu método, isto é, o caráter reflexivo do método, o método como a idéia da idéia, como “norma da idéia verdadeira” (13). Do ponto de vista espinosista, não é possível saber o que é uma idéia verdadeira sem *ter* uma idéia verdadeira. Saber só *formalmente* que, quando tiver uma idéia verdadeira, saberei que sei. Este sentido não se ajustaria às concepções de Espinosa sobre o método, tais como as encontramos pouco adiante no T. R. E., em todos aqueles textos que nos dizem que a norma da verdade é a verdade. Por outro lado o que Espinosa diz sobre o conhecimento da união da alma e do corpo não pode ser considerado um conhecimento *dado* ou *realizado*, porque ainda no parágrafo anterior dissera que a idéia que fazemos dessa união a partir da sensação de nosso corpo é inadequada; e depois disso não apresentou nenhum elemento novo — a essência da alma — que nos permitisse afirmar adequadamente a idéia de tal união. Na verdade essa essência só será conhecida na *Ética*, dentro do desenvolvimento de toda a metafísica espinosista. E’, pois, necessário concluir que Espinosa dá aqui um exemplo de conhecimento que ainda não se realizou, mas que se pode esperar. E’ como se dissesse: por enquanto não temos conhecimento adequado da união da alma e do corpo, mas quando conhecermos a essência da alma veremos como e por que ela está unida ao corpo e, ao mesmo tempo, se realizará o conhecimento do conhecimento, de que Espinosa falara anteriormente. O texto porém continua: “Pela mesma forma de conhecimento sabemos que dois mais três são cinco e que duas linhas paralelas a uma terceira são paralelas entre si (14). E’ de notar que estes exemplos são da matemática e parece que, em virtude das considerações que acabamos de fazer, são os únicos que realmente Espinosa dá como saber *realizado* (sendo certo que só um saber realizado permite a afirmação: quando sei algo, sei que sei, e que o exemplo do conhecimento da essência da alma éle ainda realmente não o tem). Se esta tentativa de explicação do problema é certa, então seria possível admitir que o quarto modo de percepção, Espinosa, no exame que faz do simples conteúdo da consciência a-crítica, encontrou-o realmente realizado no campo da matemática. Os processos mentais de Espinosa se aproximariam mais uma vez dos

(12) — “Per solam denique rei essentiam res percipitur; quando ex eo, quod aliquid novi, scio, quid sit aliquid nosse, vel ex eo, quod novi essentiam animae, scio eam corpori esse unitam”. — T. R. E., C. pg. 40; App. I, pg. 233.

(13) — “Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae;...” — T. R. E., C. pg. 50; App. I, pg. 239.

(14) — “Eadem cognitione novimus duo et tria esse quinque, et, si dentur duae lineae unitertiae parallelae, eas etiam inter sese parallelas, etc.” — T. R. E., C. pg. 40; App. I, pg. 233.

de Descartes, que também encontrou na matemática o protótipo das idéias verdadeiras e as apresentou como exemplos praticamente idênticos aos de Espinosa: “Sei que dois e três são cinco e que o quadrado tem quatro lados”. Acontece, porém, que Descartes num passo posterior da dúvida metódica, veio a duvidar das próprias matemáticas mediante as célebres hipóteses do Deus enganador e do Gênio Malévolo e só depois das provas da existência de Deus, da sua perfeição e conseqüente veracidade, fica eliminada a dúvida que gravara as próprias matemáticas. Verifica-se, pois, que, em determinado momento da elaboração cartesiana, as matemáticas lhe apareceram como sendo possivelmente uma grande fantasia com aspecto de verdade, um grande sistema de idéias abstratas no sentido de não se relacionar possivelmente com nenhuma realidade objetiva, quer de existência, quer de essência. Ora, também para Espinosa as matemáticas se apresentam com um caráter abstrato que estudaremos em outro lugar, mas que, desde já, podemos dizer, o aproximam de Descartes no que diz respeito ao assunto, porque também ele considera (ainda que por outros motivos que não o do Deus enganador ou do Gênio Malévolo) que as matemáticas como sistema de “noções comuns” constituem um sistema de noções adequadas, ainda que abstratas no sentido de não se referirem a *nenhuma existência determinada*. E’ por êsse motivo, sem dúvida, que Espinosa encerra o texto que estudamos com estas palavras: “As coisas que até agora pude entender por êsse conhecimento foram muito poucas” (15). E em conclusão, a solução do problema que procuramos resolver é que o quarto modo de percepção é apresentado como sendo exemplificado e tipificado pelas idéias matemáticas ainda abstratas, o que realmente o reduz a um *tipo* de idéias adequadas, cuja aplicação ao *real*, entretanto, deve de ser buscada *no método*, que inclui, além da necessidade da clareza e distinção, a necessidade da *ordem*, a qual, para Espinosa, diferentemente de Descartes neste ponto, é não sòmente lógica mas também ontológica.

Vejamos agora se o exemplo único que se segue confirma esta nossa maneira de encarar o assunto (16).

(15) — “Ea tamen, quae hucusque tali cognitione potui intelligere, perpauca fuerunt.” — T. R. E., C. pg. 40; App. I, pg. 233.

16) — “Ut autem haec omnia melius intelligantur, unico tantum utar exemplo, hoc scilicet. Dantur tres numeri: quaerit quis, quantum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum. Dicunt hic passim mercatores, se scire, quid sit agendum, ut quartus inveniatur, quia nempe eam operationem nondum oblivioni tradiderunt, quam nudam sine demonstratione a suis magistris audiverunt; alii vero ab experientia simplicium faciunt axioma universale, scilicet ubi quartus numerus per se patet, ut in his 2, 4, 3, 6, ubi experiuntur, quod ducto secundo in tertium, et producto deinde per primum diviso fiat quotiens 6; et cum vident eundem numerum produci, quem sine hac operatione noverant esse proportionalem, inde concludunt operationem esse bonam ad quantum numerum proportionalem semper inveniendum. Sed Mathematici vi demonstrationis Prop. 19. lib. 7. Euclidis sciunt, quales numeri inter se sint proportionales, scilicet ex natura proportionis, eiusque proprietate, quod nempe numerus, qui fit ex primo, et quarto aequalis sit numero, qui fit ex secundo, et tertio; attamen adaequatam proportionalitatem datorum numerorum non vident, et si videant, non vident eam vi illius Propositionis, sed intuitive, nullam operationem facientes”. — T. R. E., C. pg. 40; App. I, pgs. 233-234.

Espinosa apresenta um problema matemático que serve para ilustrar os quatro modos de percepção, segundo a maneira pela qual procede o espírito para obter a solução: é o de descobrir o quarto elemento de uma proporção. O primeiro modo de percepção — o do ouvir dizer: os comerciantes resolvem o problema, porque se *lembram* de uma regra prática que lhes foi ensinada por seus mestres, a saber, multiplicar os extremos (ou os meios) conhecidos e dividir o produto pelo terceiro elemento, conhecido. O segundo modo — o da experiência vaga — consiste em generalizar a *experiência* que adquiriram pela solução de casos simples, do que concluem um princípio geral. O terceiro modo é o dos matemáticos. Eles se apoiam na demonstração de Euclides e sabem quais números são proporcionais entre si. A solução lhes é dada, portanto, *em consequência* de conhecerem a *natureza* das proporções e a *propriedade* que lhes pertence, segundo a qual o produto dos meios é igual ao produto dos extremos. Quanto ao quarto modo Espinosa o caracteriza como uma visão, uma intuição desacompanhada de qualquer operação do espírito, isto é, sem dedução. Em consequência dessas expressões, os comentadores em geral entendem que o que distingue o terceiro modo do quarto é exatamente que o terceiro é dedutivo, ao passo que o quarto é uma visão imediata da verdade, sem dedução.

Parece-nos mais de acôrdo com o pensamento de Espinosa opor não o dedutivo ao intuitivo, mas o pensamento *abstrato* ao *concreto*, isto é, o pensamento que tem por objeto um *dado*, vê a relação em um caso concreto; não o que o tira de uma generalidade (a propriedade das proporções). A expressão “nullam operationem facientes” que aqui se encontra não será, pois, o que distingue o terceiro modo do quarto. (Veremos que êste quarto modo — correspondente ao terceiro da Ética — é o que Espinosa emprega em tôda a *dedução* “more geometrico” de sua grande obra). O que distingue verdadeiramente uma da outra é que no terceiro o pensamento opera no abstrato; ao passo que no quarto opera no *dado*, no concreto. Êste exemplo das proporções, portanto, parece-nos confirmar o que anteriormente disséramos — que o quarto modo nos dá, nas idéias matemáticas, o tipo das idéias verdadeiras pela sua clareza e distinção, mas acrescentando ainda algo de grande importância, a saber, que na própria matemática devemos distinguir entre o que se passa no plano das propriedades e abstrações e o que nos é *dado* no real. Cremos poder mostrar mais adiante com maior clareza a procedência dessa distinção que pode parecer aqui um tanto especiosa (17). Achamos que ela é indispensável. Há dificuldades nos textos de Espinosa relativas aos modos de percepção e à relação dêstes com o *método* propriamente dito, que provêm do fato de não se estabelecer nitidamente a distinção entre os modos de percepção. Por ora só pre-

(17) — Ver pgs. 56-59-104 dêste trabalho.

tendemos mostrar que esta análise dos modos de percepção é apenas um processo preliminar em relação ao método. Preliminar em dois sentidos: 1.º) No sentido de que o exame dos modos de percepção nos permite verificar qual é necessário, isto é, aquêle que nos dá não só idéias claras demonstradas, mas aquêle que nos leva para o concreto, o dado, segundo a explicação anterior. 2.º) No sentido de que isso não basta, porque após a exposição dos diversos modos, incluindo a conclusão referente ao quarto que nos dá a coisa em essência, Espinosa diz: “Para fazer a escolha do *melhor* dêstes modos de percepção, é necessário enumerar brevemente os *meios* que nos são necessários para atingir nosso fim” (18). Conclui-se, pois, que a descoberta do quarto modo de percepção não é só por si suficiente, mas que para descobrir o melhor é necessário tomar em consideração outros elementos, a saber, aquêles que são necessários para alcançar nosso fim. Importa, pois, não perder de vista aquilo que Espinosa considera o *nosso fim*, que é, segundo já dissera anteriormente, adquirir aquela natureza superior que é o conhecimento da união que tem a alma pensante com a natureza inteira (19). A realização da perfeição humana — dessa natureza superior — consiste exatamente nessa união. Ora, acontece que os *meios* que são necessários para atingir o fim, a perfeição, a natureza superior, se resumem: a) em *conhecer* nossa natureza; b) em ter da *natureza das coisas* um *conhecimento suficiente* (20). (O que se segue nos itens II, III e IV, não são meios, mas apenas diz respeito à aplicação dos conhecimentos mencionados no item I). Dêsse modo chegamos à conclusão de que o pensamento de Espinosa se resume no seguinte: para sabermos qual o melhor dos modos de percepção é necessário ter conhecimento da natureza do homem e da natureza das coisas. Conclusão que poderia parecer contraditória e paradoxal, porque Espinosa se pôs a estudar os modos de percepção com o fim de reformar o entendimento e de reformar o entendimento com o propósito de alcançar o conhecimento (21). Ela, entretanto, está perfeitamente de acôrdo com a maneira espinosista de apresentar estas questões de método, isto é, uma maneira em que a ordem lógica é aparentemente sacrificada.

(18) — “...quae sint necessaria media, ut nostrum finem assequamur, haec scilicet”. — T. R. E., C. pg. 40; App. I, pg. 234.

(19) — “...cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet”. — T. R. E., C. pg. 32; App. I, pgs. 228-229.

(20) — “I. Nostram naturam, quam cupimus perficere, exacte nosse, et simul tantum de rerum natura, quantum sit necesse.
II. Ut inde rerum differentias, convenientias, et oppugnantias recte colligamus.
III. Ut recte concipiatur, quid possint, pati, quid non.
IV. Ut hoc conferatur cum natura, et potentia hominis. Et ex istis facile apparebit summa, ad quam homo potest pervenire, perfectio”. — T. R. E., C. pg. 42; App. I, pg. 234.

(21) — “...quod ante omnia faciendum est, me accingam, ad emendandum scilicet intellectum, eumque aptum reddendum ad res tali modo intelligendas...”. — T. R. E., C. pg. 36. Ponho-me a caminho e dirijo-me de início ao que deve vir em primeiro lugar, isto é, reformar o entendimento e torná-lo apto a conhecer as coisas como é necessário para atingir nosso fim. Para isso... passo em revista todos os modos de percepção...”. — T. R. E., App. I, pg. 230.

á ordem psicológica ou da experiência. Lógicamente parece difícil compreender como se podem estudar os diversos modos de percepção com o propósito de conhecer o melhor e com êle passar ao estudo de nós mesmos e da natureza, e ao mesmo tempo afirmar que para escolher o melhor é necessário conhecer-nos a nós mesmos e à natureza. A explicação dessa aparente contradição se encontrará, sem dúvida, na idéia de que o estudo dos modos de percepção, êste esforço para classificar as diversas maneiras de pensar, é já um estudo da própria natureza humana. Talvez o que há de mais essencial no pensamento espinosista é a idéia de que tôda vez que fazemos um esforço de reflexão sôbre nossos próprios pensamentos estamos a caminho da realidade total. Basta que êsse esforço não esmoreça para que por êle sejamos levados a aprofundar a natureza do nosso próprio pensamento, isto é, um aspecto da realidade que nos conduzirá à realidade última, pois que esta é una. Assim a escolha do melhor modo de percepção não *depende* do conhecimento de nossa própria natureza, porque é já o estudo, a reflexão sôbre nossa natureza. Por outro lado, veremos adiante que a mente se conhece a si mesma, na medida em que conhece as coisas. De modo que conhecimento do melhor modo de percepção, conhecimento de nossa própria natureza e conhecimento das coisas são processos mentais não só correlatos mas praticamente idênticos, cuja interdependência lógica não deve impedir-nos de expressar sua concomitância psicológica. A objeção cabível a Espinosa seria a de que para compreender êstes textos êle nos obriga a lançar mão do que não foi ainda explicado, isto é, de noções que só aparecerão quando êle tratar do método. Mas a isso se poderia responder que não se trata de desprezo da ordem por parte do filósofo: é algo que vem do caráter compacto desta filosofia, em que cada coisa depende de tôdas as outras, não sendo possível explicá-las senão circularmente, isto é, pedindo que o leitor aceite provisoriamente o que só se evidenciará depois. Por isso, depois de falar do conhecimento de nossa natureza e da natureza das coisas, Espinosa, antes de dizer o que quer que seja sôbre essas duas coisas tão importantes, passa desde logo a procurar qual o modo de percepção que deve de ser escolhido. Mas já agora apareoe a utilidade de mencionar o fim supremo do homem e os meios para alcançá-lo: é que nisso encontramos realmente um elemento de importância decisiva para escolher o melhor entre os modos de percepção. Realmente ao tratar do primeiro dêsses modos Espinosa o põe sumariamente de lado, porque por êle “não percebemos nenhuma essência da coisa”. Mas Espinosa fala da essência não como qualquer outro que se contentasse apenas com a coerência lógica das idéias; êle fala da importância da essência como representativa de existência. Se o primeiro modo deve ser rejeitado, é que pelo ouvir dizer não poderemos conhecer a “existência singular” de coisa alguma. Em suma, o primeiro modo nos dará simplesmente abstrações, as mais vagas das abstrações, porque nem sequer têm como ponto

de partida a observação direta do sensível, mas simplesmente os registros esquemáticos, distantes e confusos dessa observação, pois que tais são os que se encontram na linguagem (22). Quanto ao segundo modo, a objeção que Espinosa lhe faz é idêntica: além de ser incerto e nunca definitivo, o conhecimento que tiramos da experiência vaga não nos dá senão os *acidentes* das coisas da natureza; ora, é um dos pontos capitais da teoria do conhecimento de Espinosa que os acidentes, qualidades ou propriedades das coisas só se podem conhecer verdadeiramente a partir do conhecimento da essência das coisas. O contrário, isto é, separar os acidentes das coisas de que são acidentes, é também abstrair, separar um aspecto do real daquilo que constitui a sua razão de existir e de ser pensado. O terceiro modo de percepção, diz Espinosa, ao contrário dos anteriores “nos dá alguma idéia da coisa e permite-nos concluir sem perigo de erro; não é, entretanto, um meio de atingir nossa perfeição” (23). Este texto exige cuidadoso exame. Em parágrafo anterior Espinosa, falando deste terceiro modo de percepção, dissera que nêle a “essência de uma coisa se conclui de outra, mas não adequadamente”. Aqui Espinosa diz que este terceiro modo permite concluir *sem perigo de erro*. Conclui-se que a eliminação da possibilidade de erro não é suficiente para afirmar que alcançamos idéia da essência adequada. Ou por outras palavras, a dedução pode ser lógica sem dar-nos a essência. Assim, para recordar os exemplos dados no parágrafo anterior, podemos concluir legitimamente que a alma está unida ao corpo pelo fato de termos uma sensação particular de determinado corpo — o nosso. Essa idéia, porém, não é adequada pelo fato de não compreendermos *como* se dá essa união, o que só poderemos conhecer quando estivermos de posse da essência da alma. Concluir sem perigo de erro significa, pois, apenas tirar conclusões parciais, legítimas de determinado ponto de partida, mas estes mesmos pontos de partida não sendo justificados por nenhuma idéia que as ligue por sua vez a um todo justificado, tais conclusões não passam, ainda aqui, de abstrações. A segunda parte do texto que estudamos justifica plenamente este modo de interpretar. Realmente, Espinosa diz que ainda que este terceiro modo de percepção nos permita concluir sem perigo de erro “êle não é por *si mesmo* suficiente para levar-nos à nossa perfeição”. Ora, a nossa perfeição é exatamente o “conhecimento que nossa alma tem da sua união com a *natureza inteira*”. Isto não é, de modo algum, apenas uma expressão literária, mas é a própria alma do sistema espinosista. Significa essencialmente duas coisas: 1) Que não é possível nenhum conhecimento parcial do universo, da natureza. Nada conhecemos — a não ser inadequadamente — se não conhecermos o todo. A

(22) — “...; et cum singularis existentia alicuius rei non noscatur, nisi cognita essentia, uti postea videbitur: hinc clare concludimus omnem certitudinem, quam ex auditu habemus, a scientiis esse secludendam”. — T. R. E., C. pg. 42; App. I, pgs. 234-235.

(23) — “...; sed tamen per se non erit medium, ut nostram perfectionem acquiramus”. — T. R. E., C. pg. 42; App. I, pg. 235.

parte há de explicar-se pelo todo, há de ser deduzida rigorosamente do todo por meio de idéias claras e distintas. Tôda dedução, ainda que lógica, que se fizer a partir de elementos destacados do todo e não justificada pelo rigoroso relacionamento com o todo é inadequada. E' a isso precisamente, como veremos mais adiante, que Espinosa chama *abstração*. Para êle, "abstrair", tem um sentido forte, significa separar o pensamento *do concreto*, pensar *puras* idéias, em vez de pensar idéias do *real*, do *dado*, o que, como já dissemos, não pode ser feito sem que pensemos o *Todo*. 2) Que a perfeição moral do homem depende dêsse pensamento do *Todo*. E' isso precisamente que significa a afirmação de que o nosso bem supremo vem do conhecimento que temos da união da alma com a natureza inteira. Estaremos sujeitos a erros, à escravidão das paixões, enquanto nossos pensamentos se demorarem nas abstrações que não nos permitem ver o todo; nossa liberdade e nossa salvação e nossa perfeição hão de vir quando, ultrapassando as visões parciais e inadequadas do universo, nos unirmos pela inteligência e pelo amor ao próprio *Todo* — que é Deus. E' de interêsse notar que, já aqui, Espinosa coloca êste modo de percepção como algo que sendo inadequado pode, contudo, servir de degrau para o grau superior e portanto para a nossa perfeição. Êle diz que só *por si* — *per se non erit medium* — não é suficiente para alcançarmos nossa perfeição. Veremos na continuação dêste trabalho que, tôda vez que compreendemos o caráter "abstrato" dêste modo de percepção, por isso mesmo seremos levados a eliminar a abstração, isto é, a passar à contemplação do *Real*, do concreto que é o *Todo*. (Ver pg. 102 dêste trabalho).

Quanto ao quarto modo de percepção, finalmente, Espinosa se limita a dizer que "êle compreende a essência adequada de uma coisa e isso, também, sem risco de êrro". Mas as restrições que fizera ao modo anterior e a aprovação irrestrita dêste significa que êle pode realizar aquêle conhecimento de nós mesmos e das coisas, o qual nos conduz à perfeição. Compreender a essência adequada de uma coisa significa compreender cada coisa em relação ao *Todo*. Em suma, o estudo dos modos de percepção já nos leva a compreender que não há conhecimento verdadeiro senão do *Todo* e que apartarmo-nos do *Todo* concreto é cair em abstração. Aqui termina nossa análise dos modos de percepção do T. R. E.

Daí em diante Espinosa passa a estudar a maneira de empregar êste último modo de conhecimento para "adquirir das coisas não conhecidas por êsse modo um conhecimento claro" (24). E' importante notar que para Espinosa a descoberta do *melhor modo de percepção* não se confunde com o método propriamente dito. Porque, tendo terminado o seu inventário a respeito dos diversos modos de percepção, Espinosa

(24) — "...ut res incognitae tali cognitione a nobis intelligantur..." — T. R. E., C. pg. 44; App. I, pg. 235.

diz: “Sabendo que espécie de conhecimento nos é necessária, é preciso indicar a *via* e o *método* pelo qual chegaremos a conhecer assim as coisas que por tal modo se devem conhecer” (25). Donde se vê que Espinosa marca já de início a sua concepção do método. Ao passo que para outras escolas êste é *formal*, isto é, limita-se a dizer sôbre o modo de proceder do pensamento, sôbre as condições prévias da investigação da verdade, Espinosa distingue nitidamente entre a melhor forma do pensamento e a aplicação dêste pensamento ao concreto — que é o que pròpriamente chama método. Contudo, é necessário não exagerar a importância da distinção que Espinosa faz. Êle a faz, possivelmente, aqui, por motivos didáticos ou de exposição ou de ênfase sôbre certos aspectos de seu pensamento, distinguindo entre os resultados de sua investigação prévia e a aplicação dos mesmos. O resultado foi: 1) As melhores percepções são as que se obtêm por visão, por intuição, não, pròpriamente, por causa de seu caráter direto, isento de dedução, mas porque a visão, a intuição, é sempre sôbre o concreto e de sua natureza exclui o abstrato; 2) E’ êsse perigo do abstrato que se deve sobretudo evitar. E’ necessário buscar não só clareza e distinção, mas também buscar o concreto, o real. Pode-se perguntar, contudo, se êsse resultado já não foi obtido “avant la lettre”, e pelo próprio método que Espinosa daqui em diante vai explicar. Ora, é isso justamente que acontece (26). A primeira observação de Espinosa a respeito do método é exatamente esta — que não haverá aqui regressão ao infinito, isto é, recurso a um método para justificar o método, e depois outro para justificar o primeiro e assim infinitamente. O que se dá é que o “entendimento com sua fôrça nativa fabrica instrumentos intelectuais com que aumenta sua fôrça para realizar outras obras intelectuais; destas êle tira novos instrumentos, isto é, o poder de levar avante a sua pesquisa...” (27). Isto diz respeito ao método de que vai falar de ora em diante. E’ de notar, todavia, que já no exame dos modos de percepção é êste o método que o filósofo emprega (28), a saber, a aplicação da potência nativa do intelecto ao conteúdo da consciência, aos dados da consciência os quais examina simplesmente na sua *qualidade de pensamento*; aparentemente, sem procurar saber qual a relação que existe entre determinada forma de pensamento e determinada realidade fora dêle. E o importante é que o exame da realidade dada lhe permite concluir que o melhor modo de percepção é o que nos depara as essências das coisas.

(25) — “...: postquam novimus, quatenam Cognitio nobis sit necessaria, tradenda est Via, et Methodus, qua res, quae sunt cognoscendae, tali cognitione cognoscamus”. — T. R. E., C. pg. 44; App. I, pg. 235.

(26) — “Nota, quod hic non tantum curabimus ostendere id, quod modo dixi, sed etiam nos hucusque recte processisse, et simul alia scitu valde necessaria” (Nota de Espinosa). — T. R. E., C. pg. 46; App. I, pg. 237.

(27) — “...: sic etiam intellectus vi sua nativa (Per vim nativam intelligo illud, quod in nobis a causis externis, non causatur, quodque postea in mea Philosophia explicabimus) facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia, ...”. — T. R. E., C. pg. 46; App. I, pgs. 236-237.

(28) — Cf. nota anterior.

Essa análise do conteúdo da consciência significa, pois, um processo de aprofundamento do pensamento pelo próprio pensamento. Veremos que o *método* de que Espinosa vai falar daqui em diante não se aparta dessa característica fundamental: o método é sempre a idéia da idéia. Nem poderá nunca deixar de ser isso, porque na metafísica de Espinosa o mundo das idéias é inteiramente fechado em si mesmo e só pode atingir a realidade das coisas em consequência do paralelismo dos atributos. Não há, pois, outro caminho para a realidade senão este: o da análise dos poderes e capacidades do próprio pensamento. Só nêle e por êle poderemos descobrir se há outra realidade além dêle. Estamos evidentemente *adiantando* sôbre o que Espinosa diz a respeito do método. Nós o fazemos para mostrar que já no exame dos modos de percepção está presente o método, apesar da distinção que Espinosa faz entre êles e o método.

* * *

Não é nosso propósito, porém, examinar tudo quanto se encontra no T. R. E. referente ao método. Queremos apenas destacar aqui, primeiramente, o fato de que a aplicação do método põe em evidência que o risco único que corre o pensamento em busca da verdade não é o do *erro* pròpriamente, o qual não tem nenhum aspecto positivo (29), mas é o da *abstração*, isto é, o processo que consiste em tomar como realidade qualquer aspecto parcial da realidade, isolando-o do Todo. Em segundo lugar mostrar como no T. R. E. a busca das coisas desconhecidas se resume no aprofundamento da consciência, consistindo o estudo da natureza e poderes da mente — última parte do T. R. E. — em compreender a posição relativa dos diversos modos da percepção.

(29) — “Ideae falsae, et fictae nihil positivum habent (...), per quod falsae, aut fictae dicuntur; sed ex solo defectu cognitionis, ut tales, considerantur”. — T. R. E., C. pg. 112; App. I, pg. 278.

CAPÍTULO II

O problema do erro e o processo da abstração

Antes de entrarmos propriamente no tema deste capítulo e para bem compreendê-lo, é necessário que tenhamos em mente as idéias fundamentais de Espinosa sobre o método, ou sobre a idéia verdadeira.

Espinosa começa por mostrar como a idéia verdadeira é algo de distinto daquilo de que ela é a idéia: uma coisa é o círculo, outra a idéia do círculo; e a idéia do círculo, por sua vez, pode tornar-se o objeto de outra idéia. Eis aí algumas expressões características da maneira espinosista. Parece uma sorte de petição de princípio afirmar que “temos uma idéia verdadeira” visto que é a idéia verdadeira que procuramos (1) e um paradoxo afirmar que a idéia verdadeira deve ser o ponto de partida do método. Mas tudo se explica se considerarmos o que foi dito antes a respeito dos modos de percepção, isto é, que o estudo deles nos leva ao conhecimento daquele que é o melhor, contanto que a eles apliquemos a reflexão, a “idéia da idéia”: neste sentido, *qualquer* idéia é verdadeira: mesmo as que são do plano sensível, ou do ouvir dizer, ou da imaginação, são realidades parciais que revelarão a sua verdade na medida em que a reflexão souber colocá-las em seu verdadeiro lugar no plano de realidade. (Ver pg. 42). E’ por isso que a “certeza nada é além da própria essência objetiva, isto é, a maneira pela qual sentimos a essência objetiva é a própria certeza”. Donde se segue que “para ter a certeza da verdade, nenhuma marca é necessária, a não ser a própria idéia verdadeira” (2) e que o método verdadeiro não é mais que o caminho pelo qual as idéias verdadeiras são procuradas na ordem devida, “o verdadeiro método consiste em entender bem o que é uma idéia verdadeira (3).

Entendidas assim as coisas, não haverá lugar para nenhum ceticismo: “Se algum cético se encontrasse em dúvida a respeito da *primeira verdade* é que êle “falaria então contra a *própria consciência*” (4) por-

(1) — T. R. E., C. pgs 46, 48, 50; App. I, pgs. 237-239.

(2) — “...certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam obiectivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo. Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam: ...” — T. R. E., C. pg. 48; App. I, pg. 238.

(3) — “... Methodus... est intelligere, quid sit vera idea...” — T. R. E., C. pg. 50; App. I, pg. 239.

(4) — “Si postea forte quis Scepticus et de ipsa prima veritate, et de omnibus, quas ad normam primae deducemus, dubius adhuc maneret, ille profecto aut contra conscientiam loquetur...” — T. R. E., C. pg. 56; App. I, pg. 243.

que a primeira verdade é a própria consciência, o próprio pensamento. Espinosa aproxima-se aqui bastante de Descartes. Este, pelo processo da dúvida metódica, vem a descobrir uma realidade indubitável — o *cógito* — o pensamento, a alma. Espinosa, sem lançar mão do processo da dúvida, antes condenando-o (5), parte contudo, do mesmo ponto: qualquer que seja o conteúdo da consciência — ela é uma realidade; melhor diríamos, revela-se parte ou aspecto da realidade na medida em que o consideramos de acordo com o método, a idéia da idéia, a reflexão sobre a idéia *dada* que nos fará descobrir, em primeiro lugar, qual o modo de percepção que essa idéia dada representa; e em segundo lugar, de acordo com o “melhor modo de percepção” nos levará pela análise regressiva até a idéia do Todo, do Ser Perfeito que tudo explica.

A esta altura de sua exposição (6), Espinosa faz um breve resumo do caminho já percorrido e apresenta as etapas a serem cobertas até o fim do Tratado. E’ um esquema extremamente elucidativo de seu pensamento.

O resumo do caminho percorrido é o seguinte:

1.º) Determinamos o fim ao qual dirigimos nossos pensamentos.

Este fim é a beatitude, o gozo do soberano Bem que consiste por sua vez em gozar da “natureza superior que é o conhecimento da união que a alma tem com a natureza inteira” (7). E’ bem de ver que esse Fim supremo é que determina a natureza do método: sendo o conhecimento que a alma tem de sua *união* com a natureza inteira, é claro que o método há de orientar-se por uma unificação total do pensamento, que não se poderá fazer sem a dedução a partir de um Princípio Supremo; e por uma unificação total do Ser, que não se poderá compreender sem a identificação do pensamento com o ser. Note-se que não dizemos identificação do ser com o pensamento, o que resultaria num idealismo que não é de Espinosa.

2.º) Reconhecemos qual é a “melhor percepção” com o auxílio da qual podemos chegar à nossa perfeição.

Nossa perfeição, não é necessário dizê-lo, coincide com o Fim Supremo exposto na parte anterior. A melhor percepção não será, pois, um simples modo de pensar sobre a realidade, mas será um processo de

(5) — V. pgs. 34-36 deste trabalho.

(6) — “Resumamus iam nostrum propositum. Habuimus hucusque primo finem, ad quem omnes nostras cogitationes dirigere studemus. Cognovimus secundo, quanam sit optima perceptio, cuius ope ad nostram perfectionem pervenire possimus. Cognovimus tertio, quanam sit prima via, cui mens insistere debeat, ut bene incipiat; quae est, ut ad normam datae cuiuscunque verae ideae pergat, certis legibus inquirere. Quod ut recte fiat, haec debet Methodus praestare: Primo veram ideam a caeteris omnibus perceptionibus distinguere, et mentem a caeteris perceptionibus cohibere. Secundo tradere regulas, ut res incognitae ad talem normam percipiantur. Tertio ordinem constituere, ne inutilibus defatigemur. Postquam hanc Methodum novimus, vidimus quarto hanc Methodum perfectissimam futuram, ubi habuerimus ideam Entis perfectissimi. Unde initio illud erit maxime observandum, ut quanto ocius ad cognitionem talis Entis perveniamus”. — T. R. E., C. pg. 58; App. I, pg. 244.

(7) — “...cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet”. — T. R. E., C. pg. 32; App. I, pg. 229.

identificação com a realidade que exclui tôda possibilidade de êrro, porque o único êrro é a abstração, isto é, o processo da separação que nos leva a considerar como *realidade em si* qualquer parte da realidade que só tem realidade no Todo Uno (8).

3.º) Em terceiro lugar, “qual o primeiro caminho a que deva prender-se o espírito para bem começar: êle consiste, dada uma idéia verdadeira qualquer, em tomá-la como norma para continuar suas pesquisas segundo leis certas”.

E', pois, aqui que começa aquilo que pròpriamente Espinosa chama de método, bem que, como vimos, o método já desde o estudo dos modos de percepção venha sendo aplicado. Sendo o essencial do método o partir de uma idéia verdadeira qualquer, é claro que devemos, em primeiro lugar, distinguir a idéia verdadeira de tôdas as outras percepções e preservar o espírito de tôdas as que não são verdadeiras. E', por assim dizer, esta a parte preliminar ou preparatória do método. Vem em segundo lugar “traçar regras para perceber, segundo esta norma, as coisas desconhecidas; em terceiro lugar, instituir uma ordem para poupar-nos inúmeras fadigas. Espinosa apresenta então um quarto item, que não parece pertencer à enumeração dos aspectos do método pròpriamente (pois que diz: “depois de termos feito conhecimento do método, vimos, em quarto lugar, que para que êle fôsse perfeito era necessário a idéia do Ser Mais Perfeito) mas ao esquema geral do Tratado, sendo, pois, o quarto item daquilo que apresenta como estrutura geral da obra (9).

Apresentada assim, pelo próprio filósofo, a estrutura do Tratado, é fácil compreender o lugar que ocupam os desenvolvimentos que se seguem. O que se inicia no § 50 da edição Carlini e § 33 da edição Appuhn é a exposição da primeira parte do método pròpriamente dito, isto é, “distinguir e separar a idéia verdadeira de tôdas as outras percepções”. Esta parte é a mais longa de tôda a exposição que possuímos (ocupa 23 páginas da tradução de Appuhn, da página 245 à 268). E isso é bem significativo, sendo, como é, apenas uma parte preparatória do método. Se Espinosa lhe dá tanta importância, ou ao menos tanto desenvolvimento, é que aqui, precisamente, se encontra o que é indispensável para convencer o leitor ainda não iniciado na sua filosofia de que um novo ponto de vista é necessário a respeito da verdade e do

(8) — Aqui termina a parte do esquema da obra que diz respeito ao que já foi realizado, e começa a parte que diz respeito ao restante do tratado, até o fim.

(9) — A linguagem do filósofo é aqui um tanto obscura, porque apresenta êste esquema usando os verbos no passado, como se já tivesse tratado de todos êsses pontos e ao mesmo tempo, no parágrafo seguinte (App. I, pg. 245) começa a expor a primeira parte do método. A explicação parece ser esta: o esquema geral já foi realmente apresentado, incluindo o quarto item, isto é, a necessidade de partir do Ser Perfeito; mas a explicação daquilo que chama o método pròpriamente dito, Espinosa vai apresentar agora. A análise desta parte, que constitui o terceiro item do esquema geral, e a quarta parte dêste esquema deveriam completar o Tratado até o fim. Mas Espinosa não o terminou. O que encontramos é sòmente a análise dos diversos aspectos do Método pròpriamente dito, que constitui a terceira parte do esquema da estrutura geral.

êrro. E' de notar que Espinosa começa empregando, de certo modo, a linguagem dos filósofos que pretende combater: trata-se de distinguir e separar a idéia verdadeira de tôdas as outras percepções, "impedir o espírito de confundir as idéias falsas, forjadas e duvidosas com as idéias verdadeiras" (10); como se Espinosa admitisse a realidade das idéias falsas, forjadas e duvidosas. Ora, o que encontramos, aliás, longamente desenvolvida, é aquela mesma concepção de que tôda idéia é verdadeira, se nós bem a compreendemos, quer dizer, se compreendemos a que plano da realidade ela pertence; ao contrário, o forjado, o falso, o duvidoso, provêm da incompreensão da natureza do intelecto e de suas propriedades, incompreensão que nos levará, fatalmente, a atribuir realidade ao que é parcial e incompleto em si, isto é, abstrato. A doutrina espinosista sôbre as idéias forjadas, falsas, ou duvidosas se resume em mostrar que tais idéias são impossíveis uma vez que nosso espírito pense a realidade como um todo e se recusa a atribuir realidade ao parcial, isto é, na medida em que evita a abstração. Vejamos em suas linhas essenciais o teor de sua argumentação.

Começando com as idéias forjadas, Espinosa estuda primeiro as que são relativas à existência. Seja como exemplo: forjo a idéia de que Pedro, que eu conheço, vai para casa, vem ver-me e outras coisas que tais. Que significa isso, senão que ponho tal idéia na categoria das coisas possíveis? A idéia da possibilidade, porém, é uma idéia que não se aplica à realidade, ou antes, que provêm de um movimento do espírito que o afasta da realidade. Nesta, tudo existe necessariamente, ou necessariamente não pode existir, visto que é o domínio das causas que necessariamente produzirão ou impedirão tais ou tais efeitos. A idéia de existência possível é, pois, uma idéia abstrata, isto é, a aplicação da idéia do ser ou da existência a objetos de imaginação que também são abstratos (11). A prova de que Espinosa liga aqui as idéias forjadas sôbre a existência ao processo da abstração se encontra nestas palavras do texto que estudamos: "...se queremos conceber a existência de Adão, por exemplo, por meio da *existência em geral*, seria como se para conceber a essência de Adão dirigíssemos nosso pensamento à natureza do ser e definíssemos Adão assim: Adão é um ser. E' por isso que, quanto mais geralmente é concebida a existência, mais confusamente ela é concebida e mais facilmente pode ser atribuída por ficção às coisas; ao contrário, quando é concebida como a existência mais particular de uma coisa, temos dela uma idéia mais clara e atribuímos mais difficilmente por ficção a uma outra coisa, o que acontece quando

(10) — "...cohibere mentem, ne falsas, fictas, et dubias cum veris confundat..." — T. R. E., C. pg. 58; App. I, pg. 245.

(11) — T. R. E., C., pgs. 60, 62, 64; App. I, pgs. 245-247.

não damos atenção à ordem da natureza” (12). Para Espinosa os termos gerais, ou as idéias gerais, como por exemplo a idéia do ser, são abstrações, não só no sentido psicológico, quer dizer, não só como resultado do processo que consiste em construir imagens gerais das coisas com os elementos comuns tirados das imagens particulares que nossa experiência pessoal ou coletiva oferece, mas também no sentido ontológico, que consiste exatamente em atribuímos realidade ao que, por estar separado do grande Todo, não pode ter realidade alguma. A ficção que Espinosa aqui estuda resulta de pensarmos qualquer coisa fora da ordem universal das causas e efeitos, o que precisamente define o processo da abstração.

Quanto às ficções que dizem respeito à essência, elas provêm da nossa ignorância das coisas, ou melhor, vêm de que tomamos como conhecimentos os dados dos sentidos, as percepções, sem conhecermos a natureza da percepção: “quanto menos o espírito conhece e quanto mais percebe, mais é capaz de ficção; quanto mais conhecimentos claros tem, mais êsse poder diminui” (13). Se conhecemos a natureza dos corpos, não podemos falar de uma mosca infinita; nem de uma alma quadrada, se conhecemos a natureza da alma. Levanta-se como objeção a idéia de que o espírito pode ficar como que preso de suas próprias forjicações, de modo que, uma vez forjada uma certa idéia dos corpos ou da alma, não pudesse tirar delas senão determinadas conclusões. E’ sem dúvida por causa dessa objeção possível que Espinosa estuda aqui as idéias forjadas. Realmente, sendo ficções criadas conscientemente pelo nosso espírito, não haveria nenhum risco de se tomarem como realidade ou verdade tais idéias a não ser êsse — que uma vez postas tais ficções, a dedução rigorosa a partir delas, como hipóteses ou princípios, criasse um sistema capaz de se impor à nossa mente. E’ uma objeção lançada contra o seu próprio sistema: uma vez posta certa idéia da alma não é mais possível falar de uma alma quadrada; nem é possível falar de uma mosca infinita, uma vez que estabelecamos certa idéia sobre o que é um corpo. E assim o sistema todo, a despeito do rigor da dedução, poderia não passar de uma vasta obra de ficção filosófica. Ao que Espinosa responde que as idéias quaisquer que sejam, mesmo forjadas, se provam verdadeiras ou falsas exatamente pelas conclusões a que dão lugar: “o espírito que se aplica atentamente a essa coisa forjada e falsa em sua natureza para examiná-la e conhecê-la, e que deduz na ordem

(12) — “Adeo ut si existentiam ex. gr. Adami tantum per generalem existentiam concipere velimus, idem futurum sit, ac si, ad concipiendam ipsius essentiam, ad naturam entis attendamus, ut tandem definiamus, Adamum esse ens. Itaque quo existentia generalius concipitur, eo etiam confusius concipitur, faciliusque unicuique rei potest affingi: econtra, ubi particularius concipitur, clarius tum intelligitur, et difficilius alicui, nisi rei ipsi, ubi non attendimus ad Naturae ordinem, affingitur”. — T. R. E., C. pgs. 62-64; App. I, pg. 247.

(13) — “...hoc maxime venit considerandum: quod, quo mens minus intelligit, et tamen plura percipit, eo maiorem habeat potentiam fingendi, et quo plura intelligit, eo magis illa potentia diminuat”. — T. R. E., C. pg. 66; App. I, pg. 250.

justa o que é necessário deduzir, demonstrará facilmente a sua falsidade; e se a coisa forjada é verdadeira em sua natureza, quando o espírito se aplica atentamente a ela para conhecê-la e começar a deduzir na ordem justa o que se segue, continuará com sucesso e sem interrupção alguma..." (14). Quer dizer, se uma idéia fôr verdadeira, ela e as deduções que dela se fazem se inserirão naturalmente e sem dificuldade na ordem universal das essências; se fôr falsa, verificar-se-á que ela e as deduções que dela se tiram não podem caber dentro dessa ordem; serão idéias *separadas*, abstratas. E' claro que tudo que Espinosa diz a respeito dêste assunto se funda, ainda que não explicitamente, na sua metafísica monista e na doutrina do paralelismo dos atributos, pela qual a "ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas" (15). Quer no domínio das existências, quer no das essências, não podemos fazer nenhuma ficção, a não ser que saíamos da ordem universal da natureza. Dentro dessa ordem e atentos ao encaideamento universal das coisas, estaremos dentro da própria realidade, e, portanto, estaremos *na verdade*. Eis porque, "contanto que uma primeira idéia não seja forjada, quer dizer, se prove verdadeira e que tôdas as outras sejam dela deduzidas, pouco a pouco desaparecerá o impulso de precipitar-se na ficção (16). E' pelo mesmo motivo que "uma idéia forjada nunca pode ser clara e distinta, nunca pode deixar de ser confusa, vindo a confusão de que o espírito, de uma coisa inteira (rem integram) ou composta de muitas partes, só conhece uma parte e não sabe distinguir o conhecido do não conhecido" (17), texto que, ainda uma vez, descreve com clareza o processo da abstração.

* * *

O estudo das idéias *falsas* confirmará todos êsses pontos. As idéias falsas se distinguem das ficções pelo fato de não serem acompanhadas, como aquelas, da consciência de que são criações de nossa mente, possibilitando isso o assentimento que aquela consciência elimina das ficções. Resulta que, aparentemente, nosso espírito se encontra desarmado para verificar a sua falsidade. Na realidade, isso não ocorrerá uma vez que tenhamos em mente a "norma da idéia verdadeira" e que conheçamos as "propriedades do nosso entendimento". Das idéias falsas rela-

(14) — "Mens, cum ad rem fictam, et sua natura falsam attendit, ut eam pensitet, et intelligat, bonoque ordine ex ea deducat, quae sunt deducenda, facile falsitatem patefaciet; et si res ficta sua natura sit vera, cum mens ad eam attendit, ut eam intelligat, et ex ea bono ordine incipit deducere, quae inde sequuntur, feliciter perget sine ulla interruptione..." — T. R. E., C. pg. 70; App. I, pg. 252.

(15) — Ética, II, proposição VII.

(16) — "Porro, modo prima idea non sit ficta, et ex ea caeterae omnes ideae deducantur, paulatim praecipitantia fingendi evanescet;..." — T. R. E., C. pg. 72; App. I, pg. 253.

(17) — "...cum idea ficta non possit esse clara, et distincta, sed solummodo confusa, et omnis confusio inde procedat, quod mens rem integram, aut ex multis compositam, tantum ex parte noscat, et notum ab ignoto non distinguat:..." — T. R. E., C. pg. 72; App. I, pg. 253.

tivas à *existência*, Espinosa fala apenas para dizer que os erros relativos a elas se corrigem do mesmo modo que os que dizem respeito às ficções.

E' impossível, assim, que nos enganemos a respeito das coisas cuja essência implica uma existência necessária; por exemplo, a respeito de Deus. Se se trata de coisas cuja existência, ao contrário, depende de causas exteriores a elas, então o êrro se encontrará no fato de se afirmar ou negar a existência de determinada coisa sem se conhecerem as causas que tornam necessária essa existência, ou impossível a inexistência da referida coisa. Se afirmo, por exemplo, a existência de Pedro, sem conhecer as causas que tornam necessária essa existência, estarei em êrro, mesmo que Pedro exista. E' evidente, pois, que o êrro a respeito da existência das coisas (cuja essência não implica existência) provém unicamente do fato de atribuir existência — ou inexistência — a um objeto de minha imaginação, não tomando em consideração a sequência das causas que na natureza tornam necessária ou impossível a existência de determinada coisa, isto é, se atribuirmos realidade a uma idéia abstrata. Se nos pomos, porém, no concreto, quer dizer, dentro da ordem universal das coisas, tais erros serão impossíveis. (18).

Passando para as idéias falsas relativas à essência das coisas, elas provêm, diz Espinosa, invariavelmente, de que são compostas de percepções confusas de coisas existentes na Natureza. "Que os homens creiam que nas florestas, nas imagens, nos animais existem divindades; que há corpos de cuja simples combinação pode nascer o entendimento; que os cadáveres raciocinam, andam, falam, que Deus se engana", tais são os exemplos que se encontram no texto (19). O êrro destas idéias provém de que são combinações de sensações, de imagens, entre as quais o entendimento não poderá perceber nenhum elo racional. Para que bem compreendamos o que são as idéias falsas e como podemos livrar-nos delas é necessário ter em mente o seguinte:

1) Que as idéias concebidas com clareza e distinção nunca podem ser falsas, porque ou são idéias simples, ou deduzidas de idéias simples. Se são simples, não admitem, por natureza, *combinações* confusas, ininteligíveis. Se são idéias compostas de idéias simples, mas deduzidas com clareza e distinção, isto é, de modo que a mente veja o nexo racional que entre elas existe, serão verdadeiras por isso mesmo.

2) Importa lembrar que para Espinosa a verdade se encontra na própria idéia. Devem excluir-se, pois, as seguintes concepções: a) que a verdade se encontra no acôrdo da idéia com qualquer objeto exterior.

(18) — "Quae ad existentiam refertur, emendatur eodem modo, ac fictio: nam si natura rei notae supponat existentiam necessariam, impossibile est, ut circa existentiam illius rei fallamur; sed si existentia rei non sit aeterna veritas, uti est eius essentia, sed quod necessitas, aut impossibilitas existendi pendeat a causis externis, tum cape omnia eodem modo, quo diximus, cum de fictione sermo esset: nam eodem modo emendatur". — T. R. E., C. pgs. 74-76; App. I, pg. 255.

(19) — "...cum hominibus persuadetur, in silvis, in imaginibus, in brutis, et caeteris adesse numina; dari corpora, ex quorum sola compositione fiat intellectus; cadavera ratiocinari, ambulare, loqui; Deum decipi, et similia;...". — T. R. E., C. pg. 76; App. I, pg. 256.

“Se um artífice concebeu uma obra bem ordenada, ainda que esta obra nunca tenha existido, nem jamais venha a existir, o pensamento não deixa por isso de ser verdadeiro” (20); b) Que a verdade se conhece pelas causas primeiras, porque também é pensamento verdadeiro aquele que envolve objetivamente a essência de um princípio que não tem causa e é conhecido em si e por si. (21). Quer dizer que o critério das causas primeiras excluiria do âmbito das idéias verdadeiras a idéia do Ser Perfeito que não admite uma causa primeira.

3) Não dependendo assim da idéia verdadeira, nem da sua relação com um objeto exterior, nem do conhecimento das causas primeiras, é necessário concluir que a forma da idéia verdadeira deve estar contida na própria idéia verdadeira e deve depender da força e natureza do entendimento (22). Espinosa explica o seu pensamento analisando uma idéia verdadeira da qual saibamos com a mais alta certeza que o seu objeto depende de nossa maneira de pensar e não tem objeto na *Natureza*. A idéia escolhida é a da definição da esfera pela rotação de um semi-círculo em torno do diâmetro. Bem que na natureza nunca tenha existido uma esfera assim engendrada, esta é uma idéia verdadeira. E’ esta uma *combinação* de idéias também, mas que difere, como a verdade do erro, das combinações de idéias acima mencionadas que são confusas (os *deuses das florestas*; os *cadáveres que andam*) porque as idéias de semi-círculo e movimento se integram racionalmente no conceito da esfera. Aqui se explicitam a *força* e a *natureza* da mente na criação de um conceito racional pelo qual, de duas idéias que não têm nada de comum entre si, se faz uma idéia única em que ambas se ligam inteligivelmente. Se afirmássemos o movimento de um cadáver estaríamos na falsidade; mas afirmando-o de um semi-círculo para formar a esfera estamos na verdade, porque, criada assim a idéia de esfera, o seu *conceito* inclui o movimento de um modo inteligível. “A falsidade consiste, pois, nisto: que de uma coisa qualquer se afirma o que não está contido no conceito que formamos dessa coisa” (23).

4) O importante, pois, no que diz respeito às idéias, é isto: que as nossas afirmações não ultrapassem os limites do conceito. Aqui, usando uma linguagem que parece um tanto imprecisa, Espinosa identifica as idéias simples com as idéias verdadeiras. Na verdade, “simples”, para Espinosa, não pode significar “sem elementos” ou sem composição. As idéias de semi-círculo ou de movimento, que cita como simples, depen-

(20) — “... si quis faber ordine concepit fabricam aliquam, quamvis talis fabrica nunquam exstiterit, nec etiam unquam exstitura sit, eius nihilominus cogitatio vera est,...”. — T. R. E., C. pg. 76; App. I, pg. 256.

(21) — “...; nec dicendum hanc differentiam ex eo oriri, quod cogitatio vera est res cognoscere per primas suas causas,...”. — T. R. E., C. pg. 78; App. I, pg. 257.

(22) — “Quare id, quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum”. — T. R. E., C. pg. 78; App. I, pg. 257.

(23) — “...falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu, non continetur, ut motus, vel quies de semicirculo”. — T. R. E., C. pg. 80; App. I, pg. 258.

dem de outras. Aliás, é o próprio Espinosa que nos diz que, uma vez que saibamos o que é uma idéia verdadeira, podemos *formá-las* sem temer errar (24). Ora, não se pode *formar* uma idéia senão com outras (como o caso da esfera que se forma do semi-círculo e do movimento). E quando fala de uma afirmação que não ultrapasse o conceito de uma idéia é bem de ver que Espinosa tem em mente uma *análise* do conceito. Em suma, a idéia simples aqui parece ser a da relação inteligível que a mente estabelece entre duas idéias (25). Além de tudo isso é o próprio Espinosa que nos diz que a idéia verdadeira é a idéia simples ou composta de idéias simples (ver trad. Appuhn, pgs. 265-266). O problema, pois, é o de saber por que processo o espírito pode formar essas idéias e até que ponto se estende seu poder (Trad. Appuhn, pg. 258). E' o de que Espinosa vai tratar na II Parte do método (ver trad. Appuhn, § 49, pg. 268). Mas antes de chegar a isso e para determinar o caráter das idéias falsas, Espinosa se reporta à sua concepção das abstrações que vêm sendo um dos objetos do nosso estudo e o motivo pelo qual julgamos necessário resumir nas páginas anteriores alguns dos aspectos da sua concepção do método. Na verdade, diz Espinosa, "quando afirmamos de alguma coisa aquilo que não está contido no conceito que dela formamos, isso indica com efeito, que há em nós uma *falta* (defectum) de percepção, quer dizer, nossos pensamentos, nossas idéias estão como que mutiladas e truncadas" (26). Os nossos erros vêm; pois, exclusivamente de que nos pomos a formar combinações de idéias ou de imagens sôltas em nossa mente, separadas daquele conjunto que constitui a ordem e a conexão de idéias que, por ser tal, exprime a realidade; isto é, de que nos pomos a jogar com as abstrações, como se fôsem realidades. Se, evitando êsse processo errôneo, procurarmos de cada idéia a sua ligação racional ou lógica, estamos integrando essa idéia na ordem universal das idéias verdadeiras. Em suma, não haverá idéia errada ou falsa quando, por mais mesquinha ou pouco significativa que seja, soubermos ligá-la ao todo que a explica. Para retomar o exemplo de Espinosa, a idéia do movimento é racional e verdadeira quando nos reportamos à causa de (determinado) movimento, ou quando integramos o conceito de movimento no da esfera; será errada quando a ligamos à imagem de um cadáver, atribuindo a êste a capacidade de mover-se sem que possamos conceber como pode mover-se um cadáver. A idéia ou imagem do sol vista por um camponês é verdadeira na medida em que compreendemos o que é a imagem sensível em nossa mente; será falsa se lhe atribuirmos o va-

(24) — "...; quare nobis licet ad libitum sine ullo erroris scrupulo ideas simplices formare". — T. R. E., C. pg. 80; App. I, pg. 258.

(25) — Cf. L. Brunschvicg, "Spinoza et ses contemporains", Paris, Presses Universitaires de France, pg. 45.

(26) — "...cum aliquid de aliqua re affirmamus, quod in conceptu, quem de ea formamus, non continetur, id defectum nostrae perceptionis indicat, sive quod mutilatas quasi, et truncatas habemus cogitationes, sive ideas". — T. R. E., C. pg. 80; App. I, pgs. 258-259.

lor de uma realidade inteligível. Os erros mais freqüentes e maiores neste terreno, continua Espinosa, são aquêles que provêm de uma sorte de mistura entre elementos ideais puramente imaginativos ou de origem sensível, com elementos intelectuais ou pretensamente intelectuais, como aconteceu por exemplo com os estoicos, que, de noções puramente imaginativas e confusas de alma e de imortalidade, combinadas com certo *axioma* intelectual aceito por êles — o de que os corpos mais sutis penetram todos os outros e não são penetrados por nenhum — chegaram á conclusão de que estes corpos mais sutis constituem a alma, concepção esta da qual Espinosa diz (27): “E’ necessário ajuntar que esta espécie de êrro provém de que se concebem as coisas de um modo *por demais abstrato*; porque o que eu concebo em seu verdadeiro objeto não posso aplicá-lo a outro”. Isto quer dizer: podem atribuir caráter espiritual aos corpos aquêles que não sabem o que é o corpo nem sabem o que é o espírito, isto é, não sabem *que lugar ocupam* no *Todo Uno* as realidades parciais representadas pelas palavras corpo e espírito; mais do que isso, consideram tais realidades parciais como coisas em si, que se explicam por si, abstraindo-as ou separando-as da realidade total de que dependem, de modo que a aproximação ou combinação das duas idéias introduz desordem e confusão na mente. “O êrro provém também de que, do fato de não se conhecerem os primeiros elementos de tôda a Natureza, e procedendo, por isso, sem ordem e confundindo a Natureza com *axiomas abstratos*, ainda que verdadeiros, traz o homem em si mesmo a confusão e transtorna-se a ordem da Natureza (28).

* * *

Quanto às idéias duvidosas, explicando-as o filósofo do mesmo modo que as ficções e as idéias falsas, poderíamos dispensar-nos de estudá-las, se não encontrássemos aqui referências de Espinosa e Descartes, que são interessantes para compreendermos a diferença que há entre um e outro a respeito de método e também a crítica que Espinosa faz a Descartes em consequência de pontos de vista dêste que êle julga errôneos. Na verdade, Espinosa critica aqui a dúvida metódica de Descartes em seu aspecto geral e na forma particular da dúvida hiperbólica ou do Deus enganador. Antes de indagar em que consiste a dúvida e como eliminá-la, Espinosa diz: “Falo da verdadeira dúvida *no espírito* e não daquilo que se encontra muitas vêzes, a saber, quando *pela linguagem* finge-se duvidar, ainda que o espírito não duvide” (29). E’ patente a alusão aos

(27) — “Adde quod talis deceptio ex eo oritur, quod res nimis abstracte concipiunt: nam per se satis clarum est, me illud, quod in suo vero obiecto concipio, alteri non posse applicare”. — T. R. E., C. pg. 82; App. I, pg. 260.

(28) — “Oritur denique etiam ex eo, quod prima elementa totius Naturae non intelligunt; unde sine ordine procedendo, et Naturam cum abstractis, quamvis sint vera axiomata, confundendo, se ipsos confundunt, ordinemque Naturae pervertunt”. — T. R. E., C. pgs. 82-84; App. I, pg. 260.

(29) — “Loquor de vera dubitatione in mente, et non de ea, quam passim videmus contingere, ubi scilicet verbis, quamvis animus non dubitet, dicit quis se dubitare...”. — T. R. E., C. pg. 86; App. I, pg. 261.

cartesianos. E não sem uma certa dureza Espinosa acrescenta: “Não é ao método que toca corrigir esta dúvida, isso entra antes no estudo da obstinação e de seu tratamento” (30). O que Descartes pretende que seja um método de descobrir a verdade não passa para Espinosa de uma traição ao pensamento verdadeiro, porque a dúvida metódica consiste em afirmar que se duvida daquilo que realmente não é objeto de dúvida: é, pois, para Espinosa, uma ficção, uma hipótese indigna de um filósofo. E’ claro que a divergência vem da diferença de pontos de vista. Descartes é um matemático que se atém sobretudo ao *método* das matemáticas, às quais tais hipóteses não só não repugnam mas constituem um elemento indispensável à pesquisa; Espinosa, a despeito do “more geometrico” da “*Ética*” é, antes de tudo, um metafísico, um intuitivo, um místico cuja maior aspiração é a filosofia unitiva que o leva a identificar-se pela inteligência com a Realidade Total. Daí uma certa ingenuidade dêle em relação ao processo cartesiano da dúvida, criticável incontestavelmente de seu ponto de vista, mas que não é, como lhe parece, algo que roça pela insanidade mental.

Também a dúvida real, não a de Descartes, a dúvida que é uma experiência psicológica, diz respeito ao encadeamento ou combinação de idéias, resulta da falta de clareza e distinção quanto ao nexos que une duas idéias. De uma idéia isolada na mente não se poderia dizer, realmente, nem que ela é certa, nem que é duvidosa. Quem nunca teve idéia das ilusões dos sentidos nunca terá dúvida a respeito da grandeza do sol; mas, se temos conhecimento de que os sentidos podem enganar-nos, então poderá surgir em nossa mente a idéia de que o sol talvez seja de grandeza diferente daquela que vemos com nossos olhos. Se chegarmos, porém, ao conhecimento verdadeiro do nexos que existe entre determinada sensação, como a visão do sol, e o conhecimento claro e distinto da natureza das sensações, a dúvida desaparecerá. Daí se segue a condenação da dúvida hiperbólica de Descartes. A idéia de um Deus enganador só pode ocorrer, segundo Espinosa, a “quem não tem de Deus nenhuma idéia clara e distinta”, isto é, a idéia da qual podemos deduzir a existência e a essência de tôdas as coisas do universo, com a mesma certeza com que deduzimos da definição do triângulo que seus três ângulos são iguais a dois retos. Trata-se da concepção espinosista de Deus, que o identifica com a causa *necessária* da totalidade das existências e das verdades e na qual não pode caber a idéia de que Deus pudesse dar-se o divertimento de criar homens de mente errada. Isso seria o mesmo que supor entre a definição do triângulo e a conclusão referente aos ângulos algo que se interpusesse para viciar a natural e necessária inferência. E’ claro que nessas considerações de Espinosa existe uma crítica severa à concepção cartesiana de Deus. Ele diz nada menos que isto: que

(30) — “...: nono est enim Methodi hoc emendare; sed potius pertinet ad inquisitionem pertinaciae, et eius emendationem”. — T. R. E., C. pg. 86; App. I, pg. 261.

Descartes, o filósofo das idéias claras e distintas, não tinha a respeito de Deus idéia clara e distinta. Veremos que assim é realmente na filosofia espinosista (31). Para Espinosa a idéia de um Deus enganador só pode vir de uma concepção *abstrata* de Deus, isto é, uma concepção que *separa* Deus e o universo, atribuindo substancialidade a Deus e *também* a coisas do universo, tais como a extensão e a alma do homem. Esta é a concepção à qual se filia a idéia da criação, quer do mundo, quer das verdades eternas por um ato da vontade divina, concepção que por sua vez se encontra na base da hipótese cartesiana do Deus enganador.

Assim os processos da dúvida se prendem, em última análise, ao erro da abstração. Só pode duvidar quem não percebe entre as idéias o nexó racional que as liga e só pode acontecer isso a quem sai de dentro da ordem universal das idéias. “A dúvida, de fato, não é outra coisa senão uma indecisão do espírito a respeito de alguma afirmação ou negação, que êle não chega a fazer porque há qualquer coisa que, sendo desconhecida, torna nosso conhecimento imperfeito. A dúvida nasce sempre do fato de que as coisas são estudadas sem ordem” (32). Destacados ou abstraídos da ordem universal das idéias, os pensamentos só podem combinar-se de modo confuso e errôneo. Descartes não teria cometido erros palmares, se tivesse seguido com rigor a terceira regra do método que assim começa: “Conduire par ordre mes pensées...” (33).

* * *

Em suma, é necessário distinguir das idéias verdadeiras as idéias forjadas, falsas e duvidosas. O processo porém que Espinosa inculca para conseguir-se isso não exige nenhum *critério* da verdade, mas simplesmente o “método”, isto é, partir de uma idéia verdadeira: é que uma idéia qualquer se apresenta como verdadeira ao nosso espírito uma vez que passemos à “idéia da idéia”, e que nosso espírito tome como objeto do conhecimento um dado da consciência, ou por outras palavras, uma vez que nosso espírito procure conhecer sua própria natureza, sua capacidade e propriedades.

(31) — V. pgs. 90-94 dêste trabalho.

(32) — “Nam dubitatio nihil aliud est, quam suspensio animi circa aliquam affirmationem, aut negationem, quam affirmaret, aut negaret, nisi occurreret aliquid, quo ignoto cognitio eius rei debet esse imperfecta. Unde colligitur, quod dubitatio semper oritur ex eo, quod res absque ordine investigentur”. — T. R. E., C pg. 88; App. I, pg. 263.

(33) — Discours de la méthode — A. T. VI, pg. 18.

CAPÍTULO III

Do aprofundamento da consciência. Estudo da natureza e propriedades da mente.

Chegando agora à segunda parte da método que é “traçar regras para perceber as coisas desconhecidas, de acôrdo com essa norma”, isto é, a que permite distinguir a idéia verdadeira da idéia falsa, deparamos com as páginas mais difíceis do T. R. E., segundo o testemunho dos comentadores. Ch. Appuhn diz: “as últimas páginas da Reforma do Entendimento traem um certo embaraço; o pensamento até então seguro de si mesmo, fácil de seguir em sua marcha, parece procurar-se ainda, hesitar talvez, voltar sôbre o caminho andado, como se encontrasse imprevistas dificuldades...” (1).

A nós nos parece que, a despeito de tais considerações, uma análise acurada do texto demonstrará que o embaraço destas páginas não virá de nenhuma confusão no pensamento do filósofo, mas antes da dificuldade de expressar-se de modo a perceber o leitor que não se trata de inculcar-lhe um método formal, e sim de levá-lo exatamente a uma “emendatio”, a uma nova atitude em relação à maneira de *pensar sôbre o seu próprio pensamento*. Nestas páginas se encontra o desenvolvimento natural das concepções do filósofo, de acôrdo com as linhas mestras que traça desde o início da obra. Mais ainda, dentro da norma exposta, já de comêço, de que o método consiste em a inteligência fabricar com os instrumentos que possui, isto é, com as idéias que tem naturalmente, instrumentos intelectuais cada vez mais adequados ao progresso da verdade, encontramos nas páginas finais do Tratado uma nova versão do exame do conteúdo da inteligência, a saber, o estudo das propriedades do intelecto (2), que é o resultado do aprofundamento da consciência a partir do exame dos quatro modos de percepção, e que naturalmente nos leva, no estágio imediato dêste aprofundamento, a pensar a nossa mente como sendo a *idéia de Deus*, a idéia de onde poderão ser deduzidas tôdas as idéias verdadeiras. Se assim é, precisamos convir em que a seqüência natural das últimas páginas do T. R. E. é constituída pelas primeiras definições do Livro I da *Ética*. E ficaria patente que o “reliqua desiderantur”, o “falta o resto” que os

(1) — V. App. I, pgs. 209-210; Carlini, pg. 17; A. Darbon, “Études Spinozistes”, pg. 25.

(2) — T. R. E., C., pgs. 108, 110, 112; App. I, pgs. 276-278.

editôres apuseram ao final da primeira edição do Tratado, só formalmente é verdadeiro. Na realidade, não há falta de elemento algum ao T. R. E. Este se destina a mostrar como o aprofundamento da consciência nos leva diretamente à realidade, isto é, a Deus, quer dizer, ao pórtico da Ética.

De acôrdo, pois, com esta hipótese examinemos o texto. O que se pretende nesta segunda parte do método é traçar regras que nos permitam “perceber as coisas desconhecidas” (3). Para isso devemos ter sempre em mente que o conhecimento, nosso fim, nosso objetivo, se apresenta sob um duplo aspecto: 1.º) Ter idéias claras e distintas, quer dizer, idéias que provenham do pensamento e não dos movimentos fortuitos do corpo; 2.º) Encadeá-las, ordená-las, a fim de que tôdas se reduzam a uma só e assim nosso espírito, na medida do possível, reproduza em si mesmo, na ordem das idéias, a ordem exterior da natureza (4).

O primeiro dêsses aspectos relembra a necessidade de estudar com espírito crítico o conteúdo da mente. Nesta se encontrarão pensamentos que vêm dos movimentos do corpo — as sensações, as imaginações — e pensamentos que resultam da atividade da mente (5). Tais pensamentos se caracterizam pelo fato de definirem as coisas pela sua *essência*, se se trata de coisa que existe por si, que é *causa sui*; ou de se definirem pela *causa próxima*, quando se trata de coisa que não existe por si, mas requer uma causa externa para existir. A esta altura Espinosa insiste em que, para poder o pensamento conservar-se dentro da realidade, é necessário evitar a todo custo os conceitos abstratos. Tirar conclusões dêsses conceitos é confundir aquilo que existe só no entendimento com o que existe na realidade. Em oposição, portanto, aos conceitos gerais e abstratos é necessário lembrar que “melhor conclusão se

(3) — “Resumamus iam nostrum propositum. Habuimus hucusque primo finem, ad quem omnes nostras cogitationes dirigere studemus. Cognovimus secundo, quatenam sit optima perceptio, cuius ope ad nostram perfectionem pervenire possimus. Cognovimus tertio, quatenam sit prima via, cui mens insistere debeat, ut bene incipiat; quae est, ut ad normam datae cuiuscunque verae ideae pergat, certis legibus inquirere. Quod ut recte fiat, haec debet Methodus praestare: Primo veram ideam a caeteris omnibus perceptionibus distinguere, et mentem a caeteris cohibere. Secundo tradere regulas, ut res incognitae ad talem normam percipiantur. Tertio ordinem constituere, ne inutilibus defatigemur. Postquam hanc Methodum novimus, vidimus quarto hanc Methodum perfectissimam futuram, ubi habuerimus ideam Entis perfectissimi. Unde initio illud erit maxime observandum, ut quanto ocius ad cognitionem talis Entis perveniamus”. — T. R. E., C. pg. 58; App. I, pg. 244.

(4) — “Porro, ut tandem ad secundam partem huius Methodi perveniamus, proponam primo nostrum scopum in hac Methodo, ac deinde media, ut eam attingamus. Scopus itaque est claras, et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex *pura mente* (grifo nosso), et non ex fortuitis motibus corporis factae sint. Deinde, omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare, et ordinare, ut mens nostra, quoad eius fieri potest, referat obiective formalitatem naturae...”. — T. R. E., C. pg. 96; App. I, pg. 268.

(5) — Aliás, a nota de Espinosa relativa a este texto confirma que se trata aqui de distinguir pensamento e imaginação pelo estudo das propriedades de cada uma destas classes de idéias, sendo esta, de resto, a regra principal para elaboração da segunda parte do método. Texto da nota: “Precipua huius partis Regula est, ut ex prima parte sequitur, recensere omnes ideas, quas ex *puro intellectu* (grifo nosso) in nobis invenimus, ut eae ab iis, quas imaginamur, distinguantur; quod ex proprietatibus uniuscuiusque, nempe imaginationis, et intellectionis, erit eliciendum”. T. R. E., C. pg. 96; App. I, pg. 268.

tira de uma essência particular afirmativa”, ou seja, de uma definição verdadeira e legítima. “Dos axiomas universais o entendimento não pode descer às coisas particulares, pois que tais axiomas se aplicam a coisas infinitas e não determinam a inteligência a considerar certa coisa particular e não uma outra” (6). Assim, depois de ter, na busca das idéias claras e distintas, eliminado as idéias dos sentidos e da imaginação, isto é, as que correspondem ao primeiro e segundo modos de percepção, Espinosa elimina agora, os conceitos abstratos, os axiomas universais. Sabemos, pela Ética (II escólio da prop. XL da II Parte) que algumas dessas generalidades são também produto das sensações e da imaginação. Mas outras vêm do entendimento — “são as noções comuns e as idéias adequadas das propriedades das coisas”. No texto do T. R. E. é evidente que Espinosa está se referindo a esta última classe de generalidade, que corresponde ao terceiro modo de percepção, pois que afirma que *existem no intelecto*. Sendo êsse o caso, então estas generalidades podem ser também “idéias claras e distintas” e, se devemos rejeitá-las, é que existem só no intelecto (6 bis), são puras criações da mente, fruto do processo de abstração que consiste em separar uma idéia da ordem universal em que as idéias se determinam a partir do Todo Uno. Em suma, não basta que as idéias sejam claras e distintas, é necessário que façam parte daquela infinita cadeia que a partir da idéia do ser perfeito expressam a Realidade total. Mais uma vez, portanto, a luta para eliminar aquilo que Espinosa considera o pecado mortal contra o conhecimento, isto é, a tendência para julgar que êste se pode alcançar pela combinação mais ou menos hábil dos *pensamentos aparentemente soltos* que se encontram em nossa mente. Aparentemente soltos (ab-stratos), enquanto não percebemos, pelo estudo da própria natureza e propriedades da mente, que êles são os efeitos de outras idéias, por sua vez explicadas por outras que numa série única nos levarão à idéia que é causa e explicação de tôdas. Dentro desta série única, ordenada e unificada pela idéia do Ser Perfeito, as idéias passam a ser “essências particulares afirmativas”. O que importa para o conhecimento é estudar as condições de uma boa definição, isto é, a definição das essências particulares afirmativas.

Agora, é importante notar que no estudo das condições de uma boa definição o que Espinosa tem em mente é ainda a ordem do pensamento, que permita evitar a abstração. Realmente verificamos pelo estudo dos textos que a regra fundamental e única da boa definição é que esta deve ser feita pela essência e não a partir das *propriedades*

(6) bis — “Unde nunquam nobis licebit, quamdiu de Inquisitione rerum agimus, ex abstractis dere, quando quidem axiomata ad infinita se extendunt, nec intellectum magis ad unum, quam ad aliud singulare contemplandum, determinant”. — T. R. E., C. pg. 98; App. I, pg. 269.

(6) bis — “Unde nunquam nobis licebit, quamdiu de Inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere et magnopere cavebimus ne misceamus ea, quae tantum sunt in intellectu, cum iis quae sunt in re”. — T. R. E., C., pg. 98; App. I, pg. 269.

das coisas (7). Espinosa toma como exemplo o círculo: se o definimos como a figura em que as linhas que vão do centro à circunferência são tôdas iguais, é evidente que o estamos definindo por uma propriedade e não pela sua essência. Quando se trata de uma idéia abstrata como o círculo, ou de outros “seres de razão”, essa inversão não importa muito, mas quando se trata de “coisas físicas, reais”, então a inversão seria fatal, porque as propriedades destas só podem ser conhecidas a partir das essências e, se deixamos de lado as essências, “pervertemos necessariamente o encadeamento das idéias que deve reproduzir no entendimento o encadeamento da *Natureza*, e assim nos afastaremos de nosso fim” (8).

Definir, pois, pelas propriedades e não compreender as propriedades como conseqüências da essência, — e atribuir a elas uma realidade que não têm senão pela essência, é, em suma, cair necessariamente no abstrato. As regras que encontramos no texto (9) para a definição quer das coisas criadas, quer das coisas incriadas não passam da aplicação dêsse princípio fundamental, o da definição, não pelas propriedades, mas pela essência. Basta a sua leitura para verificarmos como essa regra, que é um lugar comum da lógica tradicional, assume no pensamento de Espinosa uma significação peculiar ao sistema, ligada aos fundamentos de sua metafísica.

Quanto ao segundo aspecto (10) é ainda a mesma idéia de evitar a abstração que prevalece. A unificação total das idéias exige que se parta do “ser Perfeito que seja causa de tôdas as coisas, de modo que sua essência objetiva seja também causa de tôdas as idéias, e então nosso espírito reproduzirá a natureza tão perfeitamente quanto possível” (11). Como porém chegar a essa idéia? Como porém, poderíamos dizer, alcançar a possibilidade de dar início à *Ética*, com a definição de *causa sui*, de Deus? Aqui precisamente se marca a posição do T. R. E. em relação à *Ética*, o seu caráter de método de treinamento do espírito para que êle possa estar à altura de perceber que as deduções da *Ética* se processam dentro do real e não no vácuo das idéias abstratas. O T. R. E. nos ensina que para alcançar a realidade primeira, que é Deus, devemos aprender a não sair de dentro da série ordenada das essências particulares afirmativas. Mesmo a idéia de Deus se tornará abstrata e inoperante como princípio e fundamento do pensamento, se nós quisermos alcançá-la pela consideração de suas propriedades e

(7) — “Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne eius loco propria quaedam usurpemus;...”. — T. R. E., C. pg. 98; App. I, pg. 269.

(8) — “...; si autem has | =as essências | praetermittimus, necessario concatenationem intellectus, quae Naturae concatenationem referre debet, pervertemus...” — T. R. E., C. pgs. 98-100; App. I, pg. 270.

(9) — Ver T. R. E., C. pgs. 100-102; App. I, pgs. 270-271.

(10) — Isto é, encadear as idéias, ordená-las, de modo que se reduzam a uma única, V. pg. 38 dêste trabalho.

(11) — “...an detur quoddam ens, et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut eius essentia obiectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum, et tum mens, nostra, uti diximus, quam maxime referet Naturam”. — T. R. E., C. pg. 102; App. I, pg. 272.

não pela sua essência. Isto é sem dúvida o que acontece com as concepções da teologia tradicional e mesmo com filósofos como Descartes, cujo pensamento, do ponto de vista de Espinosa, como veremos ao estudar o Breve Tratado, se apresenta viciado pela eiva da abstração com que pensa mesmo a idéia de Deus. Porque esta é uma consequência do espinosismo — que toda filosofia que não é monista não escapa às abstrações, isto é, não se livra de atribuir substancialidade ou realidade a algum aspecto do universo que não a tem em si. E', pois, necessário para alcançar de Deus uma concepção que não seja abstrata chegarmos a êle, pondo nosso espírito dentro da série ordenada das essências particulares afirmativas. Em consequência disso é que Espinosa diz (12) que devemos "tirar sempre tôdas as nossas idéias das coisas físicas, quer dizer, dos seres reais, avançando na medida do possível, segundo a série das causas, de um ser real a outro ser real e isso sem deslizar para as coisas *abstratas e gerais*, evitando também concluir destas coisas qualquer coisa de real, porque tanto uma coisa como outra interrompem o verdadeiro progresso do entendimento".

Para bem compreender êsse texto é necessário ter em mente que Espinosa, quando fala de coisas físicas, não se refere às coisas do mundo sensível. "Não penso aqui na sucessão das coisas singulares sujeitas à mudança". A palavra "física" é tomada aqui, naturalmente, no seu sentido etimológico de conhecimento referente à *natureza*. Tal conhecimento, porém, segundo o filósofo, não deve partir do mundo sensível, mas buscar as coisas fixas e eternas e as leis que nelas se encontram como que codificadas, que, sendo essências particulares afirmativas, constituirão, todavia, a explicação das coisas particulares sujeitas à mudança "na sua infinita multidão e na infinita complexidade das circunstâncias relacionadas com cada uma (13). Espinosa renuncia, pois, a uma *física das coisas sensíveis*, não porque ela não possa achar lugar dentro do seu sistema, mas porque antes de mais nada seria necessário saber "como servir-nos de nossos sentidos e fazer as experiências suficientes para a determinação da coisa" (14), o que não vem ao caso no momento. Sua física é uma *física dos inteligíveis*, das coisas fixas e eternas nas quais se acham codificadas as leis das coisas. Os comentadores divergem sobre o que sejam essas coisas fixas e eternas (15). Quaisquer que sejam essas divergências, é possível afirmar o seguinte: a)

(12) — "...nobis esse necessarium, ut semper a rebus Physicis, sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad eius fieri potest, secundum seriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens reale, et ita quidem, ut ad abstracta, et universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur: Utrumque enim verum progressum intellectus interruptit". — T. R. E., C. pg. 102; App. I, pg. 272.

(13) — "...propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una et eadem re..." — T. R. E., C. pg. 102; App. I, pg. 272.

(14) — "...ut nostris sensibus sciamus uti, et experimenta certis legibus, et ordine facere, quae sufficient ad rem, quae inquiritur, determinandam..." — T. R. E., C. pg. 106; App. I, pg. 274.

(15) — V. A. Koyré, edição do T. R. E., pg. 112, nota 100.

Essas coisas fixas e eternas não se confundem com os universais, com os gêneros, pois que Espinosa diz que elas “sendo singulares, para nós, por causa de sua presença em tôda parte e de seu poder grandíssimo, serão como os universais e os gêneros” (16). Isto é, explicarão as coisas singulares e mutáveis de modo real, como causas próximas, causas que definem a essência das coisas mutáveis, ocupando assim o lugar dos universais que, pretendendo explicar tudo, na realidade nada explicam. b) As coisas fixas e eternas são essências particulares afirmativas, únicas, como já antes se estabelecera, que podem dar-nos definições boas. Aliás, Espinosa diz: “...para voltar ao nosso propósito, esforçar-me-ei sòmente para indicar o que me parece necessário a fim de que possamos alcançar o conhecimento das coisas eternas e delas formemos definições conforme as condições acima enunciadas” (17). E’ natural concluir que as definições que se encontram na *Ética* sejam o fruto dêsse esforço. E não vemos como distinguir nas definições que nela se encontram — de “causa sui”, de coisa infinita, de atributo, de modo, de coisa livre, de eternidade (Parte I), de corpo, de essência, de idéia, de realidade, de coisa simples, de indivíduo (Parte II) e de tôdas as outras que se encontram nas demais partes — entre aquelas que se podem classificar de coisas fixas e eternas e as que não entram nessa classe. Em suma as coisas fixas e eternas seriam as essências particulares afirmativas que se referem à realidade, que constituem, exatamente, a ordem universal das essências, as quais expressam na mente as coisas da natureza.

Compreendido, pois, o que são as coisas fixas e eternas, voltemos ao texto que estávamos estudando no qual Espinosa diz ser necessário que “tiremos sempre nossas idéias das coisas fixas e eternas”, etc., na busca do Ser Perfeito, causa de tôdas as coisas e de tôdas as essências. O pensamento agora parece claro: uma vez que estejamos no plano ou na ordem das coisas fixas e eternas poderemos a partir delas, pela análise regressiva, chegar ao próprio Deus. E’ necessário fazê-lo, contudo, lembrando sempre o perigo de deslizar para fora dêsse plano, o que nos lançaria de imediato no mundo das abstrações vazias de realidade.

Porém, aqui surge um outro problema que é o que Espinosa vai encarar a partir do § 104 da edição Carlini e do § 60 da Ed. Appuhn: *Como pôr, como fazer entrar o nosso pensamento na ordem universal das coisas fixas e eternas? Como exatamente, saber se estamos a braços com*

(16) — “Unde haec fixa, et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam, ac latissimam potentiam erunt nobis, tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium...” — T. R. E., C. pg. 104; App. I, pg. 273.

(17) — “Hic, ut ad propositum revertar, tantum enitar tradere, quae videntur necessaria, ut ad cognitionem rerum aeternarum pervenire possimus, earumque definitiones formemus conditionibus supra traditis”. — T. R. E., C. pg. 106; App. I, pg. 274.

as abstrações ou com as idéias que são definições da realidade? A resposta de Espinosa, ou melhor, o texto em que ela se encontra, encerra alguma dificuldade. E' necessário, diz êle, em primeiro lugar, lembrar a regra já estabelecida (ver Carlini, fim do § 61. Appuhn, fim do § 38) de que para sabermos se uma "idéia qualquer" é verdadeira ou não, basta "examiná-la cuidadosamente e deduzir dela em boa ordem o que se deduz legitimamente. No caso de falsidade, esta se descobrirá; se, ao contrário, fôr verdadeira, então continuará com felicidade (ou com facilidade) a deduzir dela, sem interrupção, coisas verdadeiras" (18).

Duas coisas há a notar neste texto.

Primeiro, que há um sentido em que é legítimo partir de "qualquer idéia" (aliquam cogitationem, ver pg. 29). Isto é, inicialmente, como vimos no começo dêste trabalho (pgs. 9-11) temos de contentar-nos com o exame crítico dos nossos estados de consciência, tais como êles nos são naturalmente dados, pois que não temos outros aos quais possamos aplicar nossa reflexão. Em segundo lugar, o início do exame crítico dessas idéias dadas há de fazer-se pela dedução das consequências a partir da idéia dada. Isso, é necessário, diz Espinosa, é exigido pelo objeto que temos em mira.

Segue-se uma frase que tem sido causa de muitos debates: "Nam ex nullo alio fundamento cogitationes nostrae determinari queunt". (T. R. E., C., pg. 106).

Sua interpretação difícil tem obrigado os comentadores a propor modificações no texto latino. Ch. Appuhn pensa que para bem entendê-la é necessário dar ao verbo principal a forma negativa, lendo da seguinte maneira: "Nam ex nullo fundamento cogitationes nostrae terminari *nequeunt*" (em vez de "queunt" que se encontra noutros textos) e de acôrdo com isso traduz: "car sans un principe nos pensées ne peuvent être déterminées" (19). A. Koyre (20) e Armando Carlini (21), de acôrdo com uma modificação proposta por Leopold (22) fundada na tradução holandesa da Glazemaker, lêem: "Nam ex nullo alio fundamento cogitationes nostrae terminari queunt" e traduzem respectivamente: "Car nos pensées ne peuvent être déterminées par aucun autre fondement (principe)" e "perché i nostri pensieri non possono esser determinati nella loro verità su nessun altro fondamento". Appuhn rejeita essa leitura porque ela não explica o sentido da oração conclusiva que se segue (Si igitur rem omnium primam investigare velimus, necesse est dari aliquod fundamentum, quod nostras cogitationes eo diri-

(18) — "...ubi mens ad aliquam cogitationem attendit, ut ipsam perpendat, bonoque ordine ex ea deducat, quae legitime sunt deducenda, si ea falsa fuerit, falsitatem detegit; sin autem vera, tum feliciter perget sine ulla interruptione res veras inde deducere;...". — T. R. E., C., pg. 106; App. I, pg. 274.

(19) — App. I, pg. 545, § 60.

(20) — *Traité de la Réforme de l'Entendement*, pgs. 86, 87.

(21) — *La Riforma della Intelligenza*, pgs. 106, 107.

(22) — App. I, pg. 546.

gat... hoc fundamentum... nullum aliud potest esse quam cognitio ejus, quod formam veritatis constituit et cognitio intellectus, ejusque proprietatum et virium). Seria, objecta Appuhn, como dizer: "o *princípio único* pelo qual nosso pensamento pode ser determinado é o do exame das suas conseqüências (23). Trata-se, portanto (igitur), de *um outro princípio* que seria o conhecimento do que constitui a forma da verdade, bem como o conhecimento do pensamento, de suas propriedades e forças. Appuhn propõe, então, que a oração conclusiva faça seqüência lógica à regra que é citação do § 38, (de sua tradução), segundo a qual devemos provar a verdade ou falsidade de uma idéia qualquer pelas inferências que fazemos a partir dela; a frase que constitui o objeto de divergência ficaria então como um elemento intercalado e explicativo e o sentido seria o seguinte: a dedução referida é exigida por nosso objeto, porque (segundo essa regra) nossos pensamentos não podem, sem um primeiro conhecimento (princípio, fundamento), ser determinadas; e se assim é apliquemos a regra à idéia do pensamento, de suas propriedades e forças (24). Parece-nos que essa interpretação é satisfatória. Aliás, ela não é tão diversa, na sua essência, das que o próprio Appuhn cita de Couchoud (25) e de Saisset (26). E cremos ainda que o exame do texto e do contexto de Koyré e Carlini não poderiam conduzir a uma interpretação radicalmente diversa. Sem nos determos mais, por conseguinte, vejamos o que nos parece ser o sentido do parágrafo todo: E' necessário partir de uma idéia dada como fundamento ou princípio que determine o pensamento; como nosso objeto é o estudo da coisa que é a primeira de todas, (si igitur rem omnium primam investigare velimus, Carlini 105. Appuhn, pg. 275) é necessário que haja algum princípio, alguma idéia que dirija nossos pensamentos para êsse lado, isto é, do qual nós não somente deduzamos, mas também que sirva de ponto de partida para a análise regressiva que nos leve ao ser primeiro, donde então poderemos deduzir tudo. Por outras palavras, ingressaremos na ordem universal das idéias verdadeiras, quando passarmos de uma idéia qualquer para a idéia do entendimento e de suas forças (...hoc fundamentum quod nostras cogitationes dirigere debet, nullum aliud potest esse, quam cognitio ejus, quod formam veritatis constituit, et cognitio intellectus ejusque proprietatum et virium. Carlini 105), da qual se deduza a natureza da idéia de onde partimos; e da idéia do entendimento, de suas forças e propriedades partiremos, ainda uma vez, na análise regressiva, para alcançar a idéia da coisa que é a primeira de

(23) — "Mens, cum ad rem fictam, et sua natura falsam attendit, ut eam pensitet, et intelligat, bonoque ordine ex ea deducat, quae sunt deducenda, facile falsitatem patefaciet; et si res ficta sua natura sit vera, cum mens ad eam attendit, ut eam intelligat, et ex ea bono ordine incipit deducere, quae inde sequuntur, feliciter perget sine ulla interruptione,..." — T. R. E., C pg. 70; App. I, pg. 252.

(24) — App. I, pgs. 546-547.

(25) — App. I, pg. 545.

(26) — App. I, pg. 546.

tôdas. Assim, de uma idéia qualquer para a definição do entendimento e do entendimento para Deus: “quando a tivermos alcançado (a idéia do entendimento) possuiremos um princípio de onde poderemos deduzir nossos pensamentos e um caminho pelo qual o entendimento poderá... chegar ao conhecimento das coisas eternas” (27).

Em suma, patenteia-se aqui o modo como Espinosa se atém ao princípio fundamental do seu método enunciado já de início: “o entendimento em sua força nativa fabrica para si instrumentos intelectuais pelos quais aumenta suas forças para outras obras intelectuais; destas últimas tira outros instrumentos, isto é, o poder de levar mais adiante a pesquisa e continua assim a produzir até chegar ao ápice da sabedoria” (28). O primeiro passo desse processo foi a análise dos diversos modos de percepção. Essa análise nos leva, na segunda etapa, à definição de entendimento e esta constitui o final das reflexões de Espinosa no T. R. E. Como porém esse processo nos põe dentro do dinamismo natural e automático do entendimento, tal processo nos leva inevitavelmente à terceira etapa — a idéia do ser Perfeito — ao pórtico da qual o T. R. E. naturalmente nos conduz, mas à qual formalmente não chega, seja porque Espinosa realmente *não quis ou não pôde completá-lo*, seja porque *não julgou necessário fazê-lo*, visto que é a Ética que, partindo da idéia do Ser Perfeito, representa essa etapa final da análise regressiva, da qual agora tudo vai ser deduzido, mas no plano da realidade, do concreto e sem os riscos da abstração. Não passemos, porém, do T. R. E., por enquanto, e examinemos agora a segunda etapa, isto é, aquela em que o espírito parte em busca da definição do entendimento.

O filósofo se encontra neste ponto, aparentemente preso dentro das condições que estabelecera para a definição. Trata-se da “parte principal do nosso método que é compreender perfeitamente as forças do entendimento e sua natureza”. Mas, de acordo com o que ficou anteriormente estabelecido, para fazê-lo “é necessário deduzi-lo da própria definição de entendimento e de pensamento (29). Mais ainda, se é certo que conhecemos as condições de uma boa definição e as regras a

(27) — “. . . : hac enim acquisita fundamentum habebimus, a quo nostras cogitationes deducemus, et viam, qua intellectus, prout eius fert capacitas, pervenire poterit ad rerum aeternarum cognitionem, habita nimirum ratione virium intellectus”. — T. R. E., C. pg. 106; App. I, pg. 275.

(28) — “Sed quemadmodum homines initio innatis instrumentis quaedam facillima, quamvis laboriose, et imperfecte, facere quiverunt, itaque confectis alia difficiliora minori labore, et perfectius confecerunt, et sic gradatim ab operibus simplicissimis ad instrumenta, et ab instrumentis ad alia opera, et instrumenta pergendo, eo pervenerunt, ut tot, et tam difficilia parvo labore perficiant; . . .”. — T. R. E., C. pgs. 44-46; App. I, pgs. 236-237. Conf. T. R. E., C. pg. 108. “Intellectus igitur proprietates hic enumeremus, easque perpendamus, deque nostris innatis instrumentis agere incipiamus”. — “Enumeraremos, pois, as Propriedades do Entendimento e as examinaremos cuidadosamente e começaremos a tratar de nossos instrumentos nativos”. — App. I, pg. 276.

(29) — “. . . praecipua nostrae Methodi pars est vires intellectus, eiusque naturam optime intelligere, cogimur necessario (per ea, quae in hac secunda parte Methodi tradidi) haec deducere ex ipsa cogitationis, et intellectus definitione”. — T. R. E., C. pg. 108; App. I, pg. 275.

que deve obedecer, não conhecemos ainda as regras para *descobrir* as definições. Ora, também estas não podemos estabelecê-las sem tê-los previamente a definição de entendimento. A conclusão lógica é a alternativa seguinte: “ou a definição de entendimento é clara por si mesma, ou então nada podemos conhecer com clareza” (30). Mas é o próprio filósofo que diz: “Ora, esta definição não é clara por si mesma ou em si mesma” (31). Parece, portanto, que fica de pé o segundo elemento da alternativa, isto é, que nada podemos conhecer com clareza. Paradoxalmente, porém, Espinosa não se detém nessa conclusão, mas passa a apresentar com desconcertante desenvoltura uma idéia que parece exatamente contrária a tudo quanto anteriormente dissera sobre a necessidade de definir pela essência e não a partir das propriedades: “Mas como suas propriedades, assim como tudo que vem do entendimento, não podem ser percebidas clara e distintamente, a menos que conheçamos a natureza delas, segue-se que, se aplicamos nossa atenção às propriedades do entendimento que compreendemos clara e distintamente, a definição de entendimento se tornará clara por si mesma” (32). É o que Darbon em suas finas análises do T. R. E. chama o círculo vicioso de Espinosa (33): não podemos conhecer as propriedades do entendimento sem conhecer previamente a definição de entendimento pela sua essência; se assim é, conheçamos o entendimento pela reflexão sobre as suas propriedades que sejam claras e distintas...

Como explicar a inconseqüência? Ela é realmente tão grande que não poderá ser levada à conta de simples descuido de redação. Darbon que foi, se não nos enganamos, o primeiro a chamar a atenção para a dificuldade, propõe na obra citada uma explicação que nos parece aceitável em suas linhas gerais. Ela consiste em mostrar que em suas elaborações Espinosa tem sempre em mente dois planos de idéias: a presença de uma idéia no *intelecto puro* e a *consciência que dela temos* (34). É em conseqüência disso que Espinosa “distingue dois gêneros de clareza e reconhece que a mesma idéia, perfeita e adequada *quando considerada em si mesma*, pode perturbar-se na *consciência psicológica*, ou, por muito tempo, não ser senão objeto de obscuro pressentimento” (35). Há na *Ética* outro caso em que uma aparente contradição só se explica por essa referência a dois planos de consciência. “Assim a proposição XLVII da II Parte afirma com uma tranqüila segurança que o

(30) — “...hinc sequitur, quod vel definitio intellectus per se debet esse clara, vel nihil intelligere possumus”. — T. R. E., C. pg. 108; App. I, pgs. 275-276.

(31) — “Illa tamen per se absolute clara non est;...” — T. R. E., C. pg. 108; App. I, pg. 276.

(32) — “...; attamen quia eius proprietates, ut omnia, quae ex intellectu habemus, clare, et distincte percipi nequeunt, nisi cognita earum natura: ergo definitio intellectus per se innotescet, si ad eius proprietates, quas clare, et distincte intelligimus, attendamus”. — T. R. E., C. pg. 108; App. I, pg. 276.

(33) — A. Darbon, “Études Spinozistes”, Paris, Presses Universitaires de France, 1946, pgs. 25-28, 32.

(34) — A. Darbon, ob. cit., pg. 38.

(35) — Ibid., pg. 35.

espírito humano tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. Do mesmo modo a proposição XVIII da V Parte: *"Idea Dei, quae in nobis est adequata et perfecta"*. E entretanto o escólio da proposição XLVII, que começa também repetindo-o, confessa em seguida que nem todos têm de Deus uma idéia clara como das noções comuns (36). "Estamos agora preparados para melhor compreender o método que o Tratado propõe para descobrir a definição de intelecto e para resolver as dificuldades do texto que nos haviam deitado. Não devemos imaginar uma definição como um sábio imagina uma hipótese, nem temos de construí-la a partir de noções mais elementares; nem de verificá-la, quando a tivermos formado, porque desde o momento em que a encontramos, conhecemos a sua verdade. Não temos de inventá-la mas só de descobri-la. Nossa única tarefa é, em uma palavra, tomar consciência de uma idéia que está presente no entendimento humano e não pode deixar de lhe estar presente, pois tudo o que êle pensa, sendo uma seqüência de sua natureza e dependendo só de sua força, exprime o que êle é. Para consegui-lo, será muito útil refletir sobre as propriedades que conhecemos mais claramente e podemos fazê-lo sem círculo vicioso, aquêlo círculo vicioso que nos havia embaraçado, quando críamos que tínhamos de inferir o conhecimento do entendimento dos modos do pensamento intelectual. Mas o método não visa a inferir, porém a despertar a consciência, a suscitar uma tomada de consciência" (37). Excusamo-nos de apresentar tantas citações dêsse comentador. Se o fizemos é que nos parece que ninguém como êle havia penetrado com tanta clareza nas dificuldades do T. R. E. Fica patente que não há contradição ou inconseqüência, senão aparente. O método de Espinosa não se entende como formalismo lógico, entende-se como um apêlo ao aprofundamento da consciência psicológica. Temos de partir, repetimos, do conteúdo da consciência tal como nos é dado naturalmente, e a reflexão sobre êle nos conduzirá à capacidade de compreendermos a idéia do entendimento.

Para não repisarmos aquilo que Darbon fêz com tanta clareza, baste-nos agora assinalar que a sua análise das propriedades do entendimento (38) tais como Espinosa as apresenta (39) conduz-nos à conclusão de que a essência do entendimento, a essência que explica e justifica tôdas as suas propriedades por ser a causa delas, é a idéia de Deus. E' êsse, sem dúvida, o sentido da última sentença do T. R. E. onde Espinosa diz que a essência do pensamento "deve ser buscada nas propriedades positivas que acabamos de passar em revista, o que significa que se deve estabelecer agora alguma coisa comum, da qual estas propriedades decorram necessariamente, quer dizer, algo que sendo

(36) — Ibid., pg. 35.

(37) — Ibid., pg. 38.

(38) — Ibid., pgs. 40-48.

(39) — T. R. E., C. § 108, pgs. 108, 110, 112; App. I, pgs. 276-278.

dado, essas propriedades o sejam também e que, sendo suprimido, tôdas elas o sejam igualmente” (40). Tal coisa é sem dúvida a idéia de Deus. E a Ética o confirma plenamente: “A essência de nossa mente consiste só no conhecimento cujo princípio e fundamento é Deus (41); pertence à essência da mente humana ter um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus” (42). “A essência da mente consiste no conhecimento que envolve o conhecimento de Deus e não pode sem êle nem existir nem ser concebido” (43).

Assim, pois, encontramos aqui o momento final daquele dinamismo da mente, que uma vez iniciado pelo estudo reflexivo dos modos de percepção nos conduzirá dêstes à busca da definição de entendimento pela reflexão, não mais sôbre os modos de êle perceber, mas sôbre as suas propriedades e destas finalmente a Deus. Quando o fazemos com a inteligência e não com a imaginação, não podemos pensar sôbre o nosso pensamento sem chegarmos a Deus. Tal é a essência do método de Espinosa. E nesta conclusão que atinge partindo de uma intuição tão diversa da de Descartes, Espinosa torna-se de novo bom cartesiano; *cogito, ergo sum* — *cogito, ergo Deus est*. (44).

II PARTE

OS MODOS DE PERCEPÇÃO NO BREVE TRATADO

Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras

Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras
Biblioteca Central

INTRODUÇÃO

O Breve Tratado, como se sabe, apresenta sérias dificuldades de interpretação. Dos dois manuscritos que existem nem um nem outro é o texto original da obra de Espinosa (1). O manuscrito A, por exemplo, está “cheio de erros de toda natureza, desajeitamentos de tradutor embaraçado, impropriedades de linguagem, obscuridades, até mesmo contrasensos...” (2). Todas as conclusões, portanto, a que se chegue devem de ser recebidas com a cautela que estes problemas atinentes aos textos estão a exigir. Contudo, parece-nos que o estudo cuidadoso desta primeira forma do pensamento espinosista mostrará que em suas linhas gerais ele é o mesmo que se encontra no T. R. E. e na Ética. Cremos ter havido algum exagêro em marcar as diferenças. Há mesmo incongruências alegadas por alguns autores entre o B. T. e as demais obras de Espinosa que a nós nos parecem inexistentes. Tal é por exemplo a existência no B. T. da idéia da passividade do intelecto, sustentada tanto por Delbos (3) como por Ch. Appuhn (4) bem como as contradições alegadas por Freudenthal entre as concepções referentes aos modos de percepção no B. T. e as que encontram no T. R. E. e na Ética (5).

* * *

A segunda parte do B. T. — que em linhas gerais contém a matéria que na Ética é tratada da II à V Parte — se desenvolve em torno do estudo dos modos de percepção. Depois de ter tratado na I Parte “de Deus e do que lhe pertence”, Espinosa passa na Parte II ao homem. O prefácio dessa II Parte diz que se vai tratar das “coisas particulares e finitas” em oposição às “coisas universais e infinitas” que constituíram a matéria da Parte I (6). E’, pois, o estudo dos modos, não de todos os modos, que são inumeráveis, mas daqueles que interessam ao homem. O fim deste prefácio é mostrar que o homem só pode ser compreendido quando consideramos que sua natureza não é

(1) — B. T. pg. 9.

(2) — B. T. pg. 10. Conf. pg. 16: “E’ certo que o texto primitivo de Espinosa foi acomodado pelos que o transcreveram; que diversas passagens foram transpostas, que outras se perderam e enfim que há ao menos algumas frases interpoladas”.

(3) — V. Delbos. “Le Spinozisme”. J. Vrin. Paris 1926. Pg. 92.

(4) — B. T. pg. 24.

(5) — B. T. pg. 523.

(6) — B. T. pg. 96.

substancial, mas *modal*. Para justificar seu ponto de vista Espinosa antecipa sua resposta a objeções que surgem, evidentemente, da doutrina cartesiana da união substancial da alma e do corpo. Há, diz êle, os que afirmam que pelo fato de o homem não poder existir nem ser concebido sem os atributos que consideram substanciais, (a saber, a extensão e o pensamento, ou o corpo e a alma) se deve concluir que o homem é uma substância. E' fundar-se em falsa suposição, que provém de uma falsa noção do que seja a essência ou a natureza das coisas: esta realmente deve ser definida não sòmente como sendo algo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida, mas também aquilo que sem a coisa não pode ser nem ser concebido; porque a matéria não é *própria* do corpo humano, uma vez que existe sem o homem. Para definir a natureza ou essência de uma coisa qualquer não basta, realmente, mostrar que ela não pode existir sem tal ou tal coisa (por exemplo, que o homem não pode existir sem corpo ou sem matéria): é necessário mostrar também que tal coisa não pode existir sem que a outra exista. Ora, é certo que, se não pode o homem existir sem o corpo, há muitos corpos que não são homens. Mas, voltando ao tema principal do prefácio, o homem é formado de modos — os do pensamento e os da extensão — e não se pode portanto compreendê-lo senão a partir de Deus e de seus atributos. Aqui se encontra certamente uma grande dificuldade do pensamento espinosista. O homem é um conjunto de modos e os modos não se podem conhecer ou conceber senão a partir da substância e dos seus atributos; mas como pensar o homem a substância e os atributos sem que tais pensamentos caíam dentro da categoria de modos? A parte não pode ser compreendida senão a partir do todo. Tal é o sentido da I Parte do B. T. e da I Parte da Ética. Mas como chegar ao todo, como afirmá-lo e compreendê-lo, se mesmo a mente do homem é uma parte?

Haverá modos que pensem o todo, o eterno, o infinito? E' essa sem dúvida a concepção espinosista. Essa concepção, porém, parece envolver uma dificuldade: não podemos compreender os modos, se não compreendermos antes a substância e os atributos; mas haverá possibilidade de pensar a substância e os atributos sem partir da experiência dos modos? O B. T. e a Ética apresentam uma ordem que é a esta: primeiro a substância e os atributos; depois os modos: é a dedução *a priori* dos atributos (7). Mas de onde parte essa dedução? Os axiomas II e IV, Parte II da Ética, não serão simples produto da experiência, que por sua natureza se desenvolve no plano modal? Eis um problema que é algo como o círculo vicioso atribuído a Descartes e que se há de resolver da mesma forma, em linhas gerais. Assim como em Descartes se deve entender que êle não passa do "cogito" para Deus e depois de Deus para o "cogito" em movimentos *distintos* do pensamento, mas Deus

(7) — B. T. pg. 56.

Infinito é dado na limitação do “cogito” sendo o “cogito” e a visão de Deus dois aspectos de uma única intuição, assim também o que há em Espinosa é que o aprofundamento da consciência humana, isto é, dos modos da experiência nos leva infalivelmente para a afirmação da realidade total da qual ela depende. Como em Descartes, também em Espinosa o homem não pode pensar-se a si mesmo sem encontrar a Deus. E esse sentido profundo do método, quer dizer, da *intuição do concreto pelas idéias verdadeiras*: ou veremos o ser total, o que é “causa sui”, cuja essência implica a existência e então estaremos dentro do B. T. ou da *Ética*, que partem da idéia do Ser Perfeito, ou veremos as essências das coisas a dependerem umas das outras sob a relação de *causa próxima*, e então pela visão da causa próxima de cada causa próxima, seremos levados num progresso regressivo até à idéia do Ser Perfeito, causa e razão de ser de tôdas as essências e de tôdas as existências. Neste caso estaremos, como já vimos, dentro do T. R. E. feito para aquêles que têm necessidade de partir do que lhes é dado *naturalmente*. Ora, o que é dado é justamente o conteúdo da consciência, primeiro e inevitável objeto da reflexão para aquêles a quem não cabe a rara fortuna de compreenderem já de início que a ordem verdadeira é aquela que parte da Idéia do Ser Perfeito (8). Assim a I Parte do B. T., como a I Parte da *Ética*, em que se encontram as deduções que vão da substância para os modos, apresentam sem dúvida a ordem normal do pensamento; porém, raramente essa ordem poderá ser bem compreendida se ela não fôr previamente clarificada pelo estudo dos diversos modos de percepção. Poderia Espinosa dizer — e o diz (9) — que as religiões *reveladas* também partem da idéia de Deus para a explicação de tôdas as coisas. Mas se elas observam a ordem normal, não estão à altura de compreender a natureza das percepções que são adequadas à dedução nessa ordem. Assim pensam em Deus com idéias que são simples promoções ao infinito de noções que são modos do ouvir dizer ou da experiência vaga e, dêsse modo, criam um deus à imagem e semelhança de suas concepções mais confusas e mais abstratas.

E’ em consequência dêsses fatos que a II Parte do B. T., iniciando o estudo dos modos de que o homem é formado — o que êles são, seus efeitos e suas causas — diz: “...comecemos por aquêles (modos) que nos são conhecidos em primeiro lugar, a saber, certos conceitos ou a consciência do conhecimento de nós mesmos e das coisas que existem fora de nós” (10). Vê-se que o ponto de partida de Espinosa é exatamente o mesmo que já encontramos no T. R. E. O que é *dado* à reflexão inicialmente são os modos do pensamento, aquilo que constitui o conteúdo da consciência em estado natural e que o filósofo não discri-

(8) — Ver T. R. E. Ed. Appuhn. Todo I, pg. 242.

(9) — Ver B. T. Parte II, cap. 24, sobretudo os dois §§ finais.

(10) — Este é um dos muitos textos sobre os quais pesam dúvidas no B. T. Apesar disso a idéia fundamental parece não oferecer dificuldade, mesmo porque é explicada pelo que se segue. B. T., pgs. 521-522.

mina senão sob dois aspectos: 1) a consciência do conhecimento de *nós mesmos*; 2) a consciência do conhecimento de coisas de fora de nós. Tal é o resultado do primeiro exame da mente ao voltar-se sobre si mesma na tentativa de conhecer os primeiros modos que lhe são dados. A consciência do conhecimento de nós mesmos — eis o que Espinosa estudará como “modos de percepção”. Antes de tratar desse assunto, tema principal deste trabalho, importa dizer algo sobre o conhecimento das coisas fora de nós. Poderia parecer que Espinosa já aqui dá como estabelecida a existência do mundo exterior, diverso do pensamento. Na realidade ele está-se referindo apenas a um estado de *consciência*, sem nada aduzir por enquanto sobre o problema da existência de algo fora do pensamento (11). Aliás esta questão, que deve ser estudada à parte, se põe de modo diverso daquele que encontramos em Descartes. Para este existe o *problema da existência* do mundo físico; ele estende a sua dúvida até em relação à existência do próprio corpo. A veracidade divina vem depois em socorro da justificação dos dados sensíveis, não para conhecer o que são os corpos, mas para provar a sua existência. A possibilidade da dúvida em Descartes, é necessário lembrá-lo, se liga à sua concepção do erro como um abuso da vontade. Em consequência desse ponto de vista é necessário admitir que para Descartes (apesar da sua afirmação do caráter apenas negativo do erro) o erro tem algo de positivo, é um fato da experiência; os sentidos nos enganam, podemos ter alucinações, etc. Daí o não podermos fundar-nos nos dados sensíveis para afirmar a existência do mundo exterior, a não ser após a prova da veracidade divina. A concepção de Espinosa é diversa. “Sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras”; não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singulares, salvo corpos e modos de pensar” (12). Estas afirmações são *axiomas* para Espinosa. Do mesmo modo os *axiomas* relativos ao movimento e ao repouso (13). Nenhuma dúvida se levanta sobre a existência do mundo exterior. Os dados dos sentidos, ainda que não constituindo nenhum conhecimento, dão-nos uma realidade exterior ao pensamento, que se justificará e se compreenderá dentro da metafísica e da episte-

(11) — Contudo Espinosa admite a possibilidade de demonstrar a extensão *a-posteriori*, isto é, a partir dos modos da extensão. (Ver B. T., pg. 56). Como tais modos são atingidos pelos sentidos, cumpre concluir que Espinosa tem os dados dos sentidos como suficientes para provar a existência dos modos da extensão. Se esta hipótese é verdadeira, verifica-se ainda aqui um ponto de contacto com Descartes, porque para ele também os sentidos — depois da prova da veracidade de Deus — são necessários para provar a existência do mundo exterior. Em Descartes porém não há nada que corresponda à prova *a priori* da existência da extensão. Ver na *Ética* a demonstração *a priori* dos atributos, nas proposições I e II da Parte II. Essas proposições dependem dos axiomas II, IV e V da II Parte. Ora esses axiomas não serão equivalente a *dados* da experiência? A parte dedutiva apriorística (que estaria na proposição 25, corolário, da I Parte, proposições 14 e 15, escólio) consistiria em ligar estes axiomas da experiência com estas noções referentes aos atributos.

(12) — *Ética*, Livro II, axiomas IV e V.

(13) — *Ética* II. Axioma I. Pg. 149 da Ed. Appuhn. Vol. I.

mologia espinosista, mas que, como simples dados dos sentidos, isto é, pensamento de um objeto fora dos sentidos, só por si é suficiente para estabelecer a existência de algo fora do pensamento. Para Espinosa o pensamento é sempre o *pensamento de alguma coisa* diversa do próprio pensamento. Não existiria o pensamento da coisa sem a existência da coisa. Não há idéia sem objeto e a existência de uma idéia assegura a existência do objeto.

* * *

Tal como acontece no T. R. E., Espinosa começa, pois, aqui, por um simples exame do conteúdo da consciência. Conquanto êsse exame seja iniciado sòmente a título de inventário, digamos, é certo que só por si êle já permite classificar as idéias pelo seu valor em relação ao conhecimento. Êle nos permite passar da consideração das idéias como simples idéias ou estados de consciência para a concepção do maior ou menor valor dessas idéias em relação ao real (14).

(14) — Veja-se a propósito o que diz Descartes sôbre a realidade formal e a realidade objetiva das idéias. Espinosa talvez não tenha em mente tal distinção, mas é certo que o simples exame das idéias como idéias nos fará ver que há entre elas diferenças quanto ao que Descartes chama a sua "realidade objetiva". Como já tivemos ocasião de assinalar quando estudamos o assunto no T. R. E., isto está, aliás, inteiramente de acôrdo com a noção espinosista do método, a qual consiste em buscar a realidade a partir do aprofundamento do estudo da mente humana.

CAPÍTULO I

Os modos de Percepção no Breve Tratado

O estudo dos diversos gêneros ou modos de conhecimento no B. T. confirma plenamente as conclusões a que chegamos no T. R. E. Em primeiro lugar o que Espinosa denomina no B. T. *opinião* (1), que compreende nitidamente o primeiro e o segundo modos do T. R. E. Para explicá-lo Espinosa usa aqui o mesmo exemplo único das proporções que encontramos também no T. R. E. Podemos descobrir o quarto termo de uma proporção aplicando uma regra que aprendemos de cor, “como um papagaio”, ou então, a partir de certos cálculos particulares, generalizando um processo que se verificou válido em alguns exemplos simples. No primeiro caso a inteligência não aparece de modo algum; o indivíduo fala da proporção com tanto conhecimento quanto o que pode ter um cego a respeito das cores. No segundo caso, já existe um elemento de raciocínio; trata-se de uma indução, de uma generalização a partir de uns poucos casos particulares. O defeito fundamental deste processo reside em que não podemos estar certos de que a experiência em alguns casos particulares possa ser uma regra geral para todos (2). Vê-se que Espinosa tem bem claro em sua mente o problema da indução. Ele não nos dá nenhum conhecimento necessário, dirá por exemplo David Hume, ou Kant. Espinosa se limita a perguntar como se pode estar certo de que a experiência de alguns particulares possa ser uma regra para todos (3). Aqui se encontra, sem dúvida, a objeção fundamental que se pode fazer contra a indução do ponto de vista lógico. No pensamento de Espinosa ela assume uma feição particular de acordo com as linhas gerais do seu sistema: é que a indução, pelo fato mesmo de partir do particular, não pode nunca deixar o plano da abstração. O particular, o individual, como tal, é abstrato. Mesmo que várias coisas coincidam em todos os casos ao alcance da observação, de modo que se possa induzir uma *lei*, esta, em razão de sua origem não deixará de ser algo que se separou do todo: tal é o sentido de abstração para Es-

(1) — Para evitar confusão, resultante de uma certa incoerência que se encontra no B. T. quanto ao número de modos de percepção, adotamos a divisão tripla, que é também a da Ética: o 1.º modo é a *opinião*, correspondente ao 1.º e 2.º do T. R. E.; o 2.º é a *crença*, conhecimento racional, correspondente ao 3.º do T. R. E.; o 3.º o *conhecimento claro e distinto*, correspondente ao 4.º do T. R. E.

(2) — B. T., pg. 101.

(3) — B. T., pg. 101.

pinosa. Em suma, dos *conhecimentos* ou conceitos por ouvir dizer ou por experiência vaga, Espinosa diz que “são sujeitos a êrro, nunca têm lugar a respeito de alguma coisa de que estejamos certos, mas em relação ao que se diz conjecturar ou supor” (4).

* * *

A *crença*, o segundo modo, é para Espinosa o domínio da Razão — a “Razão verdadeira que nunca enganou àqueles que dela fazem um bom uso”. Trata-se do raciocínio, da razão discursiva, que tira conclusões a partir de princípios tidos como verdadeiros. No exemplo em apreço ela determina o termo desconhecido da proporção pela aplicação da propriedade dos números proporcionais (5). O terceiro modo é a intuição clara “que percebe a proporcionalidade em todos os cálculos” (6).

A respeito desses dois modos do conhecimento cumpre fazer as seguintes observações importantes:

a) Qual será para Espinosa a natureza da razão? Talvez êle não a tenha explicado em parte alguma de sua obra mais claramente que aqui. “As coisas que apreendemos somente pela razão, diz êle, não são vistas por nós, mas nos são conhecidas por uma convicção que se faz *no espírito*, convicção que nos diz que tal coisa *deve ser* assim e não de outro modo” (7). O que caracteriza, pois, a razão é a *ausência da coisa*; a razão trabalha não com o *concreto* ou o *dado*, mas com propriedades gerais. Para Espinosa uma coisa é fazer a um determinado problema a aplicação de uma *propriedade geral* que o resolva, outra coisa é ver em um caso concreto a solução a surgir da simples inspeção das relações entre determinados números — o que constitui o terceiro modo de conhecimento. Fundar-se em propriedades gerais dos números para resolver o problema das proporções, eis o que Espinosa chama de convicção *no espírito*, isto é, não pela visão da *coisa*. Assim a razão é também um processo mental que se desenvolve no plano da abstração, do que é separado da realidade concreta. A razão pensa idéias gerais, não se apodera da própria coisa (seja esta uma determinada relação entre três números); a razão tem por objeto *seres de razão*. No capítulo X da parte anterior encontramos um texto que confirma tudo isso: “Para que possamos dizer, de uma vez por todas o que é o bem e o mal, começaremos assim: certas coisas existem *em nosso entendimento* e não na natureza; elas não são assim mais do que nossa obra própria e *não servem senão para conceber distintamente as coisas*; entre elas compreendemos todas as relações que dizem respeito às diferentes coisas que chamamos *seres de razão*” (8). Também nesse texto se vê que há coisas que existem somente em nosso entendimento mas não na natureza; tais obras de nossa mente servem *apenas* para conce-

(4) — B. T., pg. 103.

(5) — B. T., pg. 102.

(6) — B. T., pg. 102.

(7) — B. T., pg. 103.

(8) — B. T., pg. 94.

ber distintamente as coisas. Ora, conceber distintamente as coisas não será tudo quanto nos é necessário em matéria de conhecimento? Por que será então que Espinosa diz que tais idéias servem só para isso? E' que para êsse filósofo não basta que as concepções sejam inteligíveis, claras e distintas: é necessário que elas sejam *idéias das coisas*, não idéias das generalidades, das relações possíveis entre as coisas. Assim é que logo em seguida, falando ainda sôbre o Bem e o Mal, Espinosa os exclui da categoria dos seres *reais* e os põe entre os *seres de razão*, "visto que o Bem e o Mal não são outra coisa senão relações" (9). O terceiro modo "que tem o conhecimento mais claro, dispensa o ouvir dizer, a experiência e também a *arte de concluir*" (10) e isso por uma razão muito simples — porque tem a visão ou a intuição da própria coisa; "êste último nem imagina nem crê: êle vê a própria coisa, não por alguma outra coisa, mas nela mesma" (11). A diferença entre o segundo e o terceiro modo de conhecimento em geral os comentadores a põem no fato de que o segundo exige a dedução, a "arte de concluir", ao passo que o terceiro a dispensa. A nós, não nos parece que a diferença esteja prôpriamente nisso, mas exatamente em que o segundo modo se relaciona com abstrações ainda, com "*seres de razão*"; ao passo que o terceiro tem por objeto as próprias coisas da natureza. A intuição vê a solução em relação a números *dados*; a razão não a vê nos números dados, mas a *conclui* por um processo discursivo, a partir de uma propriedade das proporções. E' isso mesmo que Espinosa diz quando afirma: "O conhecimento claro é o que se adquire não por uma convicção nascida de raciocínios, mas pelo *sentimento e gôzo da própria coisa* e êste é muito mais importante que os outros" (12). E' de grande im-

(9) — B. T., pg. 94. Veremos adiante como Espinosa voltando ao assunto do Bem e do Mal, os inclui, assim como às matemáticas Euclidianas, na categoria das crenças.

(10) — B. T., pg. 102.

(11) — B. T., pg. 102, nota 6.

(12) — B. T., pg. 103. Vejam-se também os seguintes textos que serão comentados mais adiante, pg. 62 em diante: "A crença é uma convicção forte, nascida de razões, pela qual fico persuadido em meu entendimento que a coisa é, fora do meu entendimento, verdadeiramente tal como em meu entendimento estou persuadido que ela é. Uma *convicção forte nascida de razões*, digo, para distingui-la tanto da da opinião (o primeiro e segundo gêneros) que é sempre duvidosa e sujeita a erros, como da ciência (o quarto gênero) que não consiste em uma convicção nascida de razões, mas em uma *união imediata com a própria coisa*. Digo que a coisa é *verdadeiramente e tal fora do meu entendimento*; verdadeiramente, porque neste modo de conhecimento as razões não podem enganar-me, sem o que elas não se distinguiriam da opinião. Tal, porque êste modo de conhecimento pode ensinar-me sômente o que é necessário que a coisa seja, não o que ela é verdadeiramente, sem o que ela não se distinguiria da ciência. *Fora*, porque não nos faz gozar intelectualmente do que existe em nós, mas do que está fora de nós" (Ch Appuhn, ob. cit., tomo I, pg. 110, nota). "Êste modo de conhecimento (a crença) nos faz conhecer o que é necessário que a coisa seja, mas não o que ela é verdadeiramente. E essa é a razão pela qual êle não pode nunca unir-nos à coisa criada. Digo, pois, que nos *ensina sômente o que a coisa deve ser*, não o que ela é, havendo grande diferença entre estas duas coisas, como vimos em nosso exemplo da regra de três; se alguém pode encontrar pela proporção um número que esteja para o terceiro como o segundo para o primeiro êle pode dizer... que os quatro números são proporcionais; e bem que assim seja, êle não deixa de falar como de uma coisa que está fora dele; mas se chega a ter a intuição da proporcionalidade, como mostramos no quarto exemplo, êle diz então que a coisa é verdadeiramente assim, visto que não está mais fora dele, mas nêle mesmo". Ch. Appuhn, ob. cit., tomo I, pgs. 110-111.

portância mostrar que precisamente a diferença entre o segundo e o terceiro modos se encontra na presença ou ausência da coisa, e não na presença ou não do *raciocínio*, porque isso deixará o caminho aberto para aceitarmos como uma parte ou um aspecto do terceiro modo também o raciocínio — contanto que ele parta, não de abstrações ou generalidades, mas das próprias coisas. Se o raciocínio versar sobre coisas dadas, sobre realidades, sobre o concreto, ele pertencerá ao terceiro modo, ainda que seja raciocínio. E' patente a importância disso no estudo do método. Lembremo-nos de novo que toda a Ética, que é uma dedução, é sem dúvida alguma uma aplicação do terceiro modo e não do segundo, que não passará de um auxiliar.

b) Seria necessário, porém, para que este problema ficasse bem esclarecido, explicar por que é que Espinosa diz que a "Razão não nos pode enganar", que a Razão "serve para conceber distintamente as coisas". Já fizemos uma alusão (ver pgs. 17 e 20) a isto quando estudamos a passagem paralela do T. R. E. Entretanto este é um problema cuja solução depende da concepção espinosista das abstrações ou generalidades. Para o filósofo a abstração não é apenas um processo psicológico, uma ação do espírito que considera à parte determinado elemento da realidade, concentrando sobre ele a atenção (13); para Espinosa a abstração tem sempre um sentido metafísico e ontológico. Para ele nada se pode compreender sem compreender o Todo, de que cada coisa é uma parte, um modo. Separar, pois, qualquer coisa do todo é separá-la de todos os elementos que constituem sua determinação e sua explicação racional. Eis a razão pela qual Espinosa insiste em explicar a natureza da abstração, porque dêsse modo podemos superá-la no plano da lógica e da teoria do conhecimento. Mas há uma outra idéia ligada a esta que é de suma importância no sistema, a saber, que há níveis diversos de abstração, de modo que ela, sem perder seu caráter de abstração, de separação de determinados elementos do todo a que tudo pertence, pode estar mais ou menos próxima da realidade total. Se separarmos da realidade total os modos finitos, por exemplo, os modos sensíveis ou os elementos de nossa experiência psicológica particular, as idéias que daí surgem constituirão as abstrações mais distantes da realidade, mais distantes da verdade: estaremos no plano da pura imaginação que não nos dará da realidade nenhum conhecimento. Se, porém, o processo da abstração se realiza de modo a separarmos do todo algo que esteja mais próximo da realidade total, então estes elementos, conquanto ainda abstratos, compreenderão aspectos mais amplos da realidade: tais são as abstrações que se fazem no plano dos modos infinitos (ver pgs. 66, 113, 115), como os que dizem respeito ao movimento e ao repouso (noções comuns, matemática) por exemplo. Estaremos aqui não mais no plano sensível e da imaginação, mas no plano

(13) — A. Lalande. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, sub voce "Abstraction".

da razão. São essas abstrações que nos permitem “conceber claramente as coisas”. Note-se que a ênfase recai sobre a palavra “conceber”: uma coisa é realmente *conceber*, isto é, pensar *como devem* ser as coisas, outra é ver as coisas em tôdas as suas ligações e relações com a realidade (14). Por outro lado elas não podem enganar-nos uma vez que delas façamos o uso *conveniente* (15). Essa expressão, cremos, não pode significar senão que tais abstrações feitas ao nível da razão ou dos modos infinitos não podem deixar de ser adequadas; delas podemos servir-nos com segurança, como fez o matemático com a propriedade das proporções, no exemplo escolhido; somente é necessário não esquecer que ainda aqui nos encontramos no plano das abstrações. Mas, como já dissemos, a explicação completa dêste ponto ficará para o capítulo em que estudamos especialmente as abstrações (ver capítulo I da III Parte dêste trabalho).

(14) — Ver os textos citados na nota 12 dêste capítulo.

(15) — B. T., pg. 102.

Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras
Biblioteca Central

CAPÍTULO II

A origem das paixões. A ética ao nível da razão

Já vimos que no T. R. E. o estudo dos modos de percepção constitui uma introdução à explicação do método. Diferentemente, no B. T. o estudo dos modos de percepção constitui um esquema em que se enquadra toda a matéria da II Parte — que corresponde em linhas gerais aos Livros II a V da Ética. Realmente, o assunto desta II Parte se intitula: “Do Homem e daquilo que lhe pertence”. E’ o estudo das paixões e afetos da alma e do processo da regeneração ou salvação do homem, que consiste na passagem da condição de escravo das paixões para a liberdade, pelo amor de Deus. Ora, diz Espinosa, “podemos como causa próxima de todas as paixões (1) na alma o conhecimento, porque consideramos como inteiramente impossível que alguém que não concebesse, nem conhecesse, segundo os modos acima expostos, pudesse ser levado ao Amor, ao Ódio, ao Desejo, ou a qualquer outro modo de querer” (2).

E’ esse um texto chave.

Por êle se pode ver que para Espinosa todo elemento que modernamente a psicologia costuma pôr no capítulo da *Afetividade* tem a sua origem nalguma espécie de *conhecimento*. Os diversos modos de conhecimento, os três modos de percepção acima estudados, são as *causas próximas* de todos os afetos. Não se pode conceber a alma impelida a nenhum movimento afetivo, a nenhum modo *de querer*, a não ser em consequência do conhecimento de alguma coisa. E’ em consequência dêsse ponto de vista que, de imediato, Espinosa passa ao estudo dos afetos a partir das percepções ou *conhecimentos* que os originam, o que lhe permitirá mostrar a *natureza* de cada espécie de afeto, bem como o processo intelectual pelo qual a alma, superando o sensível pelo racional e o racional pela visão intuitiva do Todo, passará também, natural e infalivelmente, das paixões que escravizam o homem para os afetos superiores que o unem pelo Amor à Natureza inteira, e que o libertam de toda escravidão. Ora, a maneira pela qual, no B. T., Espinosa faz a ligação entre a sua teoria do conhecimento e sua moral, é de grande importância para o estudo que vimos fazendo. Nesta sua aplicação do conhecimento ao seu objetivo principal e essencial encon-

(1) — Ch. Appuhn, em nota à pg. 104 de sua tradução, observa que a palavra holandesa “*Lijdingen*” — paixões — deve corresponder ao termo latino *affectus* do original e não à palavra *passio*.

(2) — B. T., pg 104.

traremos muita luz sôbre o que êle pensa a respeito do próprio conhecimento.

Passemos, pois, a êsse assunto.

O capítulo III trata das paixões que nascem da opinião, não de tôdas elas, mas de algumas que sejam suficientes para demonstrar que tal é realmente a sua origem, única ou em concorrência com um modo superior de conhecimento. Neste caso, contudo, é necessário observar que, guardando o mesmo nome, o afeto muda realmente de natureza, muda de *sentido* do ponto de vista intelectual e moral. O *espanto* (3) é uma paixão que só pode originar-se no primeiro modo de conhecimento, isto é, na opinião. Realmente “tirando de algumas observações particulares uma conclusão geral, o homem é ferido de espanto quando vê qualquer coisa que vá contra essa conclusão (4). Já o amor pode ser causado não só por um conhecimento do primeiro modo, mas também pelas concepções verdadeiras, isto é, um conhecimento do segundo modo, diz Espinosa no texto da página 106. Quanto ao amor que vem do ouvir dizer e da opinião: por exemplo, as crianças são levadas a desejar tais ou tais coisas sômente porque seus pais disseram delas que são boas; no mesmo caso os que dão sua vida por amor da pátria; por outro lado a experiência limitada das coisas faz que amemos aquelas que temos como boas ou úteis, mas sempre sujeitos à mudança, dependente esta apenas do fortuito encontro com outra que julgemos melhor. Não é necessário continuar para percebermos que os afetos podem sempre (5) ser encontrados ao nível da simples opinião e que neste caso êles são o que pròpriamente se chama de paixões, pois que neste plano, quaisquer que sejam, êles denotam sempre escravidão da alma.

Mas é o que se relaciona com o segundo modo do conhecimento, a crença, que é importante para o estudo da abstração em Espinosa. O B. T. o encara a propósito daquilo que o filósofo chama de efeitos da crença que são os seguintes:

Primeiro efeito: “Êste modo de conhecimento faz-nos, sem dúvida, ver o que é *necessário que a coisa seja, mas não o que ela é verdadeiramente*. E é por esta razão que tal modo de conhecimento não pode unir-nos à coisa que é objeto da crença. Digo que êle nos ensina o que é necessário que a coisa seja e não o que ela é, havendo uma grande diferença entre os dois, como vimos em nosso exemplo da regra de três. . .” (6). Êsse texto claríssimo mostra, certamente mais do que o primeiro efeito do segundo modo do conhecimento, a própria natureza dêste: trata-se, ainda uma vez, de um conhecimento claro, mas que tem por ob-

(3) — B. T., pgs. 105-106.

(4) — Espinosa observa em nota que não é necessário que tal conclusão seja formulada formalmente por um raciocínio; basta que seja um modo de pensar da rotina ou do costume.

(5) — Haverá talvez algumas, como o *espanto*, a respeito das quais Espinosa só admita sua existência no plano da opinião?

(6) — B. T., pg. 111.

jeto não a própria coisa, porém uma certa *idéia geral* da coisa. Que se compreenda bem, contudo, o pensamento do filósofo: não se trata da relação entre as idéias e os objetos *exteriores*; para Espinosa tôdas as idéias, quaisquer que sejam os gêneros de conhecimento a que elas pertençam, são sòmente idéias. A distinção que êle faz é a seguinte: de um lado, as idéias gerais, abstratas, como, por exemplo, a propriedade que têm tôdas as proporções de ser, nelas, o produto dos meios igual ao produto dos extremos, propriedade que lhe permite descobrir um termo desconhecido qualquer, mas que apesar disso é algo de que falamos como de *uma coisa fora de nós*. De outro lado, o dado, o concreto, o particular: não as proporções em geral, mas uma dada e particular relação quantitativa. 'E' notável que as *idéias abstratas* em geral são tidas como algo que existe só *no pensamento*; Espinosa, entretanto, fala delas como algo fora de nós, isto é, fora do nosso pensamento; ao passo que da idéia intuitiva êle diz que "*a coisa é assim verdadeiramente*, isto é, a idéia é assim verdadeiramente porque ela não está mais *fora de nós*, mas *em nós*". Como há um sentido em que tôdas as idéias estão em nós, isto não pode significar senão que passando da razão para a intuição, passamos das generalidades para o que é concreto e mais ainda, passamos para um estado de consciência que se caracteriza pela identificação do pensamento com o pensado.

O *segundo efeito* é uma espécie de corolário do primeiro: "a crença verdadeira nos leva a um conhecimento claro, pelo qual nós amamos a Deus, e nos faz perceber intelectualmente não as coisas que existem em nós, mas as que existem fora de nós" (7). E talvez aqui a distinção entre o que existe em nós e fora de nós seja mais fácil de compreender. A razão na sua atividade peculiar que é o discurso, o raciocínio, não pode senão tratar com abstrações, ainda que ao nível da razão elas sejam adequadas; ao passo que, se aprofundarmos nossa mente procurando passar do nível das propriedades gerais para o nível das essências particulares, seremos presas daquele movimento regressivo que, da causa próxima de uma idéia para a causa próxima dessa causa próxima, nos conduzirá até a Causa do Todo, que é causa de si mesmo. Ora, a idéia da mente, a definição do entendimento, é exatamente a idéia de Deus (8). Em suma, a razão nos conduz para fora de nós, isto é, para uma dedução do geral para o particular que, partindo de abstrações, não pode dar-nos a realidade; a intuição, partindo dos *dados* não pode deixar de levar-nos regressivamente àquilo que constitui a essência de nossa mente — a idéia de Deus. Como pode, então, êsse conhecimento — a crença — levar-nos ao amor de Deus, visto que, do ponto de vista intelectual êle nos põe no plano das abstrações que são o contrário de Deus, a substância, a realidade? E' que o conhecimento claro da verdadeira natureza da razão, a saber, uma atividade da mente que

(7) — B. T., pg. 111.

(8) — Ver pg 48 dêste trabalho.

opera a partir de abstrações, na medida em que é conhecimento claro disso, nos pode conduzir à busca daquela realidade única sem a qual as abstrações serão simples abstrações. Esse ponto ficará esclarecido ao tratarmos dos outros dois efeitos, isto é: o conhecimento do Bem e do Mal e da Verdade e do Erro.

O terceiro efeito (9) é que a crença ou a razão “nos proporciona o conhecimento do Bem e do Mal e nos indica tôdas as paixões que se devem destruir”. Eis aí algo de muita importância para compreendermos a natureza da razão no sistema espinosista. Para Espinosa o Bem e o Mal são categorias da Razão, isto é, abstrações, não realidades. Do ponto de vista da intuição, isto é, da visão do concreto e do Todo, tudo é necessário e não há, portanto, em a natureza, nem Bem, nem Mal (10). E Espinosa passa então a explicar a origem da idéia do bem e do mal. “O que queremos do homem deve pertencer ao seu gênero, o qual não é *outra coisa senão um ser de razão*” (11). “O que chamamos bem do homem, é a sua conformidade com a *idéia geral* que temos do homem” (12). Concebemos pois — simples *ser de razão*, a *idéia do homem perfeito* e consideramos bom aquilo que julgamos poder aproximar-nos dessa perfeição e mau o contrário (13). A respeito, porém, de um homem particular, como por exemplo de Adão, nada podemos dizer referente ao bem e ao mal, porque tratando-se de um destino concreto, determinado necessariamente pela ordem infinita das coisas, só podemos conhecer o seu destino pelos acontecimentos e os acontecimentos necessários estão acima da categoria do Bem e do Mal: “...se eu tratasse do bem e do mal, por exemplo, em Adão, confundiria, então um ser real com um ser de razão...” (14). Isso não significa naturalmente que Espinosa desconheça a possibilidade de se julgar dêsse ponto de vista o destino *realizado* de tal ou tal pessoa. Mas tal juízo implica num uso mau da razão, no desconhecimento da verdadeira natureza da razão. Qual então a utilidade das idéias do bem e do mal? E’ que elas nos permitem falar do homem perfeito — ser de razão, sem dúvida, mas ser em relação ao qual podemos fazer uma espécie de classificação das paixões, permitindo indicar aquelas que se devem destruir. O conhecimento da natureza abstrata do homem só por si já é suficiente para têmos como más as paixões como o ódio, a tristeza, o arrependimento que sabemos contrárias àquela perfeição. Nesse sentido é que a idéia do Bem e do Mal pode servir-nos, de modo que na ocorrência de qualquer uma dessas paixões em nossa vida particular possamos saber que elas derivam de uma ignorância das coisas e por

(9) — Conferir Ética III, Prefácio. Ver escólio da prop. XVII, Parte IV, bem como escólio da prop. XVIII, parte IV. Na Ética, parte IV aparece também a política de Espinosa. Escólios I e II da prop. XXXVII.

(10) — B. T., pg. 112. Conf. T. R. E., Ch. Appuhn, pg. 288 (5).

(11) — B. T., loco citado.

(12) — B. T., loco citado, nota.

(13) — B. T., loco citado (n.º 6). Conf. Ética IV; Prefácio, pg. 5-9 da Ed. Appuhn, Tomo II.

(14) — B. T., loco citado, pgs. 112-113 (§§ 7.º e 8.º).

isso mesmo podem levar-nos a livrar-nos delas. E' assim que o conhecimento do segundo modo nos permitirá *peneirar* as paixões que nos vêm do primeiro, isto é, da opinião (15).

O objetivo de todos os capítulos, desde o VI até ao § I do capítulo XIV desta II Parte, é mostrar como se podem julgar as diversas paixões — o ódio, a alegria e a tristeza, a estima e o desprêzo, a esperança e o temor, o remorso e o arrependimento, a zombaria (*raillerie* e *plaisanterie*), a honra, a vergonha, a imprudência, o favor, o reconhecimento, a ingratidão e o pesar — à *luz da razão*, isto é, em relação à *idéia abstrata* do homem perfeito. Melhor diríamos que o objetivo desses capítulos é demonstrar que tais ou tais paixões devem ser admitidas e tais outras recusadas a partir da *idéia do homem perfeito*, isto é, da *idéia* daquilo que ele *deve ser*. Essa demonstração é feita por um processo que consiste em verificar de que espécie de noções nasce determinada paixão e até onde pode ser levada, na escala dos diversos modos do conhecimento. Haverá alguns afetos que sendo encontrados ao nível do conhecimento opinativo, podem, entretanto, suportar a ascensão até à razão e até ao entendimento claro. Outras, porém, têm a sua origem na ignorância do primeiro modo de conhecimento e não suportam o confronto com a razão e, portanto, nem com a intuição.

Espinosa trata em primeiro lugar do *Amor*, não só por causa da importância que ele tem no plano da ética, mas porque é precisamente o amor um afeto que se pode encontrar em todos os planos do conhecimento, numa promoção de valores éticos e intelectuais que constitui o próprio fundamento da filosofia que estudamos; portanto o estudo do amor será também decisivo para a compreensão de todos os outros afetos ou paixões. Notemos que aqui Espinosa estudará o amor somente até o plano da *razão*, isto é, o plano em que se considera o amor segundo as categorias abstratas do bem e do mal do homem perfeito, deixando para mais adiante o que pensa sobre o amor do ponto de vista do mais alto conhecimento (16). O Amor, diz Espinosa, “não é senão o gozo de uma coisa e a união com ela” (17). Onde se vê que o amor pode ser dividido segundo a natureza do seu objeto. Ora, há objetos de três categorias: 1) Os que são perecíveis; 2) Objetos imutáveis e eternos, mas que o são por uma causa que não está nêles mesmos; 3) O objeto eterno, imutável em si mesmo, pela sua própria natureza. O homem não pode deixar de amar por duas razões. Primeiro, porque, conhecendo as coisas, não podemos deixar de pensar nelas para ver o que há nelas de bom e de útil para nós (18). Só poderíamos deixar de amar o que é bom e útil se não o conhecêssemos, se não existíssemos.

(15) — B. T., pg. 111, in fine.

(16) — “O que tivermos ainda a dizer do amor, esforçar-nos-emos para dizê-lo quando tratarmos do último modo do conhecimento”. B. T., pg. 119.

(17) — B. T., pg. 114.

(18) — B. T., pg. 116, n.º 5.

Em segundo lugar “em razão da fraqueza de nossa natureza, não poderíamos existir sem alguma coisa de que gozemos, à qual sejamos *unidos* e pela qual sejamos *fortalecidos* (19). Ora, nosso destino depende exatamente do objeto a que nos unamos pelo amor. Será mau, naturalmente, se nos unirmos aos objetos perecíveis, se amarmos as coisas que nos são conhecidas pelo ouvir dizer e pela experiência vaga, porque não seremos fortalecidos pela nossa união com objetos fracos, perecíveis. E’ inevitável que amemos as coisas perecíveis, se não conhecermos outras; a razão, porém, que nos mostra isso, por isso mesmo mostra que devemos conhecer outras coisas que não sejam perecíveis, a fim de amá-las. Quais serão essas outras coisas? São os “objetos que sendo eternos e imutáveis não o são entretanto por sua própria força” (20). Que serão tais objetos? Espinosa o diz aqui claramente: são os modos que dependem imediatamente de Deus. Trata-se, pois, daqueles modos universais de que falou o B. T. na Parte I, capítulo IX. Veremos, quando tratarmos da relação entre os modos universais, a razão e a abstração (pgs. 113-115) que a compreensão do que são tais modos nos leva infalivelmente para Deus. E’ que, dependendo imediatamente da substância ou de Deus, ninguém pode concebê-los, a não ser a partir dos atributos de que dependem. Por isso Espinosa afirma que as idéias da razão são adequadas e também que podem *conduzir-nos* à realidade (21). “Êsses objetos [quer dizer os modos que dependem imediatamente de Deus] não podem ser conhecidos por nós, a menos que tenhamos ao mesmo tempo um conceito de Deus, no qual, pelo fato de ser Perfeito, deve necessariamente repousar o verdadeiro Amor; ou numa palavra, é-nos impossível, se usamos bem nosso entendimento, abster-nos de amar a Deus...” (22). Como se tais palavras não fôsem ainda suficientemente claras, Espinosa insiste: “só Deus tem a existência; as outras coisas não são seres, mas modos e os modos não podem ser bem conhecidos sem o ser do qual dependem imediatamente; ora, já vimos que quando nosso conhecimento depara algo melhor que aquilo que temos conhecido até determinado momento, é inevitável que nosso amor deixe o objeto inferior para fixar-se no mais alto” (23). Quer dizer: se os modos universais não podem ser compreendidos sem Deus, então eles nos levarão necessariamente ao amor de Deus. Além disso, como o verdadeiro conhecimento das coisas há de ser pelas causas das coisas e como Deus é a causa primeira, o conhecimento de Deus vem antes das outras coisas, dependendo daquele o conhecimento destas. Ora, “como o verdadeiro amor nasce do conhecimento da magni-

(19) — Ibidem.

(20) — B. T., pg. 119.

(21) — Ver o segundo efeito, B. T., pg. 111, § 3. Ver também, em seguida, a pg. 113: “a crença correta só é boa por ser o *caminho* que conduz ao verdadeiro conhecimento”.

(22) — B. T., pg. 118.

(23) — B. T., pg. 118, § 10.

ficência e da bondade do objeto, é necessário que o amor se fixe, mais do que sôbre qualquer outro objeto, no Senhor nosso Deus” (24). Conquanto Espinosa use aqui uma linguagem que é a mesma da religião tradicional — nosso amor deve buscar com mais fôrça o “*Senhor nosso Deus*” — é claro que o seu pensamento é mui diverso. A doutrina do amor de Deus é algo que decorre de sua metafísica e de sua gnoseologia; sua religião se funda no automatismo do progresso intelectual e dos afetos da alma que acompanham êsse progresso. Nada que lembre a aceitação pela fé de uma verdade revelada ou dada gratuitamente por Deus. Em suma, a esta altura do “Breve Tratado” já estamos em posição de compreender as linhas essenciais do seu pensamento sôbre a natureza da Realidade, o modo de conhecê-la e as conseqüências dêsses conhecimentos sôbre a conduta humana: A Realidade é Una, é a substância, causa de si mesma e causa de tôdas as coisas, que não são mais que modos de ser da substância. O conhecimento é a identificação do pensamento com essa realidade total, identificação que é o terceiro modo de conhecimento; porém, mesmo antes de estudarmos os efeitos dêsse terceiro modo já verificamos que o segundo modo — a crença verdadeira, a Razão — quando bem utilizado nos leva infalivelmente a êle. Finalmente o conhecimento, em qualquer grau, se acompanha da união automática da alma com a coisa conhecida, isto é, do amor; e êsse amor será tanto mais alto e fecundo quanto maior fôr a realidade do seu objeto. O segundo grau do conhecimento só por si nos conduz ao amor dos modos infinitos; mas como êstes não se podem conceber sem Deus, conduz-nos também ao próprio Deus.

À luz destas noções fundamentais podemos agora procurar saber “quais as paixões que devem ser admitidas e quais as que devem ser rejeitadas” (25). Não devemos esquecer, contudo, que estamos estudando as paixões ou afetos ao nível da razão tão sômente. Espinosa indaga a propósito de cada um qual o grau de conhecimento de que se originam e também o que se pode concluir a respeito dêles a partir da idéia do homem perfeito — idéia abstrata essa, como já vimos. Os resultados dessa indagação, cremos, não nos é necessário dá-los todos, porque nosso propósito é tão sômente procurar compreender o que é para Espinosa a razão, por meio do estudo de casos da aplicação da razão e de exemplos relativos. Aqui, lembremos, estamos a estudar o terceiro efeito, isto é, o conhecimento do Bem e do Mal. Que é que a Razão tem a dizer sôbre o amor? Já vimos: que o amor deve ter por objeto não as coisas perecíveis, mas as imperecíveis, porque é isso que nos leva à perfeição. Não podemos livrar-nos de um amor inferior a não ser pelo conhecimento de um objeto superior. O amor é, pois, algo que nasce já ao nível da opinião, mas que pode ser *promovido* até ao nível da razão e da intuição.

(24) — B. T., pgs. 118-119 § 11.

(25) — B. T., pg. 119.

Quanto ao ódio: êle nasce também da opinião; êle é uma inclinação — acompanhada de tristeza ou de cólera — para afastar o que nos causou mal. A idéia de que o ódio é bom, porque ajuda a afastar o que é mau não é aceitável para Espinosa, porque é certo que podemos afastar o que é mau sem paixão, isto é, sem ódio. O bom uso da razão, pois, só por si é suficiente para colocar o ódio na classe daquelas paixões que devem de ser evitadas; ninguém deve ser odiado, porque há em cada homem alguma perfeição de que ficaríamos privados pelo ódio; e porque tudo o que existe em a natureza devemos transformá-lo em algo melhor; no caso, devemos procurar mudar os homens de modo que se aproximem o mais possível do homem perfeito (26).

Da alegria e do desejo não é necessário dizer nada porque, nascendo das mesmas causas que produzem o amor, êsses afetos acompanham as vicissitudes do amor (27). Quanto à Tristeza, é fácil de ver que “nasce da *opinião* e do êrro que dela provém”; (28); resultando da perda de algum bem, produz em nós uma espécie de inatividade, contrária àquele impulso que nos leva a melhorar em busca da perfeição humana. E assim prossegue Espinosa na análise das demais paixões à luz da razão, para mostrar o que delas se pode dizer, tomando em consideração o nível das concepções em que se baseiam, bem como comparando seus efeitos com a idéia do homem perfeito, que é o que o homem deve ser. E’ a isso que Espinosa chama o conhecimento do Bem e do Mal, o terceiro efeito do conhecimento pela razão; categorias da *razão*, úteis porque põem nossa vida moral à luz de um *padrão* que é a idéia do homem perfeito; mas ainda *abstratas* porque só pode falar de Bem e de Mal aquêle que não chegou a compreender, pela contemplação do Todo, que não há no universo nem Bem nem Mal. No conhecimento do primeiro grau a idéia de Bem e de Mal surge a propósito do interesse individual; no conhecimento do segundo grau a propósito do Bem e do Mal geral do *homem*; no conhecimento do terceiro grau não há nem bem nem mal; há somente a necessidade universal que está acima dos interesses pessoais ou gerais do homem, pois que é a visão da Realidade que ultrapassa infinitamente o homem (29),

(26) — B. T., cap. VI da II Parte.

(27) — B. T., cap. VII da II Parte.

(28) — B. T., pg. 124, § 2.

(29) — Na *Ética* (prop. XLII do Livro II) Espinosa diz que “o conhecimento do segundo e do terceiro graus, e não o do primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso”. Poderia parecer que êsse texto contraria o que vimos explicando fundados no B. T., isto é, que o verdadeiro e o falso são apenas categorias da razão. Mas a conciliação é fácil: a oposição entre o verdadeiro e o falso surge no plano da razão; mas para compreender que essa oposição não existe é necessário passar ao terceiro gênero.

CAPÍTULO III

Do conhecimento ao nível da Razão. Objeções à filosofia cartesiana

O quarto é último efeito da crença verdadeira é o que diz respeito ao verdadeiro e ao falso (1). Se nosso ponto de vista a respeito da Razão é correto, teremos de constatar que as noções de verdadeiro e de falso são categorias da razão que, como as do Bem e do Mal, só se encontram no plano das abstrações. Já se pode ver, pelo menos, que Espinosa entende que “verdadeiro” e “falso” são idéias relacionadas com a crença verdadeira. No plano da visão do concreto, do real, não há lugar para opormos o falso e o verdadeiro. Nesse plano há a realidade total com a qual o pensamento se identifica e que por isso mesmo exclui a oposição entre o verdadeiro e o falso. Tudo o que existe é verdadeiro (2), mesmo aquilo que chamamos de falso, categoria explicável no plano da abstração, em que pelo fato de separarmos da realidade certos elementos chegamos a atribuir-lhes uma significação que eles não têm. Tais elementos, porém, vistos no todo deixam de ser falsos. A oposição entre o verdadeiro e o falso só pode subsistir em um plano inferior em que, não havendo visão do Todo, mas somente visão parcial das coisas, haverá possibilidade de desajustes e oposições ou contradições que nos levarão à idéia daquilo que condiz com a realidade (verdade) e àquilo que não condiz — falsidade. Tais contradições e oposições não podem subsistir quando contemplamos o Todo-Uno. Assim, pois, como não existe o Bem em oposição ao Mal no plano mais elevado da moral, mas existe só o conhecimento da necessidade universal que é, aliás, o Supremo Bem para Espinosa, assim também não existe, a falar propriamente, a Verdade, acima da falsidade: existe só a Realidade que absorve em si, como verdade, mesmo aquilo que a visão parcial das coisas nos faz considerar como falsidade.

O capítulo XV do B. T., intitulado “Do Verdadeiro e do Falso” é um texto difícil: as duas versões que possuímos do texto primitivo de Espinosa, os documentos A e B, são aqui confusos e difíceis de ajustar, resultando daí dúvidas sobre a sua interpretação. Contudo, abalançamo-nos a algumas afirmações que nos parecem irrecusáveis, apesar das

(1) — B. T., cap. XV da II Parte.

(2) — Conferir *Ética*, Livro II, prop. XXXII.

dificuldades acima mencionadas. Em primeiro lugar, é certo que Espinosa apresenta a oposição entre o verdadeiro e o falso como algo peculiar ao plano da crença verdadeira, isto é, da razão (3).

Isso não pode significar naturalmente que a verdade existe só como uma oposição ao erro: sabemos que no plano do terceiro modo de percepção, na intuição, a mente vê a realidade, *coincide* com ela, é a própria verdade. Por isso mesmo não pode nesse plano haver lugar para o erro. Ao contrário, no plano da razão há lugar para falar da verdade e do erro, há lugar para definir a verdade e definir o erro; no plano da razão verdade e erro *existem* como fatos psicológicos, isto é, há pensamentos nossos que coincidem com o real; há outros que não coincidem. Essa experiência psicológica da verdade e do erro se explica pelo fato de as idéias da razão serem idéias *abstratas*, isto é, separadas do Todo-Uno, *separadas* da idéia do Ser Perfeito que compreende em si todas as coisas, todas as idéias, mesmo aquelas que costumamos chamar de confusas ou errôneas. Vistas em sua ligação com o Ser Perfeito essas idéias não são confusas, não são errôneas. Assim as sensações e as nossas imaginações e também nossas abstrações deixam de ser errôneas e confusas desde o momento em que sabemos o que é uma sensação, sabemos como se formam as idéias da imaginação e no que consiste o processo da abstração, isto é, desde o momento em que sabemos qual a ligação delas com o grande Todo, qual a sua relação com ele. Se, porém, olhamos só para as partes, para as sensações, para os produtos da nossa imaginação — e nesse olhar só para as partes consiste precisamente a abstração — então, como idéias desconexas, flutuarão em nossa consciência, opondo-se umas às outras, porque lhes falta exatamente o fundamento, a explicação essencial que poria entre todas a ordem e a mútua interdependência. Ora, a razão só por si não atinge o Todo-Uno — o Concreto, mas apenas as idéias gerais, que serão abstrações enquanto não as ligamos à idéia da substância, do Ser Perfeito. Por esse motivo no plano da razão é possível a oposição entre a verdade e o erro. E' assim que Espinosa começa o capítulo XV propondo definições da verdade e do erro, e ao mesmo tempo um novo critério da verdade e do erro. "A verdade, diz ele, é uma afirmação ou uma negação relativa a uma coisa e que *concorda com essa mesma coisa*. A Falsidade é uma afirmação ou uma negação relativa a uma coisa e que *não concorda com essa mesma coisa*" (4). Deparamos aqui idéias que parecem contradizer a doutrina de Espinosa em outras partes. Realmente no T. R. E. e na Ética encontramos uma doutrina em relação ao erro, bem como em relação ao critério da verdade, que parece bem diversa daquela que se expressa, ou parece expressar-se, nessas definições. Tanto no T. R. E. como na Ética, Espinosa ensina que a falsidade nada tem de positivo, é somente a ausência da realidade, é um

(3) — B. T., pg. 142, § 1.

(4) — B. T., pg. 142.

puro nada (5); quanto à verdade, ela se impõe por si mesma e por isso dispensa qualquer critério da verdade, inclusive o da concordância da idéia com o objeto de que a idéia é idéia. Este, aliás, era o critério da lógica aristotélica medieval.

Como se explica que ele reapareça aqui nestes termos: “verdade é a afirmação que concorda com a coisa, etc.”? Há quem diga que isso se explica pelo fato de não estar o pensamento espinosista ainda bem amadurecido sobre o ponto no B. T. Assim o dizem Ch. Appuhn (6) e V. Delbos (7). Para aceitar a explicação desses comentadores seria necessário resolver uma dificuldade inicial, a saber: o método espinosista, ou melhor a sua teoria do conhecimento é uma consequência lógica da sua metafísica: ora, em suas linhas gerais é incontestável que a metafísica de Espinosa — aquilo que se refere à unidade da substância, à doutrina dos atributos e dos modos — já se encontra no B. T. e não diverge senão em detalhes sem grande importância daquilo que encontramos na *Ética*; como, pois, supor que já de posse de sua metafísica monista Espinosa ainda guardasse elementos fundamentais de uma gnoseologia radicalmente diversa e mais ainda só ajustável a uma metafísica pluri-substancialista? Tal contradição só poderia ser admitida se não houvesse outra explicação. Parece-nos que o que aqui se dá não é que tenha havido um *amadurecimento* de Espinosa do B. T. para o T. R. E. e para a *Ética*, mas que aqueles comentadores não tomaram em consideração a diferença, aliás tão clara, que Espinosa faz entre a razão e a intuição e que é o assunto de quase toda a II Parte do B. T. Se tomarmos isso em consideração, verificamos que Espinosa apresenta as suas definições de verdade e de falsidade em *relação ao plano da razão*. A prova disso é que, apresentadas essas definições, ele mesmo se encarrega de *mostrar quais as objeções* que delas surgem e para dirimir tais objeções alude claramente a uma concepção da verdade e do erro que supera a da razão e que é exatamente a do terceiro modo de percepção. Realmente, logo após as definições acima mencionadas aparecem as seguintes objeções: a) “Se entre a idéia verdadeira e a idéia falsa só há esta diferença — que uma concorda com a coisa e a outra não — então na medida em que são apenas idéias, verdadeiros modos de pensar, só há entre elas uma distinção de razão e não uma distinção real”; b) “Se isso fôsse assim, poder-se-ia perguntar com fundamento que vantagem tem um com a sua Verdade e que prejuízo tem outro com sua Falsidade”; c) “ou ainda como pode alguém saber que seu conceito ou sua idéia concorda melhor com a coisa que a idéia de um outro”; d) e donde vem que um se engana e outro não?” (8)

(5) — Conf. T. R. E., Ch. Appuhn, ob cit., tomo I, pg. 278, § 72. *Ética*, Livro II, prop. XXXIII.

(6) — Ch. Appuhn, ob cit., tomo I, pgs. 23-24 (notícia).

(7) — V. Delbos: “Le Spinozisme”, (J. Vrin, 1926), pgs. 92-93.

(8) — B. T., pgs. 142-143, § 2. Este é um dos textos controvertidos e difíceis. Contudo, para ajudar-nos a compreendê-lo encontramos o texto paralelo da *Ética*, o escólio da prop. XLIII do Livro II.

A primeira objeção certamente não pode vir dos que vêm na concordância ou não concordância com o objeto exterior o critério da verdade. Para êsses, realmente, essa distinção entre o falso e o verdadeiro *não seria apenas uma distinção de razão*, mas uma distinção real. Então a quem atribui Espinosa essa objeção? Será a sua própria objeção à teoria tradicional do critério da verdade? Não o cremos, visto que é no § seguinte, n.º 3, que encontramos uma resposta de Espinosa que supera não só o ponto de vista proposto nas duas definições — ponto de vista que é o medieval — mas supera também as objeções que êle apresentou no § 2. Essas objeções não são, pois, do próprio Espinosa, mas devem ser de alguma outra escola filosófica em evidência no momento.

Que não são de Espinosa, aliás, fica também patente de um texto da *Ética*, onde (depois de ter explicado na proposição XLIII, na demonstração e no escólio respectivos, a sua própria doutrina da verdade — a saber “que quem tem uma idéia verdadeira sabe ao mesmo tempo que a tem e não pode duvidar da verdade do seu conhecimento”, não sendo, pois, necessário um critério extrínseco da verdade e nem possível “pensar” o êrro) Espinosa diz o seguinte: “por essas razões creio ter respondido às questões seguintes, a saber: se uma idéia verdadeira se distingue de uma idéia falsa, só na medida em que se diz que ela concorda com aquilo de que ela é idéia, uma idéia verdadeira não contém nenhuma realidade ou perfeição mais que uma falsa (pois que elas se distinguem só por uma denominação extrínseca) e conseqüentemente um homem que tem idéias verdadeiras não tem nenhuma vantagem sobre o que as tem somente falsas? Depois, donde vem que os homens têm idéias falsas? Finalmente, como pode alguém saber com certeza que tem idéias que convenham a seus objetos?” (9). Vê-se que essas objeções a que Espinosa responde na *Ética* são as mesmas que se encontram no texto do B. T. citado na nota n.º 8 dêste capítulo. Não são dêle, portanto, tais objeções, aliás levantadas contra uma doutrina que também não é a dêle a não ser parcialmente, isto é, no plano da razão. De quem são então? Parece-nos não haver dúvida que Espinosa tem aqui em mente, para refutá-la, a doutrina de Descartes a respeito da verdade e do êrro. Pela sua doutrina êle a refuta juntamente com a doutrina medieval da concordância da idéia com o objeto, com isto, talvez a mais — que a doutrina medieval, conquanto inaceitável em definitivo, era ainda explicável no plano da *razão*, ao passo que as objeções cartesianas introduziam dificuldades insanáveis, principalmente pelo fato de tomar como *realidades* os seres de razão que são o entendimento e a vontade. Parece-nos não haver dúvida que Espinosa apresenta aqui as objeções que a doutrina cartesiana levantava à doutrina tradicional da verdade e do êrro, pois que cartesianas são as objeções. Contudo

(9) — *Ética*, Parte II, prop. XLIII, escólio, pg. 209, tomo I, Ed. Appuhn.

êle mesmo não aceita o ponto de vista cartesiano e o refuta pela sua própria doutrina da verdade. Em resumo: 1) A doutrina tradicional da verdade e do êrro é possível no plano da razão; 2) Tal doutrina já foi refutada pelo cartesianismo; 3) Espinosa com sua doutrina supera não só o ponto de vista da razão mas também o próprio cartesianismo. Tal é o sentido do capítulo XV e dos que se seguem. Que esta nossa hipótese é razoável parece ficar patente do fato de no capítulo seguinte Espinosa se demorar na prova de que a vontade é um ser de razão e portanto não tem fundamento a teoria da verdade e do êrro que sobre ela se funda, isto é, a teoria de Descartes.

Há pois, aqui, nos dois primeiros parágrafos do capítulo XV uma sorte de intencional confusão, por parte de Espinosa, de várias concepções relativas à verdade e ao êrro e que se podem discriminar do seguinte modo: 1) A apresentação de definições sobre a verdade e o êrro que refletem o ponto de vista aristotélico-medieval, a saber, a concordância da idéia com o objeto. 2) A apresentação de objeções a essa concepção, não de Espinosa, mas feitas do ponto de vista de Descartes. 3) No § 3, Espinosa responde às objeções cartesianas, baseado, contudo, numa concepção da verdade e do êrro que já não é mais a das definições que dera a princípio, mas sim em sua própria concepção, a da idéia verdadeira que se basta a si mesma e não tem necessidade da confirmação pela concordância com o objeto exterior. Diz êle efetivamente: “O que serve aqui em primeiro lugar de resposta é que as coisas claras acima de tôdas *não só se fazem conhecer por si mesmas*, como também tornam conhecida a falsidade de maneira que seria grande loucura perguntar como se toma consciência (da verdade), porque, visto que são claras acima de tôdas, não pode haver outra clareza pela qual possam ser tornadas mais claras” (10). E’ inegável que êsse texto mostra estar Espinosa, já no B. T., de plena posse de sua concepção da verdade e do método, isto é, que a verdade se justifica a si mesma — porque a verdade é a coincidência do pensamento com a realidade — e não por um processo externo ou extrínseco que consiste em *passar do pensamento para o objeto*, mas por um processo de aprofundamento da própria mente, visto que, sendo a mente um dos aspectos da realidade Una e Total, o seu aprofundamento nos leva infalivelmente a idéias ou pensamentos que são a própria expressão da realidade. Enquanto a alma não está no gôzo direto de uma coisa (a idéia), qualquer idéia *deduzida* é um *objeto fora dela*. Eis porque Espinosa acrescenta que a “verdade se faz conhecer a si mesma e também faz conhecida a falsidade, mas que nunca a falsidade é reconhecida e demonstrada por si mesma” (11). O que significa que quem tem a verdade — quem contempla a realidade Una e Total, tem também a idéia clara daquilo que chama-

(10) — B. T., pg. 143.

(11) — B. T., pg. 143.

mos falsidade, que por isso mesmo deixa de ser falsidade, para ser visto como um aspecto da realidade modal (modos finitos). “Aquêle, ao contrário, que está mergulhado na falsidade ou no êrro pode bem *imaginar* que está na verdade” (12). Ora, a falsidade e o êrro provêm, para Espinosa, da ausência de visão da realidade total e, portanto, da vigência de uma visão parcial e abstrata das coisas, que é característica da *Razão*. Àquele que está *na verdade* não pode propor-se o problema do verdadeiro e do falso. Eis porque Espinosa considera que a oposição entre o verdadeiro e o falso — com o consequente critério da verdade que consiste na adequação entre a idéia e a coisa — é um efeito da crença verdadeira. Trata-se ainda de algo que ocorre no plano da abstração e o que existe nela de verdade provém de que a abstração é feita ao nível dos modos infinitos, já muito mais próximos da Realidade total do que os modos finitos, origem das idéias do ouvir dizer e da experiência vaga. Tudo isso é, aliás, confirmado pela conclusão do § em aprêço, que diz: “Pelo que acaba de ser dito se explica também em certa medida aquilo que dizíamos: que Deus é a verdade e a *verdade é Deus mesmo*” (13). Ora, o Deus de Espinosa é, como se sabe, a Realidade total.

* * *

O § 4 do capítulo XV é destinado a responder à objeção c (pg. 71 dêste trabalho) que não ficara ainda esclarecida, como acontece com as objeções a e b. “Qual a causa por que uma pessoa tem de sua verdade uma consciência maior que outra” (14), forma aliás mais clara que a outra mencionada à pg. 71, de formular a objeção: “Como pode alguém saber que seu conceito ou sua idéia concorda melhor com a coisa que a idéia de outro?”. Esta forma é feita do ponto de vista da *abstração*, da separação entre a idéia e a coisa de que a idéia é a idéia. A forma do § 4 é, ao contrário, feita do ponto de vista da concepção espinosista da verdade como idéia da idéia. A “causa, diz êle, é que a idéia que afirma (ou nega) concorda inteiramente (no primeiro) (15), como a natureza da coisa e é consequentemente mais rica na essência (16). Aquêle, pois, que tem consciência da verdade, aquêle em cujo espírito não há lugar para a dúvida e a incerteza, chega a isso não propriamente porque haja uma concordância entre a idéia e o seu objeto (17), mas porque a sua idéia é *mais rica de essência*, isto é, de verdade intrínseca. Para explicar melhor isso, entretanto, Espino-

(12) — Ibidem.

(13) — Ibidem.

(14) — B. T., pg. 143.

(15) — Isto é, no caso daquele que tem mais consciência de sua verdade.

(16) — B. T., pg. 143.

(17) — Essa concordância, como sabemos por outros textos, vem de que a idéia é verdadeira, a idéia é a verdade a respeito de um objeto e concorda com o seu objeto independentemente da verificação.

sa introduz a sua noção do conhecimento como uma *pura paixão* (18). Este texto e mais um ou dois do mesmo teor é que levaram alguns comentadores a pensar que no B. T. Espinosa não havia ainda ultrapassado as concepções sobre o conhecimento que se fundam no critério da concordância entre o objeto e a idéia. Nestas o aspecto passivo ou receptivo da mente é pôsto em evidência pelo fato de ser o conhecimento de origem sensível. Porém devemos lembrar que mesmo as concepções aristotélicas e medievais estavam longe de conceber a mente humana como inteiramente passiva em relação às informações dos sentidos. Como, pois, explicar que Espinosa, filósofo que elimina por completo os sentidos como fonte do conhecimento, pondo-a exclusivamente na atividade da mente, venha a dizer que o “conhecimento é uma *“pura paixão”*”, ficando nisso aparentemente abaixo das concepções medievais que pretendia superar? Tal é o problema que se põe neste texto obscuro, problema cuja solução procuraremos em outro lugar (19). Desde já, porém, é necessário avançar algumas conclusões para compreendermos em que sentido essa aparente concepção do conhecimento como uma pura paixão contribui para resolver a questão de saber por que há pessoas que têm da verdade uma consciência maior que outras.

Quando Espinosa diz que o conhecimento é uma pura paixão ele está evidentemente empregando linguagem figurada. Realmente a idéia de *passividade* só pode condizer com a concepção de uma alma substancial: só desta se pode dizer com propriedade de linguagem que ela recebe em si elementos que vêm de fora. Ora, sabemos que para Espinosa a alma não é uma realidade substancial que possa receber algo: a alma é a idéia do corpo, das coisas, do universo, de Deus. A alma é, pois, unicamente, ato de pensamento. Quando, pois, Espinosa afirma que o “conhecimento é uma pura paixão” (20) e que “nossa alma é *modificada* de tal sorte que *recebe em si* outros modos de pensar que não tinha antes” devemos eliminar de nossa mente, se quisermos bem compreender o filósofo, toda idéia de alma substancial e passiva em relação a algo que não seja ela própria, substituindo-a pela concepção da alma como idéia das coisas (21). Quando, pois, Espinosa diz que “a alma *recebe em si* outros modos de pensar que antes não tinha”, é como se dissesse “a alma é outra ou é alma de outra coisa, pois, que a idéia que ela tem das coisas é outra”. Dada a incomunicabilidade dos atributos que Espinosa já sustenta no B. T. (22) é impossível conceber a alma como influenciada por objetos que não sejam idéias. Se, pois, nalgum sentido se pode dizer que a alma é passiva, será unicamente no sentido

(18) — “...é necessário observar que o conhecer... é uma pura paixão...” B. T., pg. 143.

(19) — Ver pgs 80-82 deste trabalho.

(20) — Conf. Ética, Livro III, prop. I: “Nossa alma é ativa em certas coisas, passiva em outras, a saber, na medida em que idéias adequadas ela é necessariamente ativa em certas coisas; na medida em que ela tem idéias inadequadas ela é necessariamente passiva em certas coisas”.

(21) — Conf. Ética III, prop. II e escólio.

(22) — Conf. B. T., pg. 147, nota.

de afirmar que a alma é as idéias que tem. A consciência maior ou menor da verdade — que não poderia ser explicada senão por um acôrdo maior ou menor com o objeto na lógica medieval, ou por uma concepção da verdade fundada na veracidade divina (Descartes) — no sistema de Espinosa se explica perfeitamente pela sua concepção do que é a alma e do que é o conhecimento; tal consciência vem de que a alma pode ver (ou pode identificar-se com) uma idéia mais ou menos ampla das coisas; consciência confusa, se se limita às idéias sensíveis; consciência mais clara, se sobe até às idéias dos modos infinitos; consciência plena, se se identifica com o Todo-Uno: “Se, pois, alguém recebe em si uma forma ou um modo de pensar em seguida a uma ação exercida sobre êle por um objeto todo inteiro (a idéia do Ser Perfeito) é claro que êle tem da forma e natureza dêste objeto um sentimento inteiramente diverso do sentimento de um outro que não teve tantas causas e que foi movido por uma ação diversa e mais ligeira a afirmar ou negar, pois que êste percebeu o objeto por meio de poucas afecções e de afecções menores (23).

* * *

Em suma, êste capítulo, a despeito de algumas dificuldades do texto põe a concepção do verdadeiro e do falso do mesmo modo — em linhas gerais — que a que encontramos no T. R. E. e na Ética, com ênfase sobre o fato de que a oposição entre verdade e falsidade é própria do plano da Razão ou da crença verdadeira, que é ainda um plano de abstrações. Essa concepção do verdadeiro e do falso será superada no terceiro modo pela identificação da mente com a realidade concreta do *Todo-Uno*. E dêste ponto de vista Espinosa supera não só a sua concepção de Razão (integrando-a, aliás, na sua gnoseologia como *caminho* para a intuição) mas pretende superar igualmente a concepção medieval bem como a concepção cartesiana do conhecimento.

Quanto a esta, ela é, como se sabe, fundada na distinção entre o entendimento e a vontade e na idéia de que o juízo é um ato da vontade (24). Ora, o capítulo seguinte é precisamente destinado a mostrar que a vontade, bem como o entendimento são puras abstrações e que, portanto, não se pode fundar sobre elas nenhuma doutrina verdadeira do conhecimento.

E’ evidente que os dois capítulos que se seguem no B. T., os de número XVI e XVII são destinados por Espinosa a rebater a doutrina cartesiana do juízo, e portanto, do conhecimento, como ato da vontade. Realmente, aludindo ao que apresentara anteriormente sobre o Bem e o Mal, à Verdade e à Falsidade, à salvação da alma do homem perfeito,

(23) — Sigo aqui não o texto de Appuhn, ob cit., tomo I, pg. 144, mas o que foi proposto por Gebhardt. Conf. Appuhn, ob cit., pg. XV.

(24) — IV Meditação. A. T., tomo IX, pg. 45, linhas 1-6.

Espinosa diz: “Será tempo de vir ao estudo de nós mesmos e de ver agora se é por livre vontade ou em virtude de uma necessidade que chegamos a um tal estado de salvação” (25). Como a salvação do homem depende daquilo que êle conhece como bom, porque isso êle tem de amar necessariamente (26), é claro que o problema fundamental que Espinosa aqui propõe é o de saber se o conhecimento é um produto de nossa vontade ou não.

Espinosa começa por uma distinção cuja importância se verificará só mais adiante (27): a distinção entre a vontade e o desejo. A vontade é puramente o poder de afirmar ou negar; ao passo que o desejo é uma *inclinação* que sentimos em relação a um objeto que *foi julgado bom*. Assim, pode haver vontade sem desejo, mas não pode haver desejo sem um ato prévio da vontade (28). Isolado dêsse modo o ato de vontade no sentido de pura afirmação de alguma coisa a respeito de alguma coisa, isto é, de simples juízo, resta ver “se esta afirmação tem lugar por nossa livre vontade ou por necessidade, isto é, se podemos afirmar ou negar alguma coisa de uma coisa sem a isso sermos constrangidos por nenhuma causa exterior” (29). Como se vê, o problema que Espinosa aqui propõe é o de saber se é aceitável a doutrina de que o juízo é um ato de vontade e de liberdade, isto é, se está certa a doutrina cartesiana. Outras alusões a esta doutrina encontraremos mais adiante que tornam irrecusável o fato de que Espinosa realmente procura aqui combater a doutrina de Descartes.

O argumento de Espinosa contra Descartes se funda em sua própria metafísica. As coisas são de duas espécies: 1) aquelas que se explicam por si mesmas, isto é, aquelas cuja essência inclui a existência. São as coisas que no B. T. êle chama de *incriadas*. 2) Aquelas que não se explicam por si mesmas e que portanto necessitam de uma causa exterior quer para existirem, quer para serem definidas. Como, por outro lado, uma causa qualquer deve necessariamente produzir seu efeito, segue-se que as coisas que dependem de outras coisas para existir e para serem definidas não podem de modo algum ser livres. Segue-se que o querer particularmente isto ou aquilo, afirmar ou negar particularmente isto ou aquilo de uma coisa, são operações que devem provir de uma causa exterior, visto que o homem, o espírito do homem, não pertence à primeira das categorias acima mencionadas, isto é, não é a causa de si mesmo, e que vindo de uma causa exterior que age necessariamente, o ato não pode ser livre. Estamos aqui diante de uma daquelas concepções em que se pode ver como a própria teoria do conhecimento de Descartes, considerada em geral como o aspecto do seu pensamento que mais influenciou sobre Espinosa, passou por modificações profundas antes

(25) — B. T., pg. 145.

(26) — B. T., pg. 114.

(27) — Conf. pg. 83 deste trabalho.

(28) — B. T., pg. 145, § 2.

(29) — B. T., pg. 146.

que Espinosa pudesse ajustá-la à sua metafísica. A doutrina cartesiana do juízo como ato da vontade livre só se explica bem dentro de sua filosofia plurisubstancialista. E' porque a alma é substancial e porque se une *substancialmente* com o corpo, que Descartes pode atribuir-lhe uma vontade livre que é aliás também de amplitude e extensão ilimitadas (30). Espinosa não pode aceitar a doutrina cartesiana da substância em consequência de sua visão monista da realidade, que é a intuição fundamental de seu sistema. Descartes, ao contrário, em uma visão pluralista da realidade postula a pluralidade das substâncias, resultando aliás, que no seu sistema a concepção de substância não tem um caráter unívoco. Há a substância divina, substância por excelência, que Descartes define em termos semelhantes aos do próprio Espinosa (31) e há também as substâncias criadas — o pensamento e a extensão. No que diz respeito ao pensamento, êle se individualiza nas *almas* dos homens, também substanciais e podendo unir-se *substancialmente* ao corpo. E' em consequência dessa individualização da substância pensante no homem, numa alma imortal — que tem um destino próprio diverso do destino do corpo e capaz de sobrepujar o tempo — que Descartes pode atribuir-lhe um poder de iniciativa, teoricamente ilimitado e que é a vontade livre. Já, porém, no prefácio desta II Parte do B. T. encontramos Espinosa a propor uma definição de essência que visa sobretudo eliminar a possibilidade de uma definição substancial do homem e da alma: "Se do fato de a natureza humana não poder existir nem ser concebida sem os atributos que, segundo sua própria afirmação, são substância (32) alguns tentam tirar a prova de que o homem é uma substância, é sem outro fundamento senão o de falsas suposições; porque existindo a natureza da matéria ou dos corpos antes que existisse a forma de tal corpo humano, essa natureza não pode ser *própria* do corpo humano". A definição corrente de natureza ou essência — isto é, a que afirma que "pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o que ela não pode existir nem ser concebida" — deve de ser corrigida, porque ela autorizaria a definição do homem como substancial, visto que o homem não pode existir sem alma e sem corpo. Também as coisas particulares não podem existir sem Deus; nem por isso Deus é da natureza ou essência dessas coisas. A verdadeira definição de natureza deve, pois, incluir a possibilidade de conversão da definição usual: "Pertence à natureza (ou essência) da coisa aquilo sem o que ela não pode existir" mas é necessário acrescentar "e aquilo que não pode existir nem ser concebido sem a coisa" (33). As coisas particulares não podem existir sem Deus, mas Deus pode existir e ser concebido sem as coisas: portanto estas não pertencem à natureza de Deus. O homem não pode

(30) — Ver quarta Meditação, A. T., tomo IX, pg. 45, in fine.

(31) — Conf. V. Delbos: "Le Spinozisme", pgs. 29-30.

(32) — Vê-se que a referência não pode deixar de ser a Descartes. Conf. E. Gilson: "Discours de la Méthode", pg. 432, 2.º, in fine.

(33) — B. T., pg. 99, n.º 5.

existir sem corpo e mente; mas os corpos e a mente podem existir sem o homem. Portanto, corpo e mente ou alma não constituem a natureza ou a essência do homem (34). Na verdade para Espinosa a doutrina cartesiana das substâncias criadas — a extensão e o pensamento — não passa de pura abstração. Resulta de um processo que consiste em hipostatizar ou substancializar elementos da experiência psicológica tomados *separadamente* das causas que, explicando sua existência e sua verdadeira essência, as integrariam no *Todo-Uno*. Para Espinosa a concepção cartesiana e cristã da alma é produto desse processo de abstração que converte em realidade os “seres de razão”. Tudo isso fica ainda mais claro com as considerações que o filósofo faz a respeito da vontade e do entendimento nos capítulos XV e XVI da II Parte. Já lembramos que a teoria cartesiana do juízo, do conhecimento, do êrro, se fundava na distinção entre o entendimento e a vontade que o filósofo de La Flèche chegava praticamente a hipostatizar em faculdades — tão distintas uma da outra que uma era finita, outra infinita; e que a verdade ou o êrro podiam resultar do acôrdo ou desacôrdo entre o entendimento e a vontade. Para Espinosa, vontade e entendimento, no sentido cartesiano são puras abstrações (35).

Esta doutrina (isto é, a de Espinosa), “poderá não satisfazer alguns, habituados a ocupar seu entendimento mais com *seres de razão* que com as coisas particulares que existem realmente na natureza, considerando-os, após, não mais como seres de razão, mas como seres reais. Porque o homem tendo ora esta vontade, ora aquela, faz dela um *modo geral* que chama *vontade*, como da idéia deste e daquele homem êle faz a idéia do *homem* e, não distinguindo suficientemente os seres reais dos seres de razão, acontece que êle considera os seres de razão como coisas que existem verdadeiramente na natureza... Porque, se pergunta a alguém: por que o homem quer isto ou aquilo? A resposta será: porque êle tem uma vontade. Como, porém, a vontade não é senão uma idéia (geral) de tal ou tal volição, e, por conseguinte, unicamente um modo de pensar, um ser de razão e não um ser real, nada pode ser causado por ela porque do nada, nada provém”. E porque “mostramos que a vontade não é uma coisa que existe na natureza, mas somente uma ficção, sou de parecer que não há necessidade de indagar se ela é livre ou não” (36). O texto é claríssimo e fala por si. Não é necessário acrescentar nada senão para notar que o propósito de Espinosa não é propriamente e de explicar a origem dessa ficção que é a vontade e a liberdade, mas o de mostrar a inanidade da doutrina cartesiana do juízo como ato de vontade. Realmente Espinosa ajunta que não é só a vontade *em geral* que é uma ficção, mas que também não existe o *ato parti-*

(34) — Conf. Ética II, definição II; Idem, prop. X e corolário.

(35) — Conf. Ética II, prop. XLIX, corolário e escólio, o qual quase todo é destinado a combater o cartesianismo neste ponto.

(36) — B. T., pgs. 147-149. Conf. Ética II, prop. XLVIII, escólio.

cular de vontade que consiste segundo alguns em afirmar ou negar livremente isto ou aquilo (37). A alusão à doutrina cartesiana é, ainda uma vez, evidente. E para combatê-la Espinosa opõe-lhe o seu próprio ponto de vista a respeito do conhecimento e do juízo, ou da afirmação ou negação das coisas: "Porque dissemos que o conhecer é uma pura paixão, isto é, uma percepção na alma da essência e da existência das coisas; de sorte que não somos nós que afirmamos ou negamos jamais alguma coisa de alguma coisa, mas é ela mesma que em nós afirma ou nega alguma coisa de si mesma" (38).

Estamos aqui no próprio âmago da metafísica e da gnoseologia de Espinosa. Este texto notável nos põe diante de algumas idéias importantes do filósofo.

Em primeiro lugar, dado o caráter da concepção espinosista da alma e da vontade, não há lugar para o problema de saber se no conhecimento a alma é ativa, como quer Descartes, ou se é passiva e ativa como queria a gnoseologia medieval (39). A respeito do que não existe substancialmente não se pode pôr tal problema. Por isso é de estranhar que Ch. Appuhn (40) tenha julgado que existe no B. T. uma teoria da passividade do entendimento, que difere do espinosismo definitivo, e que também V. Delbos (41) tenha julgado que estes textos revelam que Espinosa não tinha ainda no B. T. chegado à sua concepção definitiva de que a verdade é um caráter intrínseco da própria idéia, nem a dar a essa concepção uma decisiva preponderância sobre as definições tradicionais em que a verdade é um *acôrdo da idéia com o objeto*.

Espinosa diz aqui, como no texto das páginas 143-144, que o conhecimento é *uma pura paixão*. Mas devemos notar desde logo que Espinosa está falando em oposição a Descartes. O que tem em mente é que o conhecimento, ou melhor, o juízo, ao contrário do que pensa Descartes, longe de ser o ato de uma vontade que não existe, de uma alma que também não existe substancialmente, não podendo, por conseguinte

(37) — Vê-se pela nota de Appuhn, ob cit., pg. 149, do tomo I, que os textos são aqui, como em tantos outros lugares do B. T., um tanto duvidosos. Qualquer que seja, porém, a leitura escolhida, o sentido é praticamente o mesmo.

(38) — B. T., pg. 149.

(39) — Na Ética III, prop. I Espinosa apresenta sua concepção peculiar de atividade e passividade da alma. Conf. nota 22 deste capítulo.

(40) — Ch. Appuhn, ob cit., tomo I, pgs. 23-24, noticia: "Le monisme encore incomplet du *Court Traité*, les traces de finalisme qui s'y trouvent, les qualifications de sage et bon appliquées à Dieu, l'emploi d'expressions comme *Fils de Dieu*, *Régénération*, *Prédestination*, la *theorie de la passivité de l'entendement humain*... autant de points sur lesquels le spinozisme sous sa première forme diffère du spinozisme définitif..."

(41) — V. Delbos, "Le Spinozisme", pgs. 91-92: "Dans le *Court Traité*, la connaissance est décrite comme une action de la chose connue sur l'esprit connaissant... En conformité avec cette façon d'entendre la connaissance, en conformité aussi avec les définitions traditionnelles, Spinoza comprend alors la vérité comme l'accord de la pensée et de la chose. Cependant il se pose la question de savoir comment quelqu'un peut être averti que sa pensée s'accorde avec la chose ou non, et il répond avec Descartes que c'est l'évidence qui certifie la pensée de chacun... C'est le propre de la vérité de se révéler d'elle même comme telle, en excluant tout doute sur elle. Spinoza juxtapose dans le *Court Traité* à la conception qui définit la vérité par cette propriété extrinsèque qu'est l'accord de l'idée avec l'objet une conception qui définit la vérité par cette propriété intrinsèque qui est la clarté même de l'idée, et il n'assure pas encore à la seconde une prépondérance décisive sur la première".

ser a fonte ou a origem de coisa alguma, o conhecimento, dizia-se, é uma pura paixão, mas não no sentido de ser algo que a alma recebe, porque a alma não existindo substancialmente nada pode *receber* nesse sentido. Em que sentido será então uma *pura paixão*? Parece-nos que Espinosa o explica suficientemente no texto citado, contanto que não nos esqueçamos de que tôdas as vêzes que o filósofo se refere à alma êle exclui a idéia tradicional da alma substância, tendo em mente sua própria concepção da alma como a *idéia*, o ato de pensar uma coisa, seja o de pensar o próprio Deus (42). Assim, quando êle diz que o conhecer é uma pura paixão, longe de estar expressando a idéia tradicional do conhecimento, está-se referindo a essa doutrina nitidamente espinosista da alma como *idéia* de alguma coisa (43). Realmente Espinosa explica sua idéia de modo que fica claro o sentido em que êle afirma que o “conhecer é uma pura paixão”. O conhecer é, primeiramente “uma percepção na alma da essência e da existência das coisas” (44). Como a alma não é uma substância (anímica), a expressão “uma percepção na alma” só pode significar um estado de consciência, uma idéia sem que de qualquer modo se suponha a existência de um suporte imaterial da idéia ou do ato de consciência. E’ isso, precisamente que o filósofo quer dizer quando ajunta: “De maneira que *não somos nós* que afirmamos ou negamos algo de alguma coisa...”. “*Não somos nós*” significa: não é nossa alma substancial. “E” a própria coisa que em nós afirma ou nega alguma coisa de si mesma”. Esta frase não pode ser compreendida senão dentro da concepção espinosista da alma como idéia de alguma coisa. Não há pensamento sem objeto. O pensamento é sempre pensamento de alguma coisa e para Espinosa a alma não é senão o pensamento ou a idéia do corpo e das coisas que afetam o corpo, sem nenhuma referência, repetimos, à idéia tradicional de uma alma substância, suporte das idéias. E’, pois, nesse sentido que Espinosa pode dizer que não somos nós que afirmamos ou negamos, mas é a própria coisa, a própria idéia que é em nós uma afirmação ou uma negação e é nesse sentido, em oposição à doutrina cartesiana do juízo como resultado de uma atividade de nossa vontade, que êle diz que o conhecimento é uma *pura paixão* (45).

Aliás essa doutrina do conhecimento como pura paixão não pode ser entendida sem tomarmos em consideração os textos em que Espi-

(42) — Parece-nos incontestável que esta doutrina da alma, que é a da Ética (Conf. Parte IV, prop. 37, demonstr.; prop. 36, escólio; Parte V, prop. 36, escólio; Livro II, prop. 11 a 13) é pelo menos claramente pressuposta no B. T. como se pode ver na leitura dos §§ 13 e 14 do cap. XIX da II Parte. (Ed. Appuhn), bem como da leitura da nota 4 da pg. 171 da mesma ed.

(43) — Conf. Ética III, Def. II sobre a concepção espinosista da atividade e passividade da alma bem como a prop. I da mesma parte.

(44) — Ver nota 38, deste capítulo.

(45) — Releva notar que no holandês, segundo observa Appuhn, ob cit., tomo I, pg. 104, nota, existe uma palavra — *Lijdingen* — que corresponde ao latim — *affectus*. Ora, este termo latino pode incluir ou significar não somente as paixões propriamente ditas, como também os afetos que provêm de objetos ou idéias alcançadas nas formas superiores da percepção como os desejos razoáveis e o próprio amor de Deus. Seria necessário verificar — o que não podemos fazer — se o termo holandês do texto que estudamos é o acima referido, o que nos parece muito provável.

nosa afirma ser o conhecimento a *causa* de tôdas as paixões (46) — o que à primeira vista poderá parecer contraditório: o conhecimento é pura paixão; é ao mesmo tempo a causa próxima de todos os afetos e paixões. Na verdade, não há contradição uma vez que nos lembremos que para Espinosa, se o conhecimento é o objeto em nós, e a idéia em nós (sem a alma substancial), por outro lado, a idéia em nós produz necessariamente um afeto, um desejo, um ódio ou um amor. “Entre a idéia e seu objeto deve necessariamente haver uma união, porque nenhum dos dois pode existir sem o outro; porque não há nenhuma coisa cuja idéia não esteja na coisa pensante e nenhuma idéia pode existir sem que a coisa também exista” (47).

Em suma, Espinosa neste capítulo apresenta sua idéia do conhecimento e, em particular, sua concepção do verdadeiro e do falso (que, como já vimos, é uma oposição peculiar ao plano da Razão ou crença verdadeira) em oposição à concepção cartesiana do juízo como ato da vontade. Para corroborar seu ponto de vista ele responde desde logo a algumas objeções possíveis. a) A primeira objeção consiste em lembrar que podemos afirmar ou negar coisa diferente daquela que temos em nossa consciência — o que, exatamente, poderia ser alegado em favor da concepção cartesiana do juízo como ato de vontade independente do conhecimento (48). A isso Espinosa responde que tal objeção vem da incapacidade para distinguir entre a idéia e sua expressão verbal: “E’ verdade que (quando existem razões que a isso nos impelem) podemos dar a outros pelas palavras ou por outros meios uma noção da coisa, diferente daquela de que temos consciência, mas nem por palavras, nem por outros meios faremos que possamos sentir a respeito das coisas, coisa diferente daquela que sentimos...” (49); b) Outros poderiam objetar: “Se não somos nós que afirmamos ou negamos, mas só a coisa nega ou afirma algo de si mesma, então nada pode ser afirmado ou negado que não seja de acôrdo com a coisa e portanto não pode haver falsidade...” (50). Por outras palavras, rejeitada a concepção cartesiana, fica sem explicação a existência do erro. A isso Espinosa opõe sua própria concepção da verdade e do erro. Para ele, o erro realmente não existe; tôdas as idéias das coisas representam um aspecto da realidade. “A falsidade consiste em que, quando percebemos alguma coisa *que vem do objeto* (bem que não tenhamos perce-

(46) — B. T., pg. 104: “De tal sorte que pomos como causa próxima de tôdas as paixões (afetos) na alma o conhecimento, porque consideramos inteiramente impossível que alguém que não conhecesse nem concebessê, segundo os modos acima mencionados, pudesse ser levado ao Amor, ao Desejo ou a qualquer outro modo de querer”.

(47) — B. T., pg. 170, nota 10. Observe-se, contudo que há dúvidas sobre se esta nota é contemporânea do B. T.

(48) — Realmente Descartes sustenta que a vontade é tanto mais livre quanto mais claramente vê e afirma uma idéia verdadeira; mas para salvaguardar a liberdade ou autonomia da vontade chega a admitir que ela pode sobrepor-se mesmo à verdade clara e distinta, quando é levada a isso para provar a si mesmo sua existência. A *Mersenne*, 27 mai, 1641, A. T. III, pg. 379, linhas 17, 25.
Conf. Martial Gueroult “Descartes, selon l’ordre des raisons”, I, 327.

(49) — B. T., pgs. 149, 150.

(40) — B. T., pg. 150.

cebido senão uma pequena parte dêle) *imaginamos* que o objeto na sua totalidade afirma ou nega dêle tudo o que percebemos” (51); c) Finalmente, uma outra objeção da qual Espinosa se ocupa mais longamente, não porque seja mais difícil de responder, mas talvez porque impressiona mais os espíritos desprevenidos. E’ o fato de que temos a experiência psicológica do querer e do não querer: “Poderiam, enfim, objetar-nos ainda que há muitas coisas que queremos e não queremos, como por exemplo, afirmar algo de alguma coisa, dizer ou não dizer a verdade...” (52). Aqui Espinosa introduz a distinção já antes mencionada entre a vontade e o desejo (veja-se à pg. 77 dêste trabalho). Até para aquêles que admitem a vontade, esta é apenas a afirmação ou negação de alguma coisa a respeito de alguma coisa; o desejo é uma tendência ou uma inclinação em relação a um objeto, em consequência do juízo que dêle já fizemos sôbre o bem ou o mal que nêle se vê. Assim a vontade pode existir (para quem a admite) sem o desejo, mas êste não pode existir sem a vontade. Por outras palavras, o desejo será algo determinado pelo juízo que antes fizemos das coisas. E a experiência da deliberação ou da dúvida, é, pois, tão determinada pela vontade, como esta o é pela coisa. “Depois de ter dito que o desejo depende da idéia das coisas, e que para ter uma idéia uma causa exterior é necessária, não há senão mostrar que o desejo não é livre” (53). E Espinosa põe-se então a examinar o mecanismo do desejo ou inclinação para as coisas, que para êle é determinado e necessário. Uma criança deseja necessariamente algo agradável de que tem uma primeira experiência. Não poderá, porém, deixar de desejá-la? Não haveria exatamente aquilo que Descartes admite, isto é, a liberdade de expulsar sem razão um apetite por um ato exclusivo da vontade? (54). Espinosa o nega. Nada pode destruir um desejo senão o desejo de algo melhor, porque “nada existe que procure sua própria destruição” (55). E’ que o desejo em si é também uma abstração. Não existe o desejo como não existe a vontade. “Dizer que o desejo é livre seria o mesmo que dizer que tal ou tal desejo é causa de si mesmo, isto é, que antes de existir produziu sua própria existência, o que é o próprio absurdo e não pode ser” (56).

Em suma, a experiência psicológica da deliberação não se relaciona com a vontade, e sim com o desejo. Mas também o desejo nada tem que ver com a liberdade. Está destruído o último reduto da teoria cartesiana do juízo como ato livre da vontade. O cerne de tôda esta argumentação consiste em mostrar que essa teoria cartesiana toma como realidades, como coisas da natureza, puras abstrações, puros seres de razão — a alma substancial, o entendimento, a vontade.

(51) — B. T., pg. 150. Ver pgs. 30-34 dêste trabalho.

(52) — B. T., pg. 150.

(53) — B. T., pg. 153.

(54) — Conf. nota 50 dêste capítulo.

(55) — B. T., pg. 154.

(56) — Ibidem.

**Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras
Biblioteca Central**

CAPÍTULO IV

Ainda as abstrações do cartesianismo

Em sua luta contra as abstrações, Espinosa tem em mente mais as que o cartesianismo (1) apresenta como realidades substanciais que aquelas que se encontram na filosofia medieval. Descartes já combatera pelo mesmo motivo a filosofia medieval. Ele condena o silogismo por incapaz de produzir qualquer progresso no conhecimento e substitui o método antigo por um processo intelectual que consiste em passar de uma idéia clara e distinta para outra, em virtude de uma relação entre ambas, que também é uma idéia clara e distinta. Sua lógica se funda na intuição das naturezas simples, e não nos conceitos gerais (2). Pondo as idéias de tipo matemático em lugar dos conceitos gerais fundados na sensação e na imaginação Descartes, como Espinosa, procura substituir por uma lógica do real, do concreto, a lógica antiga feita de idéias abstratas. No entender de Espinosa, porém, Descartes não chega a livrar-se por completo das abstrações. Conseguiu descobri-las, caracterizá-las e destruí-las no plano das idéias sensíveis, isto é, no plano que corresponde às percepções do primeiro gênero para ele, Espinosa. Não foi, porém, capaz de impedir o seu aparecimento no plano da razão. O insucesso de Descartes neste terreno, aos olhos de Espinosa, se apresenta em resumo da seguinte forma: 1) Não tendo conseguido alcançar o ponto de vista monista da unicidade da substância, foi obrigado a atribuir caráter substancial aos “modos” da substância, o que constitui precisamente o processo da abstração. 2) Em consequência disso surge a idéia de uma alma substancial e mesmo até certo ponto de um entendimento e de uma vontade substanciais (3). 3) A concepção do juízo como um ato livre da vontade. 4) Não acaba, porém, aí o processo abstracionista que infirma para Espinosa toda a concepção de Descartes: Deus mesmo tem de ser concebido como *separado*, como *transcendente*, como a substância *por excelência*. Assim

(1) — Ver o prefácio da V Parte da Ética, pg. 171, da Edição de Ch. Appuhn.

(2) — Ver E. Gilson. Discours de la Méthode, pg. 185, nota à pg. 17, l. 18-19: “Ce n'est donc ni d'extension ni de compréhension des concepts qu'il s'agira désormais... mais d'une analyse portant sur des idées du type mathématique, et cette méthode sera féconde, parce qu'au lieu de porter sur la forme des raisonnements, qui est une abstraction vide, elle portera sur le contenu des idées et sur leurs rapports, donc sur cela même qu'il s'agit de découvrir”.

(3) — Conferir pg. 87 deste trabalho, nota 4.

Descartes é levado a uma concepção de Deus que para Espinosa se encontra no plano da pura imaginação. 5) Em consequência disso, a própria doutrina da verdade se encontrará profundamente afetada: Descartes teria necessidade de eliminar as hipóteses do Deus enganador e do Gênio Malévolo. A verdade terá assim um critério extrínseco: é verdade porque vem de Deus, é uma criação da vontade divina. 6) O único ponto da gnoseologia cartesiana que podia realmente ser aceito por Espinosa seria o “cogito” que, pensado, era também pensamento do próprio Deus. Para Espinosa, porém, Descartes perdeu desde logo o que ganhara com o “cogito” e isso em razão do processo abstracionista que usa e que faz da alma uma substância independente até certo ponto da substância divina. 7) Finalmente, a concepção da extensão e do entendimento como substâncias obrigou Descartes a arquitetar a doutrina da criação contínua que, segundo Espinosa, contradiz as próprias concepções cartesianas da liberdade e da vontade, bem como a referência concepção da extensão e do entendimento como substâncias.

Analisemos mais detidamente alguns destes pontos que, marcando as diferenças entre Descartes e Espinosa, podem levar-nos a compreender melhor a filosofia de cada um deles.

Para Espinosa a visão pluralista da Realidade conduz inevitavelmente à abstração. Do momento em que a mente esquece a unidade essencial das coisas e a causalidade radical, necessária, da substância única e única razão da essência e da existência dos seres, ela é levada a erigir em realidades substanciais coisas que não existem por si mesmas, e que não se explicam por si mesmas; esta promoção dos modos de existência ao plano da substância significa que estamos *separando* do Todo-Uno aquilo que só existe e é explicado pelo Todo-Uno. Descartes, segundo Espinosa, não conseguiu sobrepor-se a essa dificuldade. Em consequência de sua formação cristã, que o leva a integrar no seu pensamento as concepções, fundamentais para o cristianismo, da substancialidade e imortalidade da alma; ou por incapacidade de conceber uma doutrina coerente e unívoca da substância, o fato é que Descartes multiplicou as substâncias, usando o único processo pelo qual é possível multiplicá-las, a saber, abstraindo da Realidade, — isto é, da substância única — alguns de seus elementos e atribuindo-lhes caracteres substanciais.

A alma substancial de Descartes é consequência disso. E não só a alma, também o entendimento a vontade — que Descartes não pretende considerar como entidades substanciais — Espinosa entende que Descartes de fato lhes atribui, apesar disso, uma espécie de substancialidade; na verdade êle as apresenta como diferentes em *natureza*, porque a vontade é formalmente infinita, ao passo que o entendimento é limitado; e diferentes também quanto à sua *função*, porque o entendimento apenas vê, percebe idéias, ao passo que à vontade cabe o juízo,

a afirmação de conveniência ou não conveniência entre duas idéias (4). O processo, pois, que substancializa a alma tende também a substancializar a vontade e o entendimento.

E' a distinção entre vontade e entendimento que constitui o fundamento da doutrina cartesiana do juízo como ato da vontade, isto é, o juízo como um ato da liberdade. A doutrina da vontade livre é dependente da doutrina da substancialidade da alma; sem esta não se poderia atribuir-lhe uma capacidade de escolha, de iniciativa, ainda que limitada. Também o entendimento é para Descartes uma função da alma, centro substancial de percepção das coisas, das idéias, mesmo daquelas que são inatas, que vêm de Deus, ao passo que para Espinosa o entendimento é apenas um "modo" do atributo divino do pensamento. Do ponto de vista de Descartes, o conhecimento é um ato do espírito humano, ato original e livre na medida em que este espírito aceita ou nega a adesão a determinada relação entre idéias; existem os *dados*, as idéias que constituem os elementos sobre os quais se exerce a liberdade própria de cada ser humano. Do ponto de vista espinosista, não existindo alma substancial, nem entendimento, nem vontade, o conhecimento não é um ato do espírito humano, mas antes um *fato*, um *acontecimento* entre muitos que necessariamente decorrem da natureza do ser, ou, para usar os termos de Espinosa, uma forma necessariamente determinada do atributo pensamento: é um *modo* do pensamento. E' claro que a divergência entre Descartes e Espinosa sobre essa matéria acarreta também a divergência em relação à natureza da consciência. Para Descartes, a consciência é um modo de ser característico da alma substancial, ao passo que para Espinosa a consciência não é algo ligado necessariamente a uma substância pensante. Para Descartes o aprofundamento da consciência conduz à consciência da alma substancial. O processo de aprofundamento da consciência em Descartes começa com a dúvida metódica e a dúvida metódica conduz ao *cogito: penso, logo existo*. E' certo que no primeiro momento do *cogito* este não está ainda ligado à idéia da alma substancial, porque Descartes diz que pode dar-se o caso de ele deixar de existir desde o momento que deixa de pensar. (II Meditação A. T., tomo IX, pg. 21, linha 20). Mas chegando ao *cogito*, Descartes passa a examinar o seu conteúdo e nisso consiste o aspecto mais importante do aprofundamento ou estudo da consciência em Descartes. Ele descobre na consciên-

(4) — Conferir B. T., pg. 146, nota 2:

"Há quem diga: a causa eficiente de um querer particular não é uma idéia, mas a própria vontade no homem, e o entendimento é uma causa sem a qual a vontade nada pode; e assim a vontade, tomada sem determinação, como também o entendimento não são seres de razão, mas seres reais. No que me concerne quando as considero atentamente, elas parecem-me ser noções gerais e não posso atribuir-lhes nenhuma realidade. Suponhamos que seja como eles dizem; é necessário concordar então em que a volição é um modo da vontade e que as idéias são modos do entendimento, donde se segue necessariamente, visto que a substância, e não o modo, é modificada, que o atentamente, elas parecem-me ser noções gerais e não posso atribuir-lhes nenhuma então que a alma governa estas duas substâncias, é que há uma terceira substância e tudo isso torna as coisas tão confusas que é impossível fazer delas idéias claras e distintas".

cia muitas idéias e verifica que como idéias, como simples estados de consciência, do ponto de vista *formal*, tôdas elas têm o mesmo valor, quer se trate daquelas que parecem vir do mundo exterior — como as sensações — quer daquelas que são feitas pela própria mente — como a idéia de uma quimera; quer uma idéia como a de substância, ou a idéia de Deus. Dêsse ponto de vista, repetimos, tôdas se equivalem, porque são simples idéias a respeito das quais não se cogita ainda de saber se correspondem ou não a alguma realidade fora delas. Mas tais idéias podem ser encaradas do ponto de vista do seu valor objetivo, do seu conteúdo representativo; e dêsse ponto de vista as idéias de substâncias ou de Deus têm muito mais realidade que as idéias das qualidades das coisas, por exemplo. E' preciso explicar essa diferença entre as idéias, a causa dessa diferença, o que êle faz invocando o princípio "manifesto pela luz natural, de que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no efeito". (III Meditação A. T., tomo IX, pg. 32, linhas 10-14). E aqui então é que surge o argumento da primeira prova da existência de Deus, porque é possível explicar pela força da própria mente as idéias de pouco conteúdo representativo, como as das sensações ou das qualidades, ou mesmo uma idéia como a da substância corpórea (cuja existência aliás, ainda não está demonstrada a esta altura da exposição do sistema) porque, sendo a própria alma uma substância, ainda que de outra natureza, ela pode conceber "eminentemente", a idéia de substância corporal; não poderá, porém, conceber só por si a idéia do Ser Perfeito, porque não há na alma nada que seja uma causa capaz de explicar formalmente ou eminentemente a existência da idéia de Deus em mim. Não são contudo as provas da existência de Deus em Descartes que temos em mira lembrar aqui, porém o fato de que no desenvolvimento dessa prova, na II e III Meditação, Descartes passa da concepção do "cogito" como simples pensamento para a concepção da *idéia* da substância ligada ao pensamento. Realmente, se na II Meditação Descartes diz que poderia dar-se o caso de, cessando de pensar, êle deixar também de existir (A. T., tomo IX, pg. 21, linha 20), é certo igualmente que logo adiante, nesta mesma meditação, Descartes se exprime *como* se já estivesse provada a *existência substancial* do ser pensante: "N'a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis et que j'existe quand même je dormirais toujours et que celui qui m'a donné l'être se servirait de toute son industrie pour m'abuser?" (A. T., tomo IX, pg. 22, linhas 34-37). Não se trata ainda, é verdade, da *prova* da alma substancial, mas da explicação da *idéia* da substância anímica e de substância corpórea; vê-se isso bem na II Meditação, onde Descartes diz: "Quant aux idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques unes qu'il me semble avoir pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même, comme celle que j'ai de la substance, de la durée, du nombre et d'autres choses semblables. Car lorsque je pense que la pierre est une substance ou bien une chose que de soi est capable d'exis-

ter, et que *je suis moi-même une substance...* (III Meditação, A. T., tomo IX, pg. 35, linhas 15-20). Porém é certo que essa prova se fará tão naturalmente que nem será necessária acentuá-la, do momento em que se fizer a prova do Ser Perfeito. Na verdade, esta prova é menos uma prova do que a intuição de que não podemos conceber-nos a nós mesmos como pensamento dubitativo e finito sem primeiro conceber a idéia do Ser Perfeito “car encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que *je suis une substance*, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance que fût véritablement infinie”. (5). “J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est à dire, de Dieu que de moi-même”. De tal modo que, o “cogito” poderia enunciar-se assim: “cogito, ergo Deus est” (6). Aqui, certamente, segundo Espinosa, Descartes andou o mais perto possível da verdade, mas é aqui também, de seu ponto de vista, que se encontra a grande falha do pensamento cartesiano. O “cogito” cartesiano é realmente a concepção de Descartes de que mais se aproxima o pensamento espinosista. Há um certo paralelismo a que aliás já fizemos alusão (pgs. 11 e 12 dêste trabalho) entre o cartesianismo e o espinosismo no processo da busca da verdade a que estão ambos adstritos em virtude da renegação feita por ambos dos dados sensíveis como fonte do conhecimento. Esse paralelismo consiste:

a) Em que tanto um como outro são obrigados a partir do exame do conteúdo da consciência que em Descartes consta da dúvida metódica e do exame do conteúdo do “cogito” (III Meditação); e em Espinosa da análise dos diversos modos de percepção; não insistimos nesse aspecto que já foi estudado.

b) Tanto em Descartes como em Espinosa o processo do aprofundamento da consciência conduz a Deus, à realidade última. No que respeita a Descartes daí surgiu mesmo uma das mais sérias críticas ao seu sistema — a objeção do círculo vicioso, atribuído por Arnaud ao processo lógico da prova da existência de Deus, círculo que consistiria no seguinte: sobre a evidência do cogito estabeleço a prova da existência de Deus; Deus garante a evidência do “cogito” contra a dúvida, em virtude de sua veracidade, e assim se prova a veracidade pela evidência (ainda sujeita à dúvida, porque só a prova da existência de Deus Perfeito elimina a hipótese do Gênio Malévolo) e depois se garante a evidência pela veracidade de Deus. Ora, essa objeção, a que Descartes mesmo procurou dar resposta, só é possível para quem separa as duas intuições e supõe, depois de separá-las, uma *passagem* do “cogito” para Deus e em seguida uma volta de Deus para o “cogito”. Na verdade, o que se encontra em Descartes não é essa *separação* entre o “cogito” e Deus, mas a afirmação de uma intuição única em que verifico

(5) — III Meditação. A. T., tomo IX, pg. 36, linhas 8-12.

(6) — Conf. E. Gilson. “Discours de la Méthode”, pgs. 314-315.

que não posso pensar-me a mim mesmo sem pensar a Deus. Esse o sentido do importante texto já citado: "J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est à dire, de Dieu que de moi-même..." A passagem, pois, o movimento do espírito do "cogito" para Deus e de Deus para o "cogito" é um processo de separação de duas noções que no concreto não podem existir separadas; assim, a objeção do círculo vicioso resulta de um processo de abstração que consiste em isolar o "cogito" da realidade infinita que o explica (7). Descartes apresenta, pois, aqui, uma visão da realidade que Espinosa poderia aceitar tal qual: aquela em que ambos, levados a Deus pela análise do conteúdo da consciência, verificam que o pensamento do homem não pode explicar-se sem Deus.

c) Aqui, porém, precisamente, começa a diferença. Espinosa aceita integralmente essa visão unitária que prende o pensamento humano a Deus e tira daí as conclusões inevitáveis da não substancialidade da alma e da necessidade que governa o espírito humano. Fugir a isso, segundo Espinosa, só é possível pelo processo de abstração que consiste em separar o efeito de suas causas, a conclusão de suas premissas, dando aos efeitos, além do mais, uma realidade que eles não possuem senão pela realidade que existe na causa. Descartes, porém, não teria sido coerente. Não soube resistir ao processo da abstração. Só como elemento da demonstração da existência de Deus viu no "cogito" algo que não se compreende sem Deus mesmo. Todavia, ao depois, não hesita em conferir ao "cogito" a substancialidade — ainda que uma substancialidade de segundo grau, o que é precisamente atribuir à alma arbitrariamente uma auto-suficiência que é puro produto de imaginação. Mas, realizada por Descartes a separação entre a alma e Deus, resulta não somente que a alma é agora uma concepção abstrata, uma criação da imaginação, resulta igualmente que a própria concepção de Deus — um Deus separado, transcendente à realidade — fica sendo abstrata, pois que o processo da abstração para Espinosa consiste em atribuir a substancialidade aos elementos que se destacam pela imaginação da realidade única e indivisível.

Uma vez operada a separação — de alma e de Deus — daí decorrem na doutrina cartesiana duas conseqüências que Espinosa não aceita: uma referente ao conhecimento, outra referente à realidade.

a) Quanto à doutrina do conhecimento, a idéia de um Deus separado da alma desempenha no cartesianismo um papel importante. O fato de Descartes atribuir substancialidade à alma levou-o à doutrina das idéias inatas existentes na alma desde a sua criação. Ora, isto traz um problema — o da origem dessas idéias. Será ela boa ou má, serão essas idéias verdadeiras ou falsas? Aí se inserem as hipóteses do Deus enganador e do Gênio Malévolo, elementos lógicos, indispensáveis den-

(7) — Conf. M. Gueroult. "Descartes selon l'ordre des raisons". vol. I, pgs. 237-246.

tro da demonstração cartesiana, mas que para Espinosa não são mais que proposição de falsos problemas, decorrentes de uma metafísica errônea. Realmente, para Espinosa não existe o problema de saber quem implantou *na alma* as idéias que ela tem, porque para Espinosa não existe essa alma substância na qual se possa implantar qualquer coisa, sendo para êle a alma simplesmente a idéia das coisas. As abstrações cartesianas referentes a Deus e à alma levariam o filósofo à necessidade de provar um Deus Perfeito, que eliminasse as hipóteses do Deus enganador e do Gênio Malévolo, a fim de destruir a possibilidade de serem falsas ou enganosas as essências existentes em nossa alma (8). Por êsse motivo afirma Descartes que os matemáticos que não cressem em Deus não poderiam estar certos em absoluto da verdade de sua ciência, uma vez que permanecia de pé a hipótese do Gênio Malévolo (9). Ora, para Espinosa, essa maneira de entender resulta em reintroduzir, por outra porta, um critério extrínseco da verdade. Descartes eliminara no seu método o critério do acôrdo entre a idéia e a coisa, estabelecendo a evidência, a clareza e distinção, como suficientes e únicos critérios da verdade. Pretende, pois, dar à verdade um caráter intrínseco, independente de qualquer justificação. Mas como faz a separação da alma, erigindo-a em substância que pode dar e receber, surge a hipótese de que as idéias que a alma recebe podem ter uma origem indesejável: daí o ficar tôda a teoria do conhecimento, em Descartes, dependente da *veracidade* de Deus, isto é, de um critério externo à própria verdade. A verdade de que os ângulos de um triângulo perfazem dois retos é verdade, porque assim Deus criou o triângulo (concepção cartesiana da criação das idéias eternas) (10). E assim a verdade do triângulo é para Descartes uma verdade metafisicamente dependente. Mais ainda, Deus e o triângulo são verdades de *natureza* diversa, porque a primeira se refere à substância por excelência; a segunda se encontra no plano das coisas criadas. Para Espinosa tudo isso é fantasia. A hipótese do Gênio Malévolo, bem como a do Deus enganador, mesmo como hipóteses, só podem surgir em nossa mente quando não temos idéia clara e distinta de Deus (11). A concepção do Gênio Malévolo possível em oposição a um Deus *Bom* provém de um processo de hipostatização das noções do Falso e do Verdadeiro, do Bem e do Mal que, como já vimos, são oposições que surgem no plano da Razão, e que, aliás, nela só podem permanecer enquanto concebermos também uma razão separada da intuição da realidade total. Para Espinosa a idéia de triângulo, conquanto seja também dependente, visto que sua essência se encontra em Deus, é do ponto de vista metafísico, atinente

(8) — III Meditação. A. T., tomo IX, pgs. 28-29.

(9) — Resposta às segundas objeções. A. T., tomo VII, pg. 141, linhas 3-13.

(10) — À Mersenne 15 de abril de 1630. A. T., tomo I, pg. 145, linhas 5-16.

(11) — Ver Ch. Appuhn, ob cit., Tomo I, pg. 262: Segue-se que não podemos pôr em dúvida idéias verdadeiras, sob pretexto de que existe talvez um Deus enganador, que nos enganaria nas coisas mais certas, a não ser quando ainda não temos de Deus nenhuma idéia clara e distinta...".

à mesma substância, pois que só há uma substância; e do ponto de vista lógico é uma verdade da mesma natureza que a de Deus. Assim, Espinosa diz no T. R. E.: “Se temos de Deus um conhecimento *tal como o do triângulo*, então tôda a dúvida é destruída (dúvida referente ao Deus enganador) (12). E como podemos chegar a êste conhecimento claro do triângulo, embora não sabendo com certeza se algum soberano enganador nos ilude, do mesmo modo podemos chegar a um tal conhecimento de Deus ainda que não saibamos com certeza se não existe algum soberano enganador; e logo que temos êsse conhecimento, isso é suficiente, como já disse, para eliminar tôda a dúvida que possamos ter a respeito das idéias claras e distintas” (13). Texto êsse expressamente pôsto para combater a idéia do Deus enganador, bem como a necessidade de uma justificação extrínseca, ainda que divina, para as essências de tipo matemático.

A conclusão é que, conquanto tenha sido influenciado pelo pensamento metodológico de Descartes, no que diz respeito especialmente ao caráter intrínseco da verdade, que dispensa qualquer justificação externa, Espinosa entendeu haver no sistema cartesiano um elemento de confusão — que era o da hipostatização ou substancialização da alma. E’ certamente a isso que Espinosa quer referir-se quando no T. R. E. fala também contra a *dúvida* (14). Descartes emprega a dúvida como método, ao menos como uma preliminar do método. Para Espinosa a dúvida provém de que não aplicamos como convém, isto é, na *ordem devida* o nosso espírito, procurando primeiro aquilo que deve vir primeiro. A dúvida cartesiana conduziu o filósofo ao “cogito”, à *substância* pensante. Dentro do “cogito” encontramos, é verdade, uma idéia de Deus que não pode ser explicada pela própria substância do eu. E’ preciso postular a Deus. Mas Descartes, não tendo conseguido elevar-se até a concepção de uma substância única, põe o pensamento humano substancializado diante do próprio Deus, de um Deus, aliás imaginado à semelhança da consciência humana (apesar do “Penso primeiro o infinito depois o finito”). A dúvida tem sua origem nessa concepção pluralista e imaginativa. Ela não existiria como experiência psicológica e não poderia ser tomada como auxiliar ou preparativo do método, se houvesse ordem na aplicação de nosso entendimento, isto é, se partíssemos realmente da idéia do Ser Perfeito e da substância única, sem imaginar a existência das substâncias rivais e perturbadoras da concepção da verdade: “De mais, se se procede corretamente, aplicando-nos à pesquisa daquilo que deve ser procurado em primeiro lugar, seguindo sem nenhuma interrupção o encadeamento das coisas, e se sabemos como determinar os problemas antes de empreender resolvê-los, não teremos nunca senão as idéias mais certas, isto é, claras e distintas: porque

(12) — Os parenteses são nossos.

(13) — Ch. Appuhn, ob cit, tomo I, pgs. 262-263.

(14) — Vejam-se, neste trabalho, as páginas 34-36.

a dúvida não é senão a indecisão do espírito a respeito de uma afirmação ou negação que êle pronunciaria, se não encontrasse diante de si algum objeto cuja ignorância deve tornar imperfeito o conhecimento da coisa afirmada ou negada. Resulta daí que a dúvida virá sempre do fato de as coisas serem estudadas sem ordem” (15). O propósito espinosista de combater certos aspectos da concepção metológica de Descartes é patente.

b) A concepção da substancialidade das coisas em Descartes é solidária da idéia de criação. Não é necessário indagar se foi a idéia da criação, herdada da tradição cristã, que originou a da substancialidade das coisas ou se a idéia da substancialidade das coisas levou Descartes à idéia da criação. De qualquer maneira uma não vai sem a outra. Descartes leva a idéia da criação ao extremo com sua doutrina da criação contínua (16). Segundo êsse filósofo a manutenção das coisas criadas em existência exige a aplicação do poder de Deus do mesmo modo que êle se exerceu na criação das coisas. Para Espinosa, tal doutrina contradiz a doutrina cartesiana da liberdade da vontade: “E para terminar aqui, porque não desejo apontar tudo quanto tenho a dizer contra a afirmação de uma substância finita criada, mostrarei sòmente, de modo rápido, que a liberdade da Vontade não se ajusta de modo algum com uma criação contínua (B: como a que êles admitem) a saber, que uma mesma atividade se requer em Deus tanto para manter as coisas em existência como para criar, porque de outro modo uma coisa não poderia subsistir nem um instante; se assim é, não se pode falar de liberdade a respeito de coisa alguma. Deve-se dizer que Deus a criou tal qual ela é; porque se ela não tem nenhum poder de se conservar tanto tempo quanto existe, ainda muito menos pode ela produzir qualquer coisa por si mesma. Se se dissesse que a alma produz a volição por si mesma, eu perguntaria: por que força? Não por aquela que foi, porque não existe mais; nem por aquela que é agora, porque ela não tem absolutamente nenhuma pela qual possa subsistir ou durar o menor instante, pois que ela é continuamente criada. Não havendo, pois, nenhuma coisa que possa ter alguma fôrça para conservar-se e para produzir alguma coisa, nenhuma conclusão é possível, senão sòmente que só Deus é a causa eficiente de tôdas as coisas e que tôdas as volições são determinadas por êle” (17). Ora, se Deus é a causa eficiente de tôdas as nossas volições, fica prejudicada tôda a doutrina cartesiana do juízo como ato livre da vontade, fundamento, aliás, de tôda a sua gnoseologia e de tôda a sua moral.

(15) — Ch. Appuhn. T. R. E., ob cit., tomo I, pg. 263.

(16) — Meditação III. A. T., tomo IX, pg. 39, linhas 8-13.

(17) — B. T., pg. 148, nota.

CAPÍTULO V

Do conhecimento do Bem e do Mal para o conhecimento de Deus. Ainda contra Descartes.

Tais são as considerações que cabia aduzir em relação ao quarto efeito da crença verdadeira. Elas nos levaram a precisar o fato de que para Espinosa a oposição entre o verdadeiro e o falso é algo relativo ao plano da razão; a verificar as grandes diferenças que existem entre a concepção espinosista e a concepção cartesiana em relação à verdade e ao erro, motivadas por uma metafísica diferente. Resta agora estudar o capítulo intitulado "De nossa Felicidade" em que, a propósito das aplicações morais da sua doutrina, Espinosa continua a combater certos pontos de vista cartesianos. Este capítulo corresponde, em suas linhas gerais, à Parte V da *Ética*, na qual Espinosa completa ou coroa a exposição de sua doutrina moral do poder do entendimento para livrar-nos das paixões inferiores, mostrando-nos o único Ser digno de ser amado e, por isso, levando-nos *necessariamente* a êsse amor. Nisso consiste a liberdade do homem. Ora, é de notar, que o prefácio dessa parte da *Ética* é destinado pelo filósofo a combater os fundamentos de uma outra moral — não os da moral cristã, que era a tradicional, ou da moral estoica que por êsse tempo gozava ainda de tanto prestígio em todos os setores do pensamento, inclusive Descartes e Espinosa — O prefácio da V Parte se destina, dizíamos, a combater os fundamentos da moral cartesiana, ou mais precisamente, a doutrina cartesiana do domínio das paixões tal como se acha resumida no artigo 50.º da I Parte do Tratado das Paixões (1). As objeções que Espinosa apresenta à doutrina cartesiana são as seguintes: a) Que a hipótese de Descartes, a da união substancial da alma e do corpo, é algo mais oculto, isto é, mais difícil de explicar por idéias claras e distintas, do que tôdas as *qualidades ocultas* que Descartes criticava nos escolásticos (2); b) Em segundo lugar, que Descartes foi levado a esta hipótese absurda em consequência de "haver concebido a alma distinta do corpo, de tal sorte que não pôde assinalar nenhuma causa singular nem desta união nem da própria alma, sendo então preciso recorrer à causa de todo o Universo, isto é, Deus" (3); c) Uma série de considerações contra a idéia (de Descartes) da interação entre o corpo e alma por meio da glândula

(1) — *Ética*, tomo II, pg. 169 da edição Appuhn.

(2) — *Loco. cit.*, pg. 171.

(3) — *Loco. cit.*, pg. 171.

pineal e até contra a existência da glândula tal como Descartes a descreve em sua localização e funções (4). Em suma, na *Ética*, Espinosa antes de dar os traços finais que coroam sua moral, julga necessário combater os princípios da moral cartesiana, fundada em duas idéias principais: a) substancialidade da alma e do corpo e portanto *separação* da alma e do corpo, e por outro lado, *união* substancial dos dois em virtude do poder divino; b) liberdade da vontade e juízo como ato de vontade, doutrinas aliás ligadas à idéia da substancialidade da alma.

E' interessante notar que também no B. T. no capítulo que estamos estudando ocorre, sem dúvida alguma, a mesma preocupação de combater a doutrina de Descartes, ainda que o nome desse filósofo não seja aqui mencionado, ao contrário do que Espinosa fará na *Ética*. A análise desse capítulo deve ser feita por nós porque, conquanto o seu objetivo seja o de mostrar "qual o fundamento único de nossa felicidade", a exposição da matéria toca em pontos relacionados com a doutrina do conhecimento, ou melhor, com os modos de percepção, que estamos estudando. Na verdade este capítulo, que contém algumas dificuldades a vencer, cremos que não pode ser compreendido, se não o tomarmos como um capítulo anti-cartesiano. Seu objetivo principal é o de apresentar as *relações* entre a alma e o corpo de acôrdo com a metafísica antes exposta e em oposição à doutrina cartesiana da *união* da alma e do corpo. E também mostrar qual o modo de vencer as paixões do ponto de vista dessa metafísica, em oposição à maneira cartesiana fundada na doutrina da união da alma e do corpo (5).

Em oposição a Descartes, encontramos neste capítulo o seguinte: Em primeiro lugar a concepção da origem e natureza das paixões. Para Descartes as paixões propriamente ditas, aquelas que interessam mais comumente a vida moral, são "percepções, ou sentimentos ou emoções da alma, que se relacionam particularmente com ela, e que são causados, conservados e fortificados por algum movimento dos espíritos" (6). Esta definição das paixões está intimamente ligada à concepção da união substancial da alma e do corpo: a interação entre o corpo e alma tem como fundamento metafísico a referida união. Espinosa, porém, não poderia aceitar tal doutrina, porque não admitindo a substancialidade da alma nem a do corpo, não poderia por isso mesmo falar de união substancial. Dentro da sua filosofia ele tem de explicar de modo diverso a origem e natureza das paixões, bem como as relações entre o corpo e a alma, problema que se impõe, qualquer que seja a metafísica

(4) — Loco. cit., pgs. 171-173.

(5) — Esta união é o fundamento da moral do Tratado das Paixões: consiste em mostrar que o domínio das paixões se há de alcançar por uma técnica que se resume em ligar pela repetição, pelo hábito, certos pensamentos a certos movimentos dos espíritos animais. Para Descartes, visto que tôdas as paixões propriamente ditas resultam do movimento dos espíritos, dominar os espíritos animais é dominar as paixões. Esta técnica, por sua vez, se acha fundada na doutrina da união substancial da alma e do corpo. Ver Tratado das Paixões, Parte I, artigos 27, 30, 36, 41, 44, 45, 50.

(6) — Tratado das Paixões, I, 27. A. T., tomo XI, pg. 149.

adotada. Ora, uma das mais importantes conseqüências da metafísica espinosista é a da incomunicabilidade dos atributos, de maneira que os modos de cada atributo se explicam exclusivamente por outros modos do mesmo atributo. Tal é a doutrina que encontramos na *Ética* (7).

Mas seria necessário perguntar se no B. T. essas idéias de Espinosa já se encontram formuladas e amadurecidas. Isso parece-nos incontestável. Haverá certamente um apuramento das expressões e maior rigor na exposição, todavia em seus aspectos fundamentais a metafísica de Espinosa é, no B. T., a mesma da *Ética*. Basta ver, quanto à doutrina da substância e dos atributos, as proposições que Espinosa procura demonstrar no capítulo II da I Parte (8), assim como a definição de atributo que se encontra no capítulo VII (9). Mas é no capítulo "Da Nossa Felicidade" que encontramos as expressões mais claras a respeito da incomunicabilidade dos atributos: "...todos os efeitos que vemos depender necessariamente da extensão devem ser atribuídos a êsse atributo... Porque se uma coisa deve produzir algum efeito é preciso que haja nela algo pelo qual possa mais que qualquer outra produzi-lo ..." (10). "Se, pois, consideramos a extensão só, não percebemos nela nada senão Movimento e Repouso, dos quais achamos que são formados todos os efeitos que dela saem, e êsses dois modos são tais no corpo que nenhuma outra coisa, além dêles mesmos, pode trazer nêles modificação; se, por exemplo, uma pedra jaz imóvel, é impossível que ela seja movida pela força do pensamento ou de qualquer outra coisa... donde se segue que nenhum modo de pensar pode produzir movimento nem repouso no corpo" (11).

Ora, dada a incomunicabilidade dos atributos, desfaz-se o fundamento da doutrina cartesiana: A doutrina espinosista da origem das paixões tem de apresentar-se diferente da de Descartes, bem como diferente tem de ser o processo proposto para libertar-se o homem delas. E' o que o filósofo diz claramente no início do capítulo que estudamos: "Para tratar primeiro dêste último ponto, a libertação das paixões, supondo que elas não têm outras causas senão aquelas que já admitimos, se sòmente fazemos bom uso de nosso entendimento... não cairemos nunca nas paixões" (12). A causa única das paixões Espinosa já a tinha mencionado anteriormente; é o conhecimento. "De tal sorte que pomos como causa próxima de tôdas as paixões na alma o conhecimen-

(7) — Ver Parte II, propos. V, VI, demonstrações e colorários.

(8) — Conf. B. T., pgs. 49-50: "Não existem duas substancias iguais". "Uma (substancia) não pode produzir outra".

(9) — B. T., pgs. 89-90: "...as definições devem ser de dois gêneros ou espécies, a saber: 1.º As dos atributos que pertencem a um ser que existe por si mesmo, as quais não requerem nenhum conceito de gênero ou o que quer que seja que permita melhor concebê-los ou as torne mais claras, pois que, visto que existem em qualidade de atributos de um ser que existe por si mesmo, são também conhecidos por si mesmos". 2.º As das outras coisas que não existem por si mesmas, etc."

(10) — B. T., pg. 160.

(11) — Ibidem, pg. 161. Conf. também os seguintes textos do Apêndice do "Breve Tratado", Ed. cit., pg. 196, axiomas n.º 4 e 5; pg. 200, II, n.º 1; pg. 202, n.º 8.

(12) — B. T., pgs. 158-159. Conf. nota 1 da mesma página.

to, porque consideramos como inteiramente impossível que alguém que não concebesse ou conhecesse, segundo os modos acima mencionados (13), pudesse ser levado ao Amor, ao Desejo ou a qualquer outro modo de querer" (14). O sentido é fácil de compreender. As paixões são *modos de pensamento* e, como tais, só podem originar-se de outros modos do pensamento. Tôda a teoria das paixões que Espinosa desenvolve nesta II Parte do Tratado, quer quanto à origem ou causa das paixões, quer quanto ao modo de saná-las, é baseada nesta idéia, como se vê fundamentalmente diversa da de Descartes, o qual baseado na inter-relação entre o corpo e a alma, define as paixões como *idéias, na alma*, de movimentos do *corpo* (dos espíritos animais). Quando, pois, logo em seguida, no texto acima citado, Espinosa se propõe demonstrar que as paixões não têm *outras causas* senão aquelas que mencionou (15) é de ver que (como nos outros pontos em que êle se opõe explicitamente à doutrina cartesiana) também aqui seja essa doutrina que êle tem em mente combater. E' isso realmente o que acontece. Espinosa, para provar que tôdas as paixões têm como causa próxima as percepções que temos das coisas, julga necessário em primeiro lugar provar a existência do corpo. Em Descartes, a prova da existência do corpo é um dos elementos necessários para explicar a origem das paixões visto que êle vai pôr essa origem no movimento dos espíritos animais. Para Espinosa, porém, a prova da existência do corpo é necessária, não porque as paixões *venham do corpo*, mas porque a própria *alma é o conhecimento do corpo*. Eis porque o que Espinosa se propõe provar não é simplesmente a existência do corpo mas "que há na Natureza um *corpo por cuja conformação e efeitos somos afetados e nisso (en quoi) faisons) percebemos o corpo*" (16). Perceber o corpo é a alma. A alma é a idéia do corpo. Em Descartes a prova da existência do corpo, em consequência dos trâmites da dúvida metódica, que inquina de incerteza os dados dos sentidos, é algo de muito elaborado e difícil. Ela se faz ao fim das Meditações (17) como uma aplicação da doutrina da veracidade de Deus, que não se compadeceria com a idéia de que as nossas sensações são *inteiramente* ilusórias, concluindo então o filósofo que, ainda que elas não podem dar-nos o *conhecimento certo* da essência das coisas, contudo deveremos admitir, a partir delas, a *existência* do nosso corpo e dos outros corpos. Espinosa, ao contrário, afirma que a prova da existência do corpo não oferece nenhuma dificuldade especial: "Não nos pode ser difícil demonstrar que existe um corpo na Natureza..." (18). A demonstração rapidíssima é fundada na doutrina de

(13) — Os três modos de percepção.

(14) — B. T., pg. 104; pg. 109 (as paixões que nascem da opinião); pg. 153, n.º (4); pg. 166, n.º (18).

(15) — B. T., pg. 159, n.º (3).

(16) — B. T., pg. 159, n.º 3.

(17) — Ver "Meditações", Livro VI. Conf. M. Gueroult "Descartes selon l'ordre des raisons", vol. II, cap. XIV, pgs. 76-77.

(18) — B. T., pgs. 159-160.

Deus e dos seus infinitos atributos, um dos quais é a extensão. E Espinosa conclui: "...aparece com evidência que os efeitos do corpo pelos quais percebemos, não podem vir senão da própria extensão..." (19). E o que acrescenta mostra que ele tem em vista combater Descartes, porque faz referência a um problema peculiar da filosofia cartesiana, que é o de poderem as sensações, que nos dão idéia do corpo, ter como "causa eminente" Deus mesmo ou nossa própria alma (20), hipóteses que Descartes tem de eliminar para que fique evidente que as sensações constituem prova da existência do corpo. Se, pois, Espinosa, ao tratar da origem das paixões entende necessário provar a existência do corpo, não é que ele vai abundar nas idéias de Descartes, que põe no corpo a origem das paixões, mas, como já se viu, porque põe no conhecimento, nas percepções, a causa delas. "Nós o fazemos (diz Espinosa ao provar a existência do corpo) porque, se chegarmos a conhecer os efeitos do corpo e o que eles podem produzir, descobriremos também a primeira e principal causa de tôdas essas paixões e ao mesmo tempo aquilo por que elas podem ser destruídas" (21).

"Os efeitos que vemos dependerem necessariamente da extensão, diz Espinosa, devem ser relacionados com êsse atributo; assim, o Movimento e o Repouso. Porque, se o poder de produzir êsses efeitos não existisse na natureza, eles não poderiam existir de modo algum, ainda mesmo que existissem na Natureza muitos outros atributos. Visto que, se uma coisa deve produzir algum efeito, é preciso que haja nela algo por que ela possa mais que qualquer outra traduzi-lo" (22). Vê-se que o filósofo continua nesse texto a combater a hipótese cartesiana de ter a idéia do corpo sua origem na alma. Ora, Descartes mesmo apresenta tal idéia só a título de hipótese, como um dos passos da dúvida metódica, ou como uma das dificuldades a vencer para a prova da existência do corpo. Por que, pois, Espinosa insiste em combater algo que no próprio sistema de Descartes foi superado? Cremos que o faz para marcar com nitidez a diferença radical entre a sua doutrina e a de Descartes, no que diz respeito à origem e à cura das paixões. Elas não têm sua origem no corpo, como quer Descartes. Mas também não são, por outro lado, puros produtos da atividade da mente, como se poderia pensar de acôrdo com a hipótese cartesiana da origem, *na alma*, "*par éminence*", da idéia do corpo, ou de acôrdo com uma interpretação idealista do sistema de Espinosa. Essa interpretação idealista, que poderia ser sugerida pela hipótese cartesiana, é que ele visa combater. Realmente, não é difícil atribuir ao pensamento, no sistema de Espinosa,

(19) — B. T., pg. 160.

(20) — B. T., pg. 160: "...êstes efeitos do corpo, pelos quais percebemos, não podem deixar de vir da própria extensão, e não de alguma outra coisa que possua a extensão eminentemente (como querem alguns), porque como mostramos anteriormente em nosso primeiro capítulo, uma tal coisa não existe". A referência a Descartes é indiscutível. Conf. III Meditação, A. T., vol. IX, pg. 35. Conf. M. Gueroult, ob. cit., vol. II, cap. XIV.

(21) — B. T., pg. 159.

(22) — B. T., pg. 160, § 6.

uma situação privilegiada. A *cogitatio* é a *cogitatio* de todos os outros atributos da substância. Em número infinito, todos êles são pensados pelo atributo pensamento. A natureza ou essência do pensamento é pensar tudo o mais, o que dá ao pensamento uma espécie de privilégio, visto que êle se relaciona a tudo o mais em sua *qualidade de atributo*, ao passo que os outros atributos se relacionam entre si só como atributos da *substância*. Daí para atribuir ao pensamento uma realidade pre-eminentemente não iria grande distância. Espinosa, contudo, recusa chegar a essas conseqüências. O pensamento é um atributo como os outros e sua essência é a de pensar ou *conhecer os outros*, não a de dar aos outros uma *existência ideal* (23). No que diz respeito ao homem, o Movimento e o Repouso, efeitos da extensão, só podem ser relacionados com êsse atributo. O pensamento pode pensá-los, mas não pode criá-los. Se, pois, as paixões não têm sua origem no corpo, como já vimos, também não são puros produtos da alma: elas vêm do *conhecimento do corpo*, das idéias do corpo, que aliás constituem a alma, não a título da substância, mas a título de modos do pensamento.

E' necessário ter em mente bem claras essas idéias para compreendermos a doutrina de Espinosa nos parágrafos que se seguem, pois o veremos a usar expressões que, tomadas ao pé da letra, podem ajustar-se a pontos de vista diferentes dêsses que acabamos de resumir, mas que à luz de sua própria doutrina não podem ser entendidos ao pé da letra. Realmente, há expressões em que o filósofo afirma de modo claro a impossibilidade da ação do corpo sobre a alma e vice-versa. Mas há outras que parecem contradizer essa doutrina que, sabemos, será a doutrina definitiva do filósofo. Hesitará êle aqui entre concepções antagônicas, ou será questão de melhor compreender e interpretar os textos? Parece-nos que é esta última a explicação.

Vejamos.

Os efeitos da extensão se relacionam só com o movimento e o repouso: "Considerando a extensão só, não percebemos nela outra coisa senão o Movimento e o Repouso... E êsses dois modos são tais... que nenhuma outra coisa senão êles mesmos pode trazer-lhes qualquer mudança; se, por exemplo, uma pedra jaz imóvel é impossível que ela seja movida pela força do pensamento... donde se segue que nenhum modo de pensar pode produzir movimento ou repouso no corpo" (24).

Quanto aos efeitos do pensamento: "O mais importante dêles é uma idéia das coisas" (25). Aos efeitos menos importantes (quais?) Espinosa não se refere aqui. Mas fica claro que a *idéia* das coisas só

(23) — Ver V. Delbos, "Le Spinozisme", pag. 46-47.

(24) — B. T., pg. 161, § 8.

(25) — B. T., pg. 162, § 10.

pode ter origem no pensamento, não na extensão (26). Contudo, depois de haver assim dado expressão à sua doutrina da incomunicabilidade da extensão e do pensamento, Espinosa encara o problema de explicar as relações aparentes entre o corpo e alma, tais como elas se encontram na experiência ordinária do homem. E a propósito desse problema usa expressões que se ajustariam bem à doutrina cartesiana da união substancial da alma e do corpo e mesmo à explicação cartesiana das relações entre ambos pelo movimento dos “espíritos animais”. Eis os textos:

“Mas, segundo o que percebemos em nós, pode bem acontecer que um corpo, tendo um movimento dirigido para um lado, venha a mover-se para outro lado; assim quando estendo o braço, sou causa, por esse movimento, de que os *espíritos animais* que tinham já seu movimento, além desse tenham agora aquele que os impele para este lado...” (27). Pois bem, apesar da aparente clareza com que Espinosa aqui afirma a interação entre os atributos, parece-nos que tais expressões não destroem a sua doutrina fundamental da incomunicabilidade. Para comprová-lo aduziremos as seguintes considerações:

Diante do problema pôsto pela experiência ordinária do homem, das relações entre o corpo e a alma, Espinosa não nega a relação metafísica entre eles, pois que ambos são modos de dois atributos de uma mesma substância; nem a relação lógica, porque a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas (Ética, II, prop. VII). Nega apenas a *interação* ou a relação de causalidade entre duas supostas substâncias. De fato, falando dessa relação, Espinosa nunca deixa de assinalar que a *causa* do movimento ou do repouso só pode encontrar-se na extensão, assim como a causa dos modos do pensamento só pode estar no pensamento. E’ verdade que falando do movimento do braço diz: “Sou a causa, por esse movimento, de que os espíritos animais que tinham um movimento, tenham agora outro”. Mas acrescenta: “Disso a causa não pode ser outra senão que a alma na *qualidade de idéia do corpo*, lhe está unida de maneira que ela e o corpo formam desta sorte *um todo*” (28). Não se trata, portanto, de uma interação entre duas substâncias, mas daquela relação que existe no homem entre os modos dos dois atributos e que consiste em termos *idéia* de tudo o que se passa em nós (29). Assim sendo, é incontestável que quando Espinosa usa a palavra “paixão” — que nalguns textos, aliás, melhor se traduziria por “afeto” — bem como expressões em que menciona

(26) — Este efeito, (isto é, uma idéia das coisas), visto não envolver em si nenhuma extensão, não pode ser relacionado com este último atributo, mas só com o pensamento”. B. T., pg. 162, § 10. “Relacionado” nesse texto só pode significar “causado”, pois que sendo a idéia, idéia de uma coisa, há uma relação entre uma e outra, não porém, relação de causalidade.

(27) — B. T., pgs. 161-162, § 9.

(28) — B. T., pg. 162, § 9.

(29) — “E’ necessário observar que nada pode existir em si de que não tenhamos a possibilidade de ter consciência...”. B. T., pgs. 160-161, § 7.

a ação de um “atributo sôbre outro” (30) isso deve de ser entendido de modo figurado, dentro da doutrina do paralelismo dos atributos e não a título de comunicação causal entre êles. A não o interpretarmos assim, será necessário admitir desajustamento e contradição não só entre o Breve Tratado e a *Ética*, mas contradição dentro de um mesmo capítulo do Breve Tratado (31). Em suma, o objetivo do capítulo é mostrar que as paixões não têm a sua origem no corpo, como queria Descartes, ainda que tenham de referir-se ao corpo, visto que elas surgem em primeiro lugar do *conhecimento* do corpo (não surgem *do corpo*, como se êste tivesse algum meio de influir sôbre a alma), porque êste conhecimento é o que primeiro se depara, é aquêle que constitui a primeira alma do homem, se é possível assim exprimir-nos, a alma que é a *idéia do corpo*. Tivessem origem no corpo e realmente a técnica cartesiana de dominar as paixões por meio do domínio dos espíritos animais seria aceitável. E’ exatamente esta técnica que Espinosa quer combater. Mas para Espinosa as paixões são apenas *conhecimentos*, ou melhor, vêm dos conhecimentos. Elas se tornam escravizantes na medida em que vêm apenas de conhecimentos limitados ou incompletos, ou abstratos. Mas, se superando o conhecimento do nosso corpo apenas, chegamos a conhecimento do todo, ao conhecimento de Deus, as paixões ou afetos que dêsse conhecimento nos vêm não são mais escravizantes, mas libertadores. Tal é a doutrina da *Ética*; tal é também a doutrina do Breve Tratado: “Sendo o corpo o primeiro objeto de que a alma adquire assim conhecimento, daí resulta que a alma tem por êle amor e está unida a êle. Mas como, segundo nossa demonstração anterior, a *causa* do Amor, do Ódio e da Tristeza não deve ser procurada *no corpo*, mas sômente *na alma*, visto que todos os efeitos do corpo devem provir unicamente do movimento e do repouso, e como vemos claramente que *um amor é destruído pela idéia* que podemos adquirir de outra coisa melhor, segue-se daí claramente que uma vez que começemos conhecer a Deus, com um conhecimento ao menos tão claro como

(30) — B. T., pg. 162, § 11.

(31) — Esta interpretação é confirmada pela nota n.º 3 da pg. 170, n.º 10 que diz: “Entre a idéia e seu objeto deve necessariamente haver união porque nenhum dos dois pode existir sem o outro; porque não há nenhuma coisa de que não exista idéia na coisa pensante e nenhuma idéia pode existir, sem que a coisa exista também. Demais, o objeto não pode experimentar nenhuma mudança sem que a idéia a experimente também, e vice-versa, de sorte que não é preciso nenhum terceiro (elemento) para produzir a união da alma e do corpo”. E’ o combate à doutrina de Descartes. Ainda que esta nota não seja de Espinosa (o que parece certo. Ver Appuhn, pg. 169, nota) ela é interessante no sentido de mostrar como algum próximo leitor ou discípulo do filósofo entendia sua doutrina.

A nota n.º 4 da pg. 171 confirma outros textos em que Espinosa apresenta sua concepção da alma como idéia do corpo, não como substância, afastando assim a possibilidade de toda a concepção cartesiana das paixões... pois que êle (o homem) se compõe de tal corpo do qual deve necessariamente existir uma idéia na coisa pensante e que esta idéia deve estar necessariamente unida ao corpo, afirmamos com confiança que sua alma não é nada senão a idéia do seu corpo na coisa pensante. Visto que agora o corpo tem uma certa proporção de movimento e de repouso, que é habitualmente modificada pelos objetos exteriores, e visto que não pode haver nêle mudança que não tenha também lugar na alma, isso tem como efeito que os homens sentem”.

o que temos de nosso corpo, nós lhe seremos unidos também mais estreitamente que com o nosso corpo e nos separaremos dêste..." (32). E mais adiante: "...quando alguma outra coisa se mostra à alma mais magnífica que o corpo, o corpo não terá mais nenhum poder de produzir estes efeitos, como faz agora. Donde se segue não só que o corpo não é a causa principal das paixões, mas que se existisse em nós, além do que observamos, alguma outra coisa que pudesse produzir em nós as paixões de que falamos, esta outra coisa não poderia, entretanto, produzir nada diferente, nada mais, na alma que aquilo que o corpo faz atualmente..." (33). Finalmente, "se a alma vem a conhecer o ser soberanamente magnífico, será impossível que as paixões produzam nele a menor excitação" (34).

Espinosa, de início, formulara a questão: "Depois de ter visto a múltipla utilidade da crença correta, esforçar-nos-emos para cumprir a promessa feita anteriormente, a saber, verificar se pelo conhecimento que adquirimos do que é bom e do que é mau, do que é verdadeiro e do que é falso e daquilo que é, de modo geral, a utilidade de tudo isso, se por êsse meio, dizíamos, podemos chegar à salvação, quer dizer, ao Amor de Deus, no qual consiste nossa soberana felicidade" (35). A resposta se encontra nos textos anteriormente citados. Como as paixões vêm do conhecimento, só o conhecimento do Ser Perfeito, fazendo surgir em nós o Amor de Deus, poderá destruir as paixões inferiores, aquelas que vêm de um conhecimento imperfeito ou limitado das coisas. Ora, a razão, a crença verdadeira só por si dá-nos o conhecimento do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, não porém o conhecimento do ser soberano que põe a nossa mente acima dêsses têrmos em oposição. Portanto, a razão não é suficiente só *por si* para que alcancemos a felicidade (36). Insistimos, contudo, em dizer a razão só *por si*, porque para Espinosa o fato de compreendermos que a razão só *por si* não nos conduz à felicidade significa que já ultrapassamos o nível da razão, já nos colocamos no plano do conhecimento total. Para quem atinge êste plano superior a razão passa a ser um degrau, uma etapa do caminho, ou melhor, um momento do processo de aprofundamento da inteligência que nos leva necessariamente à visão do todo. Quem não o atinge, porém, há de ficar a debater-se nas oposições do verdadeiro e do falso, do bem e do mal. Tal é o caso de Descartes que, não chegando à concepção do Todo Uno, foi obrigado a construir a sua filosofia sôbre certo número de idéias abstratas — substancialidade do corpo e da alma, distinção entre inte-

(32) — B. T., pgs. 163-164.

(33) — B. T., pgs. 165-166. Isso é, se houvesse em nós, além do corpo, modo da extensão, algum modo de algum outro atributo, a alma havia de conhecê-lo como conhece o corpo e daí proviriam paixões como aquelas que vêm do corpo. Quanto ao texto, traduzimo-lo da versão de Vloten e Land adotada por Appuhn. Essa versão é diferente da dos dois manuscritos A e B.

(34) — B. T., pg. 166, in fine.

(35) — B. T., pg. 158.

(36) — Ver pgs. 20-21 dêste trabalho.

ligência e vontade, união substancial da alma e do corpo por meio da glândula pineal — e finalmente a “imaginar” uma técnica de domínio das paixões baseada nesta interação.

Em suma, há neste capítulo: 1) uma doutrina das paixões que pretende superar a de Descartes, pondo a origem das paixões não no *corpo*, mas na alma, isto é, no *conhecimento* que temos do corpo; 2) Estabelecido que as paixões vêm invariavelmente do conhecimento, daí decorre que o conhecimento do Ser Perfeito gerará em nós um Amor que será capaz de superar toda paixão que vem de um conhecimento inferior. 3) A razão ou crença verdadeira, quando compreendida sua verdadeira natureza no processo de aprofundamento da consciência, como um momento daquele movimento intelectual que nos leva à compreensão do Todo, constitui uma etapa do progresso moral do homem. Mas se a isolamos desse movimento, se a fixamos, privando-a do dinamismo que a conduz naturalmente à visão do todo, então ela será, não só insuficiente do ponto de vista moral e intelectual, mas até mesmo prejudicial, uma vez que, destituída de seu dinamismo, a razão dará origem a uma série de abstrações que nos levarão a uma concepção pluralista e, portanto, confusa da Realidade.

* * *

Há, porém, ainda um problema a resolver.

Vimos que é o conhecimento de alguma coisa que gera em nós uma paixão, não se tratando de nenhuma influência causal de nosso corpo sobre nosso espírito. Ora, se assim é, não somente o conhecimento do Ser Perfeito nos livraria de toda paixão inferior, mas já antes de chegar a esse plano superior, verificaríamos que o conhecimento do Bem só por si eliminaria a prática do mal. A moral já se realizaria no plano da razão, plano da distinção entre o Bem e o Mal. A experiência mostra, porém, que tal não se dá. Espinosa em certo texto da *Ética* cita o verso do poeta antigo que disse: “video meliora proboque deteriora sequor” (37). E no capítulo (XXI) seguinte àquele que acabamos de estudar ele diz: “Temos de procurar saber agora donde vem que, por vezes, ainda vendo que uma coisa é boa ou má, não encontramos em nós nenhum poder de fazer o bem ou renunciar ao mal...” (38). E’ como se vê a grande objeção da doutrina cristã tradicional à moral racionalista, ou melhor, à moral que tem sua origem em Sócrates e que consiste, essencialmente, em pensar que todo mal é consequência da ignorância e que basta o conhecimento do bem para levar o homem a praticá-lo necessariamente. Ninguém é mau voluntariamente. E’ a essa objeção da tradição cristã contra a doutrina socrática e espinosista, que Espinosa aduz aqui a sua resposta. Nossa razão terá como objeto

(37) — Escólio da prop. II da Parte III, pg. 254 da ed. Appuhn. Pref. da Parte IV.

(38) — B. T., pg. 173.

de julgamento as coisas que nos são dadas pela opinião. Nossas paixões vindas dêsse primeiro grau do conhecimento, nosso amor ou ódio, etc., é que poderão parecer à razão boas ou más como já vimos. O problema é que não temos freqüentemente força — digamos a tendência — para fazer as coisas que nos parecem boas ou para combater as que nos parecem más. Como se explica isso, uma vez que, segundo a doutrina espinosista o conhecimento gera necessariamente o afeto correspondente, de modo que não podemos deixar de amar e fazer o que julgamos bom, nem podemos deixar de recusar o que nos parece mau? A resposta de Espinosa se funda na distinção que faz entre as opiniões que provêm do ouvir dizer e aquelas que nos são dadas pela experiência. Acontece que aquilo que experimentamos em nós tem mais força que aquilo que penetra em nós pelo ouvir dizer. “Donde se segue que a Razão pode ser capaz de destruir as opiniões que temos pelo ouvir dizer, não porém aquelas que existem em nós pela experiência” (39). A razão não vem de fora, pois que é um processo mental, por outro lado ela não nos identifica com a coisa, pois que como já vimos, é um conhecimento a respeito das coisas, que no nos dá o gozo das próprias coisas. Assim a Razão terá poder para influir sobre o bem ou o mal que vêm do ouvir dizer; não porém sobre aquele que vem de nossa experiência, ainda que esta seja vaga, confusa.

* * *

Só nos resta agora assinalar que, depois de discorrer tão largamente sobre a razão ou crença verdadeira (40), Espinosa não julga necessário estender-se muito sobre o terceiro modo de percepção, o conhecimento verdadeiro. E’ que o próprio estudo da razão é suficiente, por oposição, para esclarecer qual a natureza do terceiro modo. Ele é o conhecimento que se caracteriza, dizíamos nós, ao estudar o assunto no T. R. E. e no próprio B. T. (pgs. 17, 56-59 dêste trabalho) não pela ausência da dedução, mas pela presença do *dado*, do concreto, melhor diríamos pela identificação do entendimento com o dado, o concreto, identificação que só é possível aliás, pela contemplação ou gozo do Todo. Essa maneira de ver se confirma inteiramente aqui, ao terminar Espinosa a exposição dos modos de percepção. Falando do terceiro e último modo ele diz: “Dissemos, aliás, que esta espécie de conhecimento *não se tira de outra coisa*; mas nasce do fato de que o *próprio objeto* se manifesta imediatamente ao entendimento e, se este objeto é magnífico e bom, a alma lhe será necessariamente unida...” (41). E mais adiante: “Que a última espécie de conhecimento, que é o *conhecimento de*

(39) — B. T., pg. 173-74.

(40) — Da II Parte, 18 capítulos (capítulos IV-XXI) dos 26 de que consta, são destinados a explicar a natureza e efeitos do segundo modo de percepção.

(41) — B. T., pg. 175.

Deus, não é uma consequência tirada de outra coisa, mas é imediata, etc.” (42). Vê-se, pois, que o terceiro modo se identifica com o conhecimento de Deus, isto é, do Todo, da Realidade Total. Assim sendo, êsse conhecimento não pode ser consequência de coisa alguma, pois que precede tôdas as coisas. Isso porém não impede que a partir do conhecimento do Todo se tirem *por dedução* consequências que são a explicação e a causa das coisas particulares, deduções que, por partirem da idéia e da realidade do Ser Total, não podem deixar de desenvolver-se no concreto. Tal é a diferença entre a dedução a partir das *generalidades* da razão — que, se tomadas como tais, prenderão a mente dentro do abstrato, ainda que um abstrato adequado — e as deduções do terceiro modo, que se realizam inteiramente no concreto.

Tanto o B. T. como o T. R.E. dão, pois, grande importância ao estudo dos modos de percepção. Ao contrário do T. R. E. (que os estuda como *preliminar* ao método, isto é, à aplicação da inteligência à realidade concreta, coisa de que não chega a tratar), o B. T. não só discrimina os diversos modos, mas faz imediatamente a aplicação do segundo e do terceiro à busca do Bem Supremo do Homem. E do estudo dessa aplicação o que resulta do ponto de vista da teoria do conhecimento é sempre isto: a necessidade de superar as abstrações, perigo sempre presente à mente humana, pois que os *dados* iniciais de nossa experiência ou, para usar a linguagem de Espinosa, a idéia do corpo que constitui *naturalmente* a nossa alma, são facilmente, naturalmente, erigidos pela imaginação em realidades em si, realidades substanciais, o que é a origem dos erros de tôdas as filosofias que não a dêle mesmo, Espinosa; ou, se quisermos precisar, daquelas filosofias que êle tem em mente combater: a escolástica medieval e o cartesianismo.

III PARTE

OS MODOS DE PERCEPÇÃO NA ÉTICA

Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras
Biblioteca Central

CAPÍTULO I

Uma teoria das idéias gerais

O que há de mais interessante na *Ética* a respeito dos modos de percepção é que o assunto é exposto tendo como ponto de partida *uma teoria das idéias gerais*. Os dois primeiros modos de percepção se definem pela espécie de generalidades a que se referem: inadequadas e confusas, as da opinião; adequadas, mas não *essenciais*, as da razão. O terceiro modo, porém, já se encontra acima das generalidades abstratas: é a "ciência intuitiva que procede da idéia adequada da essência das coisas particulares" (1). No escólio I da proposição XL, Espinosa diz que não desenvolveria essa teoria das noções comuns na *Ética* porque pretendia fazê-lo em um outro tratado, sem dúvida o T. R. E., o qual, ao tempo em que foi escrito o texto em aprêço, já tinha sido iniciado; como se sabe, nunca foi terminado por motivos que constituem matéria de debate. A respeito das idéias gerais temos, pois, de contentar-nos com as indicações que se encontram nos escólios da proposição XL e com elementos que possamos encontrar em alguns outros textos.

Dêse texto podemos concluir que Espinosa tinha em mente uma espécie de classificação das idéias gerais segundo um critério de utilidade. Seriam úteis aquelas que fôssem claras e distintas, o que só poderia acontecer a quem estivesse livre de preconceitos; seriam úteis também aquelas que fôssem bem fundadas. Eis o texto de que tiramos essas conclusões: "...estabelecer-se-ia assim que noções são úteis acima de quaisquer outras, e quais as que quase não têm utilidade; além disso, quais as que são comuns e quais as que são claras e distintas para aqueles somente que estão livres de preconceitos; quais, enfim, as que são mal fundadas" (2).

* * *

Entrando a fazer um breve resumo do que pretendia desenvolver (no T. R. E.) Espinosa fala em primeiro lugar dos termos chamados *transcendentes* e das *noções gerais*. Os transcendentais são "conceitos tão gerais que pela sua generalidade transcendem até a série das categorias"

(1) — *Ética* II, prop. XL, escólio II.

(2) — *Ética* II, prop. XL, escólio I.

(3). Espinosa dá como exemplos o Ser, Coisa, Alguma Coisa (4). Tais idéias, sabemos, eram consideradas entre os realistas da escolástica como os conceitos mais fortes, mais ricos de realidade, pois que, sendo os mais extensos e menos determinados, nêles tudo se poderia incluir. Espinosa, entretanto, supera êsse realismo, não já pela sua doutrina, mas por uma crítica de tais têrmos ou do conteúdo de tais têrmos, feita do ponto de vista psicológico. Na verdade, êsses têrmos, longe de representarem as mais altas realizações da mente humana, são simplesmente o produto das deficiências de nossa imaginação, de nossa incapacidade para evocar à consciência a imagem das coisas com as quais já deparamos, uma vez que o número dessas imagens ultrapasse certos limites (5). O mesmo se pode dizer das noções gerais, como “homem”, “cavalo”, “cão”. Tantas imagens se formam em nossa mente dos indivíduos pertencentes a qualquer dêsses gêneros que nossa capacidade de imaginar é ultrapassada, de sorte que, não podendo reter tôdas as imagens, menos ainda os elementos todos de cada uma, a imaginação se limitará à evocação das qualidades que mais a impressionaram. Daí resulta que as imagens, evocadas em diferentes pessoas pelos mesmos têrmos, não passam de esquemas variáveis de pessoa a pessoa. Em suma, tanto os transcendentais, como as noções gerais são idéias confusas no mais alto grau. “Não admira, pois, que entre os filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pela imagem das coisas, tantas controvérsias se tenham levantado” (6).

A estas noções gerais é que Espinosa no escólio II da proposição XL faz corresponder o conhecimento do primeiro gênero que êle aqui denomina *opinião*, como no Breve Tratado, e também *imaginação* em consequência da análise que acabara de fazer do processo psicológico que lhes dá origem. Acrescenta, porém, para caracterizar tais noções um outro elemento, desta vez relacionado com a própria estrutura do seu sistema: é o que se encontra no corolário da proposição XXIX desta II Parte. “A idéia da idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da alma humana”, diz essa proposição. Donde se conclui que tôdas as vêzes que percebemos as coisas segundo a *ordem comum da natureza*, isto é, segundo a ordem fortuita dos encontros do nosso corpo com outros corpos (escólio da mesma proposição) exteriores a nós, essas percepções não podem dar-nos da alma, do nosso corpo ou dos corpos exteriores nenhuma idéia adequada, mas sòmente idéias confusas e mutiladas. Com maior razão,

(3) — Conf. Ética, texto latino, com notas de Giovanni Gentile. Ed. Laterza, 1933. Nota 60, da pg. 339.

(4) — Ver nota 2.

(5) — “Êsses têrmos nascem de que o corpo humano, sendo limitado, é capaz sòmente de formar distintamente em si mesmo um certo número de imagens cada vez...; se êsse número é ultrapassado essas imagens começam a confundir-se... E logo que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a alma também imaginará todos os corpos confusamente, sem nenhuma distinção, e os compreenderá, de algum modo, sob um mesmo atributo do Ser, da coisa, etc...” Ética II, prop. XL, escólio I.

(6) — Ética II, prop. XL, escólio I, in fine.

serão confusas as noções gerais que vêm da elaboração dêsses dados confusos pela imaginação e por uma memória de alcance limitado. Será, pois, dessas noções gerais, constituintes do conhecimento do primeiro gênero por meio de uma experiência vaga ou pela utilização dos sinais de linguagem, que Espinosa diz que elas são “mal fundadas” e “quase sem nenhuma utilidade” (7). Mas é necessário lembrar ainda que Espinosa liga estas noções gerais à abstração feita no plano dos modos finitos, ou, para empregar uma expressão que Espinosa mesmo usa, à alma *constituída* por idéias inadequadas (8). Na verdade, o Livro II da *Ética* se destina a explicar a “natureza e origem da alma”. E a idéia fundamental do filósofo é a idéia de que a alma, longe de ser uma substância, como quer a tradição cristã, como queria a filosofia de Descartes, não é mais que a idéia das coisas. Não há nada que exista sem ser pensado. Tôdas as coisas têm alma (9); e a alma é a idéia das coisas. Resulta que a idéia ou alma das coisas, conquanto seja sempre verdadeira, porque sempre a idéia de *alguma coisa*, pode contudo ser mais ou menos clara, mais ou menos compreensiva da realidade, na medida em que o objeto da idéia que constitui a alma possui mais ou menos realidade (10). Espinosa não concebe uma alma única e substancial que *recebe em si* idéias de diversos tipos, como as sensações que nos vêm do mundo exterior, ou que percebe idéias verdadeiras que encontramos em nós mesmos: para êle a alma é a sensação — a idéia do corpo, ou a alma é a percepção dos princípios que se fundam nas propriedades gerais das coisas, isto é, razão; ou a alma é a percepção de Deus, é a idéia de Deus, isto é, a intuição da verdade total. Assim, é em virtude dessas concepções que o livro que trata da origem e natureza da alma começa exatamente pela definição do que é o corpo (11) e que da natureza dos corpos trata êle em grande número de suas proposições, lemas, etc. (12). Os textos que se encontram nessa parte da *Ética*, referentes ao caráter inadequado e confuso das idéias relativas ao corpo, quando consideradas em sua relação à alma humana, marcam o plano metafísico do conhecimento do primeiro gênero (13). Trata-se

(7) — Ver início do escólio I, prop. XL, Parte II.

(8) — Ver *Ética* V, prop. XX, escólio. Pag. 203 da edição Appuhn.

(9) — “Porque o que mostramos até aqui é inteiramente comum e se relaciona igualmente com os homens e com os outros indivíduos, os quais são todos *animados*, bem que em graus diversos”. *Ética*, Livro II, prop. XIII, escólio.

(10) — “não podemos negar, contudo, que as idéias diferem entre si como os próprios objetos, e que uma sobrepuja outra em existência, e contém mais realidade”. *Ética*, loco. cit.

(11) — *Ética* II, Def. I.

(12) — Vejam-se as prop. XI, XII, XIII, os axiomas, definições, lemas, postulados, proposições que se seguem à prop. XIII até a prop. XXXI.

(13) — Veja-se *Ética* II, prop. XXIV: “A alma humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano”. Prop. XXV: “A idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior”; prop. XXVII: “A idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano; prop. XXVIII: “As idéias das afecções do corpo humano, consideradas em sua relação com a alma humana somente, não são claras e distintas, mas confusas”.

da alma humana na medida em que ela é sòmente idéia do corpo e das afecções do corpo (14).

O axioma V diz: “Não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singulares, salvo corpos e modos de pensar”. Daí se poderia concluir que a alma humana não pode ter *senão* idéia do corpo e de suas afecções. Interpretar assim, contudo, seria desconhecer os textos em que Espinosa fala da alma a pensar os modos infinitos, os atributos, a substância. O axioma V diz simplesmente que ao homem não é dado conhecer *senão* as idéias relacionadas com os dois atributos — a Extensão e o Pensamento. Dentro dêstes limites, porém, a alma humana pode pensar, não só os modos confusos da Extensão e do Pênsamento, como também as idéias adequadas referentes aos modos infinitos e atributos.

* * *

O *segundo gênero de conhecimento* a que também chama Razão, Espinosa declara que êle diz respeito às “noções comuns e às idéias adequadas das propriedades das coisas” (15). Que são essas noções comuns, essas idéias adequadas das propriedades das coisas? Qual é o plano metafísico que lhes é próprio? Qual o seu lugar no conhecimento teórico e na moral pròpriamente? Tais são as questões que se apresentam a propósito dêste assunto. E’ evidente que se trata de *noções gerais* (16) mas de noções gerais que diferem dos “transcendentais” e dos universais que constituem idéias próprias do primeiro gênero de conhecimento, porque estas, como se viu, são de sua natureza inadequadas e confusas no mais alto grau, ao passo que destas “noções comuns e idéias das propriedades das coisas” se diz que o conhecimento delas é adequado, claro e distinto: “Segue-se daí que há certas idéias ou noções que são comuns a todos os homens, porque (Lema II) todos os corpos convêm em certas coisas que (prop. 37) devem ser percebidas por todos adequadamente, isto é, clara e distintamente” (17).

Na demonstração do Lema II (18) desta parte Espinosa explica que estas noções comuns — idéias de certas coisas em que todos os corpos convêm — são noções que: a) dizem respeito ao mesmo atributo da *extensão*; b) mais precisamente, as coisas que se encontram em todos os corpos, igualmente no todo e nas partes, são o *movimento* e o *repouso*. Ora, o movimento e o repouso constituem o que Espinosa cha-

(14) — Ética II, prop. XIII; prop. XV, demonstr.

(15) — Ética II, prop. XL, escólio II.

(16) — Ibidem, no início.

(17) — Ética II, prop. XXXVIII, corolário.

(18) — “Todos os corpos convêm nisto: em que envolvem o conceito de um só e mesmo atributo (Def. 1); e depois, em que podem mover-se ora mais lentamente, ora mais depressa, e falando absolutamente, ora mover-se, ora estar em repouso”.

ma modos infinitos imediatos da extensão (19). Parece, pois, evidente, que as noções comuns dizem respeito aos modos infinitos.

A doutrina dos modos infinitos, porém, é das mais difíceis do espinosismo. O filósofo mesmo não a explicou suficientemente (20). Além do texto do B. T. referente aos modos universais que já citamos (21), a doutrina dos modos infinitos se encontra nas proposições XXI-XXVIII da *Ética*, Parte I. Também em carta dirigida a G. H. Schuller, e em resposta a expresso pedido dêste, Espinosa dá como *exemplo* dos modos infinitos imediatos, “para o Pensamento, o entendimento absolutamente infinito, para a Extensão, o movimento e o repouso” (22).

O estudo dêsses textos mostra que com a noção de modos infinitos Espinosa pretende estabelecer uma diferença e uma hierarquia entre o atributo pensamento (*cogitatio*) e o entendimento (*intellectus*), assim como entre o atributo extensão e o “movimento e o repouso”. O pensamento e a extensão pertencem à “*Natura Naturans*”, o intelecto, o movimento e o repouso, modos infinitos imediatos da *Ética*, pertencem à “*Natura Naturata*”.

Há ainda os modos infinitos mediatos.

Sôbre estes a dificuldade é maior. Na citada carta a Schuller, Espinosa menciona como modo infinito mediato da extensão a “*facies totius universi, quae eadem manet*”, expressão em que Delbos supõe ver “na linguagem ontológica que é a da doutrina, a lei da conservação da mesma quantidade de movimento, tal como Descartes já havia pôsto” (23). Mas nem na carta a Schuller, nem em parte alguma, Espinosa diz o que é, no atributo pensamento, o modo infinito mediato, isto é, aquilo que corresponde à “*facies totius universi quae eadem manet*”. Delbos, num progresso de conjectura se reporta ao escólio da proposição XL da V Parte da *Ética*, que diz: “...verifica-se que nossa alma, na medida em que ela conhece, é um modo eterno do pensamento, que é determinado por um outro modo eterno do pensamento e êste, por um outro, e assim ao infinito, de maneira que todos em conjunto constituem o intelecto eterno e infinito de Deus”. As proposições da primeira parte da *Ética* a que Espinosa alude aqui, continua Delbos (prop. XXI e outras) são precisamente as que tratam dos modos infinitos e eternos. Pode-se supor que é esta ordem total das almas eternas, esta ordem em que constituem uma unidade anterior às suas determinações singulares, que forma no Pensamento o modo infinito e eterno mediato...” (24).

Apesar das obscuridades dêste assunto cremos que é permitido afirmar o seguinte:

(19) — Epístola LXIV, a Schuller. Ch. Appuhn, “*Oeuvres de Spinoza*”, t. III, pg. 327.

(20) — Ver V. Delbos: “*Le Spinozisme*”, pgs 58-61.

(21) — Ver êste trabalho, pg. 66.

(22) — Ch. Appuhn, “*Oeuvres de Spinoza*”, t. III, pg. 327.

(23) — V. Delbos, ob. cit., pg. 60.

(24) — V. Delbos, ob. cit., pgs. 60-61.

As “noções comuns” que Espinosa liga na *Ética*, ao conhecimento do segundo gênero, a que também chama Razão (*Ratio*), se relacionam com os modos infinitos; pelo menos com o movimento e o repouso que são modos infinitos (imediatos) da extensão (25). É natural esperar que elas, as “noções comuns” se relacionem igualmente com os modos infinitos do pensamento. O escólio da prop. XL da V Parte da *Ética* (que, na citação acima feita, Delbos aduz para conjecturar sobre o que seja o modo infinito mediato do pensamento) e talvez mais ainda o corolário da mesma proposição parecem justificar a hipótese: “Segue-se daí que a parte da alma que permanece, por pequena ou grande que seja, é mais perfeita que a outra. Porque a parte eterna da alma (prop. 23 e 29) é o entendimento (*intellectus*), única pela qual somos ativos (prop. 3 da Parte III); ao contrário, a parte que mostramos ser perecível é a própria imaginação (prop. 21), única parte em que somos passivos (prop. 3 da Parte III e definição geral dos afetos); e assim a primeira, pequena ou grande, é mais perfeita que a segunda”. Espinosa opõe aqui a imaginação ao entendimento, isto é, o conhecimento do primeiro gênero ao do segundo gênero; as generalidades imaginativas às “noções comuns”; os modos finitos do pensamento aos modos infinitos do pensamento.

Mas agora é necessário relembrar que as noções comuns exatamente por serem “comuns”, ainda que claras, distintas e verdadeiras (26), não nos dão a essência das coisas: “O que é comum a todas as coisas e se encontra igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular” (27). Os princípios da razão são noções que explicam o que é comum a todas as coisas e não explicam a essência de nenhuma coisa singular (28). Daí decorre que ainda ao nível das noções comuns não é impossível cairmos nas abstrações. Para isso basta que, esquecendo-nos do seu caráter não essencial, ainda que adequado, atribuamos às “noções comuns” o caráter de essências. Ora, para Espinosa só o conhecimento do terceiro gênero, a ciência intuitiva da *Ética* tem esse caráter: “Esse gênero de conhecimento procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos [não modos, nem mesmo modos infinitos] de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (29).

(25) — Ver *Ética* II, lema II; prop. XXXVIII, corolário; Conf notas 18 e 19 deste capítulo.

(26) — Ver *Ética* II, XXXVIII.

(27) — *Ética* II, prop. 37: A demonstração dessa proposição se funda na concepção espinozista da essência: aquilo sem o que uma coisa não pode existir nem ser concebida e também aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebida (*Ética* II, Def. II). Ora, o que por hipótese é comum a todas as coisas não pode satisfazer à segunda parte da definição de essência. Resulta desse teorema que não basta termos idéias adequadas, isto é, claras e distintas das coisas para termos a essência das coisas. Há portanto, dois planos distintos: o das idéias claras e distintas, adequadas, que nos dão generalidades, seres de razão, que como generalidades ou noções comuns pertencem ao segundo gênero do conhecimento e “têm todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira”. (*Ética* II, Def. IV). Há um outro plano em que as idéias, além de serem claras e distintas e adequadas, dão-nos também a essência das coisas singulares.

(28) — *Ética* II, prop. XLIV, demonstr. do corolário II.

(29) — *Ética* II, prop. XL, escólio II.

E' certo, porém, que compreendendo nós a essência das noções comuns, isto é, do movimento e repouso, do entendimento infinito de Deus, da "facies totius universi" e da alma ou mente do homem, isto é, compreendendo que são modos que só se explicam pelos atributos infinitos de Deus, então ficaremos, por isso mesmo, livres do perigo da abstração, isto é, de separar essas noções da realidade última que constitui a sua causa, a sua explicação. Em suma, as idéias dos modos infinitos serão "seres de razão", abstrações, tôda vez que as consideramos separadas de sua origem ontológica e explicativa. Mas consideradas como modos infinitos derivados imediatamente ou mediatamente dos atributos divinos, deixam de ser abstrações — passam a ser aspectos importantes da realidade. Assim, quem compreende a natureza dêstes modos — modos infinitos, eternos, que entretanto não existem por si nem se compreendem por si, mas dependem de outra coisa para existirem e serem compreendidos — quem compreende a natureza dêstes modos, dizíamos, não pode deixar de ser levado a compreender também a natureza infinita da qual dependem, isto é, os atributos da substância e a própria substância.

A resposta às nossas questões iniciais: que são as noções comuns e a que plano metafísico elas pertencem, seria pois, essa: as noções comuns, pelo menos aquelas que Espinosa menciona na II Parte da *Ética*, são as idéias dos modos infinitos. Como idéias de modos infinitos não podem deixar de ser adequadas; mas como são idéias de *modos*, ainda que infinitos, não nos dão a visão da realidade Una e Total. Se os compreendemos bem, êles nos conduzem à intuição do Real; mas podemos querer tomá-los à parte do Real, que os explica, e então estaremos a lidar de novo com idéias abstratas. Na *Ética*, aliás, Espinosa apresenta sempre as noções comuns como solidárias do terceiro modo de conhecimento, quanto à verdade. Só as do primeiro gênero conduzem ao êrro (30).

CAPÍTULO II

Os modos de percepção na estrutura da "Ética"

Nosso objetivo neste trabalho é o de marcar bem a importância da doutrina dos modos ou gêneros de percepção na filosofia de Espinosa, bem como o sentido da noção de abstração em suas relações com os modos de percepção e com a concepção do concreto, do real.

Para não nos alongarmos mais, limitar-nos-emos, em relação à *Ética*, a mostrar sucintamente: a) que também aqui a doutrina dos modos de percepção, tal como aparece na II Parte, desempenha importante papel e de certo modo determina mesmo a estrutura da obra até o fim; b) que a doutrina dos modos de percepção, concepção eminentemente dinâmica do espírito humano, é um apêlo ao aprofundamento da consciência; e que este constitui um processo de eliminação do pensamento abstrato e ao mesmo tempo de identificação da alma humana com a Realidade. Nisto consiste a sabedoria, a busca da felicidade, o objetivo essencial da *Ética*, já patente no B. T. e no T. R. E.: chegar à suprema perfeição humana, "à aquisição daquela natureza superior que é a união que a alma pensante tem com a natureza inteira", isto é, com Deus.

Quanto ao primeiro ponto é fácil de perceber que já na Parte II, que trata da "natureza e origem da alma", Espinosa tem em mente os diversos gêneros de conhecimento ou de percepção, porque para ele, como já vimos nas partes anteriores deste estudo, a alma não é substância anímica e pensante mas é simplesmente a idéia das coisas, idéia que ao ritmo do movimento progressivo dos modos de percepção, expressa cada vez melhor a realidade. É de fato interessante notar que o livro que se destina a definir a natureza e a origem da alma começa pela definição de "corpo" (Conf. pg. 111 deste trabalho). É verdade que já na definição III encontramos algo que parece coincidir com a concepção tradicional de alma substancial; "entendo por idéia um conceito que a alma forma pelo fato de ser uma "coisa pensante". Esta expressão, contudo, deve ser entendida, de acordo com a analogia dos textos, como a simples "cogitatio", simples modo não substancial de perceber as coisas. Até Deus é coisa pensante (prop. I). Na verdade a definição de alma não se encontra nesta definição III, que é a definição da *idéia*, mas na proposição XI: "O que constitui, primeiramente, a alma humana não é nada senão a *idéia de uma coisa singular que existe em ato*". E a proposição XII e XIII passam imediatamente a falar da *idéia* do

corpo como idéia constituinte da alma humana. Seguem-se vários axiomas, lemas e proposição sôbre a natureza dos corpos, até a proposição XXII que, com as que se seguem, oferece mais interesse de nosso ponto de vista, porque aqui se começa a falar da alma como constituída das idéias confusas que nos vêm das afecções do corpo: “a alma humana percebe não só as afecções do corpo, mas também as idéias destas afecções” (1). “A alma não se conhece a si mesma senão na medida em que percebe as idéias das afecções do corpo” (2). “A idéia da idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da alma humana” (3). “Segue-se que a alma humana, tôdas as vêzes que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, não tem, nem de si mesma, nem de seu próprio corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas só um conhecimento confuso e mutilado” (4). E’ patente que Espinosa está em todos êsses textos apresentando a alma como constituída pela percepção ou pelas idéias que chamará mais adiante (prop. XL, escólio I) de conhecimento do primeiro gênero.

Depois trata da natureza do êrro ou da falsidade, para afirmar que não há nêles nada de positivo (props. XXXIII e XXXV), preparando assim, caminho para mostrar como se deve passar das idéias inadequadas e confusas para as adequadas, isto é, de uma alma constituída de idéias confusas para uma alma constituída de idéias verdadeiras. E’ assim que, a partir da prop. XXXVII, introduz o estudo das noções comuns, que são adequadas (prop. XXXVIII) e pelas quais nós poderemos vir a ter do corpo humano idéias adequadas (prop. XXXIX). Segue-se a proposição XL com seus dois importantíssimos escólios, nos quais Espinosa, como já vimos, define os três gêneros de conhecimento, bem como as idéias gerais que se reportam ao primeiro e ao segundo gêneros; acrescentando a sua definição do terceiro gênero — “conhecimento que procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus, para o conhecimento adequado da essência das coisas” — que é como se Espinosa definisse agora a alma como a idéia da Coisa Universal, da Coisa Total — Deus mesmo: “A alma humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus (5). Podemos acrescentar que o restante do livro é destinado a combater a concepção cartesiana da alma. Não há nesta nenhuma vontade absoluta ou livre (prop. XLVIII) nem tão pouco qualquer faculdade “absoluta de compreender, de desejar, de amar”. Tais coisas “são puras ficções, seres metafísicos, quer dizer, universais...” (6). A prova de que Espinosa pretende sobretudo combater as concepções de Descartes

(1) — Ética, II, prop. XXII.

(2) — Ética, II, prop. XXIII.

(3) — Ética, II, prop. XXIX.

(4) — Corolário da prop. XXIX, da Parte II. Ver também o escólio da mesma proposição.

(5) — Ética II, prop. XLVII.

(6) — Ética II, prop. XLVIII e escólio.

sôbre a alma e sôbre o êrro se encontra no longo escólio da proposição XLIX, com que termina a Parte II e que menciona expressamente a doutrina cartesiana da vontade infinita em relação ao entendimento finito, e a doutrina da suspensão do juízo, mostrando que se trata de concepções fundadas exatamente em abstrações: “Convém notar aqui sobretudo que nós nos enganamos fâcilmente quando confundimos as noções gerais com as singulares, os seres de razão e abstratos com o real” (7). E’ sem dúvida o pecado que atribui a Descartes.

Em suma, o que encontramos na Parte II sôbre a origem e a natureza da alma é a definição desta como idéia do corpo e suas afecções, ou como a idéia das noções comuns e propriedades gerais dos corpos, ou como *idéia da essência dos atributos de Deus*, da qual se pode derivar a essência de tôdas as coisas, isto é, a alma definida em relação aos diversos gêneros de conhecimento.

* * *

Na Parte III, Espinosa entra prôpriamente nos aspectos morais da Ética. Trata-se “da natureza e origem dos afetos”, isto é, da definição das paixões, tomada esta palavra em sentido geral, bem como de um esbôço de classificação das mesmas. O que nos interessa primordialmente é notar que Espinosa, quase que de comêço, se põe a combater a doutrina cartesiana das paixões tal como vem definida no Tratado das Paixões (8). Sem entrar em detalhes é claro que a grande objeção de Espinosa ao ponto de vista cartesiano é que êste se funda no dualismo das substâncias, alma e corpo, e ainda na sua união substancial: “Nem o corpo pode levar a alma a pensar, nem a alma pode levar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra maneira de ser, se é que existe outra” (9). “A alma e o corpo são uma só e mesma coisa, que é ora concebida sob o atributo do pensamento, ora sob o atributo da extensão” (10). Os que dizem que tal ou tal ação do corpo vem da alma, que tem império sôbre o corpo, não sabem o que dizem e não fazem mais que confessar em linguagem especiosa sua ignorância da verdadeira causa de uma ação que não excita nêles a admiração” (11). Basta ler as introduções às Partes III e V da Ética, ao lado das palavras que acabamos de citar, para verificar que, ao mesmo tempo que expõe seu pensamento moral, Espinosa se ocupa de combater a moral do Tratado das Paixões do “celebérrimo Descartes”. E’ que êle deseja marcar a diferença que existe entre os fundamentos metafísicos de uma e outra, isto é, entre a sua concepção monista da substância e a concepção pluralista de Descartes.

Excluída a doutrina cartesiana — e poderíamos acrescentar a doutrina tradicional cristã — só resta explicar os afetos, as paixões em ge-

(7) — Ética II, prop. XLIX, escólio.

(8) — Introdução à Parte III da Ética. Ver “Tratado das Paixões”. Parte I, artigos 27-29.

(9) — Ética III, prop. II.

(10) — Escólio da prop. II da Parte III no início.

(11) — Ibidem, pg. 251, da Ed. Appuhn.

ral, a partir das idéias. E aqui voltamos ao que ficou explicado no B. T.: que a única origem das paixões é o conhecimento (12).

E' à luz dessas considerações que devemos entender a definição de "afeto" que é a terceira dêste livro: "Entendo por afetos as afecções do corpo pelas quais o poder de agir dêste corpo é aumentado ou diminuído, secundado ou reduzido e, ao mesmo tempo, as idéias destas afecções". Não se trata de uma ação do corpo sôbre a alma, mas das idéias destas afecções. E tanto é assim que Espinosa, aliás, antes de apresentar a sua definição de afeto, entendeu necessário explicar o que entende por "causa adequada" e "causa inadequada" (Def. I), bem como o que entende por atividade e passividade (Def. II). "Causa adequada é aquela cujo efeito se pode perceber clara e distintamente por ela mesma; causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não se pode conhecer só por ela". A causalidade é, pois, algo que diz respeito aos modos de percepção: e compreensão total de uma coisa, de um efeito, é a sua causa adequada; a compreensão parcial de um efeito, a idéia que pede uma outra idéia para compreensão do efeito, é causa inadequada. E em relação a essa concepção de causalidade se define também a noção de atividade e passividade: "Somos ativos quando somos a causa adequada de algo que se faz em nós ou fora de nós; somos passivos quando em nós se faz algo, ou da nossa natureza decorre algo, de que não somos causa senão parcialmente". Atividade e passividade no que respeita ao homem são, pois, aqui, noções entendidas de modo radicalmente diverso do da filosofia de Descartes e da filosofia tradicional (nas quais dizem respeito às relações entre a substância corporal e anímica), porque são somente maneiras de perceber de nossa alma, ou, talvez melhor, maneiras pelas quais nossa alma existe, visto que nossa alma existe na medida em que percebe isto ou aquilo, e é passiva ou ativa na medida em que a percepção é inadequada ou adequada (prop. I).

Daí resulta que o afeto é uma ação, quando a afecção resulta de um conhecimento adequado; e paixão pròpriamente dita quando resulta de um conhecimento inadequado. Eis pois, lançado em termos de conhecimento do primeiro e do segundo graus o estudo dos afetos. Na verdade é de acôrdo com êsse esquema que se vai desenvolver a Parte III. Como nosso propósito não é estudar em detalhes os livros da Ética, mas somente mostrar o papel que nêles desempenha a doutrina dos modos do conhecimento, resta-nos somente assinalar que, uma vez apresentadas as proposições destinadas a explicar as proposições iniciais e a fundamentar as proposições que tratam dos diversos afetos (props. III a XI) tudo o que se segue consiste: a) em apresentar as paixões pròpriamente ditas, isto é, as que vêm da imaginação, do primeiro modo de percepção, e isto compreende as proposições que vão da de n.º XII até a de n.º LVII. E' de notar que em 31 dessas 46 pro-

(12) — Ver êste trabalho, pgs. 61, 103. Conf. B. T., pg. 104.

posições aparece o verbo “imaginar” ou seu equivalente. Mas nem seria necessário esse cálculo para mostrar que a estrutura do livro se faz realmente pela discriminação dos afetos de acôrdo com o primeiro e o segundo modos de percepção, porque na proposição LVIII Espinosa marca explicitamente as linhas dessa estrutura ao dizer: “Além da Alegria e do Desejo que são paixões, há outros afetos de Alegria e Desejo que se relacionam a nós na medida em que somos ativos”, isto é, como já se viu (13), na medida em que temos idéias adequadas, conhecimento do segundo gênero. Delas Espinosa trata rapidamente na proposição final o respectivo escólio.

Em suma, depois de discriminar inicialmente entre as paixões propriamente ditas e os afetos em que somos ativos, isto é, as que se relacionam com o conhecimento do segundo gênero, Espinosa consagra a quase totalidade da Parte III às paixões propriamente ditas. Por outras palavras, a Parte III é praticamente domínio do primeiro modo do conhecimento. A imaginação é soberana aqui.

* * *

O tema fundamental da IV Parte é apresentado pelo próprio Espinosa no início do seu prefácio: sujeito aos afetos, o homem incapaz de governá-los ou mesmo moderá-los, vive ao sabor da fortuna, “cujo poder é tal sobre êle, que muitas vêzes o constrange a, vendo o melhor, praticar o pior”. Ver o melhor e praticar o pior, eis uma experiência humana que é comum e que, aliás, poderia ser invocada por adversários da filosofia espinosista, protestantes ou católicos, como um argumento contra o princípio fundamental de sua ética, a saber, que a salvação vem da sabedoria, vem do conhecimento. Espinosa empreende “explicar êsse estado e sua causa” bem como mostrar o que há de bom e o que há de mau nos afetos.

Para isso julga necessário discutir preliminarmente as idéias de perfeição e de imperfeição, de bem e de mal. De inteiro acôrdo com o modo de pensar que já expressara no B. T., apresenta essas idéias como criações da razão humana, que têm como fundamento e ponto de referência não a realidade total, mas o interesse e a utilidade do próprio homem. Chamamos perfeita uma obra quando a vemos realizada de acôrdo com determinado plano. Se nunca vimos obra semelhante e se não temos conhecimento do respectivo plano, não nos é possível saber se ela é perfeita ou imperfeita. No domínio da linguagem e dos processos psicológicos, as idéias gerais representam os modelos de acôrdo com os quais julgamos perfeitas ou imperfeitas as coisas. Por outras palavras, a noção de perfeição diz respeito à *finalidade*. Ora, a finalidade, para Espinosa, como vemos do apêndice da Parte I da Ética, não

(13) — Conf. Def. II e prop. III da III Parte da Ética:

é mais que um *preconceito* do homem, uma idéia pela qual “os homens supõem comumente que tôdas as coisas da natureza agem como êles próprios, em vista de um fim e vão até a ter como verdade que o próprio Deus dirige tudo para certo fim” (14). A idéia da finalidade vem, pois, da aplicação à natureza e até ao próprio Deus de juízos que exprimem apenas o interêsse e a utilidade do homem e isso de um ponto de vista em que o homem se coloca no próprio centro do Universo. Como o homem é apenas uma parte do grande todo, tal ponto de vista inverte a ordem das coisas, toma como causa o que é efeito e vice-versa. Em suma, a idéia da finalidade, que fundamenta os conceitos vulgares de perfeição e imperfeição, é uma outra forma daquele processo de abstração que consiste em pensarmos uma parte qualquer da realidade como se ela se explicasse só por si; no caso, pensarmos o homem como se êle fôsse um “império no império”, algo que no conjunto da natureza inteira gozasse de uma jurisdição especial (15). Na verdade, divergindo do pensar comum, Espinosa concebe a perfeição como sinônimo de realidade (16); e quanto à imperfeição, esta não existe: o têrmo exprime apenas o fato de que certas coisas na natureza não nos afetam como julgamos que deveriam afetar-nos, ou não existem de acôrdo com o modêlo de homem que nosso interêsse e nossa utilidade nos levam a imaginar.

Do mesmo modo as idéias do bom e do mau não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas. O bom e o mau também dizem respeito exclusivamente aos interêsses e à utilidade do homem. Mas a despeito de não serem mais que abstrações, pontos de vista humanos promovidos a expressões da realidade, Espinosa não lhes nega utilidade: “Desejando formar uma idéia do homem que seja como que um modêlo da natureza humana pôsto diante de seus olhos, seria útil colocar êsses vocábulos, isto é, bom, mau, perfeito e imperfeito no sentido que lhes dei. Entenderei, pois, por bom... o que sabemos *com certeza* que é um meio de nos *aproximarmos cada vez mais* do modêlo da natureza humana que nos propomos. Por mau, ao contrário, o que sabemos *com certeza* que nos impede de reproduzir êsse modêlo” (17).

Disso parece claro que as noções de bom e de mau são conceitos da razão. Espinosa atribui-lhes um caráter de certeza, como vimos nos trechos acima transcritos, e o confirma nas definições I e II desta Parte IV. Não podem pertencer, pois, ao primeiro gênero de conhecimento, visto que êste não comporta a certeza. Não pertencem tão pouco ao terceiro gênero de conhecimento, porque êste diz respeito ao “conhecimento adequado da essência das coisas”, que só pode ser alcançado a partir da “essência formal dos atributos de Deus” (18). Só pode, por-

(14) — Ética, Parte I, Apêndice (Ed. Appuhn, pg. 99 do vol. I).

(15) — Ver prefácio da III Parte da Ética, no início.

(16) — Ética, Parte II, Def. VI.

(17) — Ética, Parte IV, Prefácio, pg. 9. Ed. Appuhn. Ver def. I e II desta parte.

(18) — Ética II, prop. XL, escólio II. Ed. Appuhn, pg. 203 do vol. I.

tanto, pertencer ao segundo gênero de conhecimento, “às noções comuns, às idéias adequadas das propriedades das coisas”, isto é, à Razão.

O exame desta Parte IV da Ética, aliás, nos leva a ver que nela a argumentação, tendo como fundamento as idéias de perfeição e do bom e do mau, se desenvolve sobretudo no plano do segundo gênero de conhecimento.

A questão que Espinosa propõe no prefácio, expressa já no verso de Ovídio — *video meliora proboque, deteriora sequor*” (19) — ao qual sem dúvida, faz alusão, essa questão, dizíamos, só se põe no plano dos conceitos gerais, das “noções comuns” da razão.

Não esqueçamos que a Parte III se destina, de conformidade com o título, a explicar a “origem e a natureza dos afetos”, mostrando que eles provêm do conhecimento das coisas pela imaginação ou pela razão. Na Parte IV Espinosa mostra que é necessário considerar os afetos não só como *idéias* — inadequadas se se trata das paixões propriamente ditas; adequadas se se trata dos afetos que exprimem já a atividade de nosso espírito — mas como idéias das *afecções* ou modificações do *corpo* que podem aumentar ou diminuir, secundar ou reduzir a sua capacidade de agir (20). Se queremos vencer uma paixão, um sentimento que em nós surge do conhecimento imaginativo e inadequado de qualquer afecção do corpo, não basta *pensar* a verdade a respeito desta paixão, porque o que uma idéia falsa tem de positivo (e sabemos que para Espinosa o falso é apenas o inadequado, o incompleto, que não exclui, por isso mesmo, algo de positivo) não é eliminado pela presença do verdadeiro, na medida em que é *apenas* verdadeiro (21). O conhecimento não é suficiente para salvar-nos. “Um afeto não pode ser reduzido ou eliminado senão por um afeto contrário, e mais forte que o que deve ser reduzido” (22). O simples conhecimento do bem e do mal é apenas a *idéia* da alegria ou tristeza que decorre da idéia da posse de algo útil ou da presença de algo nocivo; quer dizer, um conhecimento do segundo gênero como é o conhecimento do bem e do mal só por si não tem eficácia moral (23). Só pode ter essa eficácia o conhecimento de algo bom ou mau, na medida em que é considerado não como simples idéia, mas quando assume em nós o caráter de um sentimento, de um afeto (24). E é de notar que mesmo o desejo ou afeto que provém da idéia verdadeira do bem e do mal não é suficiente para dominar ou eliminar todos os desejos ou afetos que são paixões. O homem não pode deixar de ser concebido como parte da natureza e, como tal, está sujeito inevitavelmente a paixões (25); sua força é infinitamente

(19) — Escólio da prop. XVII desta parte.

(20) — Def. de afeto, Ética, Parte III, def. III.

(21) — Ética, Parte IV, prop. I.

(22) — Ética, Parte IV, prop. VII.

(23) — Ética, Parte IV, prop. VIII.

(24) — Ética, Parte IV, prop. XIV.

(25) — Ética, Parte IV, prop. II.

sobrepujada pela força das causas exteriores (26). Portanto, mesmo a afecção ou desejo que nasce da idéia verdadeira do bom e do mau — idéia que exprime o interesse peculiar do homem na ordem universal e diz respeito à sua essência tão somente — não é suficiente para dominar os desejos maiores e mais violentos que, por vêzes, exprimem a força das causas externas (27).

Fica realizado assim o primeiro objetivo que o filósofo se propusera nesta IV Parte que, como vimos, era o de resolver o problema da eficácia do conhecimento racional no trato das paixões, e fica também patente a razão do título “da servidão do homem” mesmo no plano do conhecimento do segundo gênero, o conhecimento racional. Essa conclusão não significa que a “ignorância vale mais que a ciência ou que entre um tolo e um homem de inteligência não há nenhuma diferença no que toca ao governo dos afetos”; o que êle pretende é conhecer a nossa natureza, saber o que ela pode e não pode, isto é, saber o lugar que ocupa em relação às outras coisas do universo, porque sabendo isso conhecemos também “o que a Razão pode e o que não pode no governo dos afetos”. Ora, Espinosa acaba o escólio em que se encontram essas afirmações (28) dizendo que nesta IV Parte se limitará a tratar da impotência do homem. De outro lado, declara no início do prefácio da V Parte que é nesta parte que vai tratar do *poder* da Razão, dêsse modo confirmando que até o fim desta IV Parte êle se limitou a tratar da impotência do homem ou de sua servidão, tal como, aliás, é indicado pelo próprio título.

Espinosa mesmo se encarrega de apresentar-nos no escólio da proposição XVIII uma espécie de esquema daquilo que se segue e vai constituir matéria de demonstração geométrica: “Expliquei neste pequeno número de proposições as causas da impotência e inconstância do homem e porque os homens não observam os preceitos da razão. Resta-me mostrar o que a Razão prescreve e que afetos estão de acôrdo com a Razão humana e quais os que lhe são contrários” (29). Verifica-se que se trata nesta parte dos princípios da moral que se desenvolve ao *nível da Razão* e que têm como fundamento a noção do bom e do mau, do que é útil e do que é nocivo ao homem. O caráter utilitário desta moral se concretiza na noção espinosista da *virtude*: A “Razão nada pede contra a Natureza; pede, pois, que cada um se ame a si mesmo, procure o que lhe é realmente útil, busque tudo o que conduz realmente o homem a uma perfeição maior e de modo absoluto, que cada um se esforce, na medida do que lhe é possível, para perseverar no

(26) — Ética, Parte IV, prop. III e IV.

(27) — Ética, Parte IV, props. XV, XVI, XVII: “Creio ter mostrado, no que precede, a causa pela qual os homens são movidos mais pela opinião que pela Razão verdadeira, e porque o conhecimento verdadeiro do bom e do mau excita emoções na alma que cedem muitas vêzes a todo gênero de apetite sensorial, de onde êste verso do Poeta “Video meliora proboque, deteriora sequor”. (Prop. XVII, escólio).

(28) — Escólio da proposição XVII, no fim.

(29) — Ética IV, escólio da prop. XVIII, no início.

seu próprio ser” (30). Daí decorre que o princípio da virtude é o “próprio esforço para conservar o próprio ser” (31). Como por outro lado é impossível ao homem, para conservar seu próprio ser deixar de servir-se das coisas exteriores a êle, impossível viver sem o comércio com essas coisas, e como, também, o aperfeiçoamento de nosso entendimento consiste no conhecimento das coisas, conclui-se que “há fora de nós muitas coisas que nos são úteis e que é necessário desejar” (32). E entre essas a que mais se ajusta à nossa natureza é o comércio com os outros homens, isto é, a vida em sociedade. “Nada mais útil ao homem que o próprio homem” (33). “Donde se segue que os homens que são governados pela Razão, a saber, os que procuram o que é útil sob a conduta da razão, não desejam para êles nada que não desejem também para os outros homens, e assim são justos, de boa fé e honestos” (34). Eis, em resumo, o que constitui o fundamento da moral utilitária de Espinosa e que é também o que êle chama a “origem da virtude” (35). E’ êsse tema que Espinosa desenvolve até a proposição XXXVII desta parte, insistindo especialmente no aspecto social dessa virtude (36).

No importante escólio I desta proposição XXXVII encontramos a concepção espinosista de uma *religião* segundo a razão: “refiro à religião todos os desejos e tôdas as ações das quais somos causa na medida em que temos a idéia de Deus ou na medida em que conhecemos a Deus” (37). Trata-se evidentemente não daquele “amor intelectual de Deus que nasce do terceiro gênero de conhecimento” (38) e que é o ponto culminante da ascensão filosófica para o infinito e o eterno, e que supõe uma identificação do sábio com o Todo-Uno, mas trata-se de desejo e ações inspirados pela “idéia” de Deus, pelo conhecimento racional de Deus (39), isto é, pelo conhecimento de Deus ao nível do segundo gênero. No mesmo escólio Espinosa apresenta, ainda sôbre o fundamento da utilidade do homem e tendo como critério moral as idéias do bem e do mal, suas reflexões sôbre a moralidade, a “Pietas” (40), sôbre o honesto e o desonesto, sôbre a vileza; e no escólio II da mesma proposição XXXVIII fala do louvor, do vitupério, do mérito, do pecado,

(30) — *Ética*, loco. cit.

(31) — *Ibidem*.

(32) — *Ibidem*.

(33) — *Ibidem*.

(34) — *Ibidem*.

(35) — *Ética* IV, prop. XXII, corolário.

(36) — Conf. as props. XXXV, com seus corol. e escólio, prop. XXXVI e escólio, prop. XXXVII.

(37) — Escólios da prop. XXXVII.

(38) — Parte V, prop. XXXIII.

(39) — No Tratado Teológico-Político vemos como, ao invés de opor-se ou condenar a religião, que é inspirada apenas pela imaginação e pela razão, e que constitui a religião tal como a encontramos exposta na Bíblia e é explicada pelos profetas, Espinosa procura apresentá-la como algo de valioso, principalmente o que se acha no plano da razão, algo que é uma sorte de substitutivo popular da religião filosófica. Conf. a nota explicativa de Appuhn ao escólio que estudamos à pg. 247 do II vol. de sua tradução da *Ética*.

(40) — E’ pelo termo “moralité” que Appuhn traduz a palavra latina *pietas*. Ver nota de mesmo ao escólio da prop. XVIII desta parte.

do justo e do injusto e também do estado natural e do estado civil do homem. E' exatamente o "estado civil", o estado do homem em sociedade que dá significação a essas noções. No estado natural não há louvor ou vitupério, mérito ou demérito, justo ou injusto e nem pecado. Estas noções surgem no estado civil como consequência do esforço que o homem faz para alcançar as vantagens do viver em sociedade. Ora, o esforço para viver em sociedade, como já vimos, é uma das formas da virtude, e mesmo a virtude mais alta, visto que êsse esforço exprime do modo mais elevado a vontade de conservar o homem o seu próprio ser. A sociedade e as virtudes sociais se apresentam, pois, na filosofia de Espinosa como um produto da razão humana, algo como que artificial no sentido de que expressa a natureza do homem como homem, mais que a natureza do homem como parte do Todo-Uno. Eis porque Espinosa diz: "Fica patente... que o justo e o injusto, o pecado e o mérito são *noções extrínsecas* e não atributos que expliquem a natureza da alma (41). O que sem dúvida significa que, sendo essas noções produtos da Razão, realizados segundo o critério do bem e do mal do homem, elas são *abstrações* do ponto de vista da visão geral do Todo-Uno.

As proposições tôdas de número XXXVIII a LVIII se destinam a mostrar como se podem julgar os diversos afetos do ponto de vista do bem e do mal do homem, o que vale dizer do ponto de vista da virtude tal como a vimos definida acima, ou, o que é ainda a mesma coisa, do ponto de vista da Razão. As proposições de número XXXVIII-XL apresentam as regras gerais que devem fundamentar êsses juízos. A primeira delas diz respeito às relações do corpo humano como os objetos do mundo exterior ao homem: é útil ao homem tudo aquilo que dispõe o corpo humano de modo que possa ser afetado de um maior número de maneiras (42). A segunda trata da integridade psico-somática do homem : é *bom* o que faz que a relação de movimento e repouso que têm as diversas partes do corpo umas com as outras se conserve, e mau, o contrário (43). A terceira diz respeito à importância da vida em sociedade: é *útil* tudo aquilo que conduz o homem à sociedade, à vida em comum (44). Sob êstes critérios gerais, Espinosa falará então até à proposição n.º LVIII a respeito dos diversos afetos — a alegria, a hilaridade, a cócega (*titillatio*), a dor, o amor, o desejo (*cupiditas*), o ódio, a generosidade, a cólera, o desprezo, a esperança, o temor, o excessivo amor próprio (*existimatio*), o despeito, a comiseração, o contentamento consigo mesmo, a humildade, o arrependimento, o orgulho, a gloria — classificando-os de acôrdo com os princípios gerais acima estabelecidos como bons ou maus, virtuosos ou nocivos, isto é, conformes à razão ou contrários a ela.

(41) — Escólio II, props. XXXVII, in fine.

(42) — Prop. XXXVIII.

(43) — Prop. XXXIX.

(44) — Prop. XL.

Quanto às proposições que se seguem até a de número LXVI, elas se destinam a mostrar como se pode operar uma promoção dos afetos do plano das paixões propriamente ditas para o plano dos afetos superiores da razão (45).

Ao nos aproximarmos do final da Parte IV, devemos lembrar que nela se encontra uma concepção da vida moral, uma doutrina da virtude, uma doutrina sociológica e política e mesmo uma religião que Espinosa põe expressamente sob o signo da servidão humana. Para explicá-lo aduzimos as seguintes considerações:

a) Quanto à moral, à virtude, observemos que Espinosa não esquece o caráter *abstrato* desta virtude, desta moral que se funda exclusivamente na Razão. Efetivamente no escólio da proposição LXII o filósofo assinala a importância do tempo em todos os fatos relativos ao bem e ao mal do homem: é *racional* recusar um bem presente por um futuro que seja maior e aceitarmos um mal menor presente para evitar um mal maior no futuro (46). Acontece, porém, que freqüentemente não nos atemos a essas normas, porque o conhecimento que temos da “duração das coisas é extremamente inadequado” (prop. XXXI da Parte II) e “decorre só da imaginação a qual não é afetada da mesma maneira pela imagem de uma coisa presente e de uma coisa futura (escólio da prop. XLIV da Parte II). “Daí vem que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal nada é senão conhecimento do *abstrato* ou *universal* e que o juízo que fazemos sobre a ordem das coisas e a ligação das causas, para determinar o que no presente é bom ou mau, para nós é mais de imaginação que de realidade” (47). E’ evidente que nesta parte de sua obra Espinosa só encara os problemas da moral que se relacionam com o plano inferior das relações entre o primeiro e o segundo gêneros de conhecimento, a saber, a imaginação e a razão. Seu propósito é estudar o que pode a razão só por si em relação à imaginação e, como o que ela pode não é muito, pois que neste plano é impossível ao homem uma completa libertação (48), Espinosa não hesita em colocar tudo isso sob o signo da servidão.

b) No que respeita à vida em sociedade, Espinosa a considera como o mais alto feito da razão, isto é, aquilo que de melhor o homem pode construir quando busca o seu próprio interesse e utilidade e, portanto, aquilo que mais que tudo contribui para a virtude. Contudo há uma fraqueza inerente à sociedade da qual ela não pode libertar-se e que constitui a razão do caráter de servidão que impera nas relações sociais. Espinosa lembra no escólio II da prop. XXXVII (Appuhn, pg. 78 do II tomo) que nenhum afeto pode ser reduzido senão por um afeto maior e contrário (prop. XXXIX da Parte III e prop. VII desta

(45) — Prop. LIX da IV Parte.

(46) — Prop. LXVI da IV Parte.

(47) — Escólio da prop. LXII da IV Parte.

(48) — Ver prop IV, corolário, IV Parte.

parte) e que os homens só se abstêm de fazer danos por medo de um dano maior. “Por esta lei, pois, uma sociedade poderá estabelecer-se se reivindica para ela o direito que tem cada um de vingar-se e julgar do bom e do mau, e que tenha assim o poder de prescrever uma regra comum de vida, de instituir leis e mantê-las, não pela razão que não pode reduzir os afetos (escólio da prop. XVII) mas pelas ameaças”. (Trad. Appuhn, pg. 79 do II tomo). Conclui-se, pois, que apesar de sua *origem* racional, a sociedade não pode subsistir somente pelos imperativos da razão, visto que ela tem de servir-se da coerção, do medo das sanções para os que se desviam das normas impostas.

c) E’ estranho que um livro cujo título é “Da servidão humana” termine por várias proposições, cujo assunto é a liberdade (49), tanto mais que o livro seguinte trata exatamente da “liberdade do homem”. Para compreendê-lo devemos notar o que Espinosa diz no escólio de prop. LXVI: “Um homem conduzido só pelo afeto ou pela opinião difere do homem conduzido pela razão pelo fato de que o primeiro, quer o queira, quer não, não sabe o que faz; o segundo só tem que agradar-se a si mesmo e faz só o que ocupa o primeiro lugar na vida, que é o que ele mais deseja por essa razão. Em consequência chama servo o primeiro e livre o segundo...” (50). Parece claro que nesse texto Espinosa está definindo o homem livre somente em relação ao homem que vive exclusivamente no plano do sensível e inteiramente dominado pelas paixões. Em relação a êsse pode-se dizer que é livre o homem que no plano da razão se esforça para fazer o que é de sua real utilidade. Aliás, na proposição LXVIII e no seu escólio Espinosa confirma que do ponto de vista racional só por hipótese se pode falar do homem livre em sentido cabal: “Se os homens nascessem livres, não formariam conceito do bom e do mau na medida em que fôsem livres” isso porque o homem livre seria conduzido só pela razão; tal homem só teria idéias adequadas, portanto não teria idéia do mal, que é idéia inadequada (corolário da prop. LXIV) e não tendo idéia do mal não teria também a idéia do bem, que é correlata. Mas Espinosa se apressa em acrescentar que a hipótese dessa proposição é falsa. O homem é uma parte da Natureza; portanto não existe homem livre, a não ser exatamente no sentido de conhecer o bem e o mal, isto é, conhecer as limitações do seu próprio ser dentro da natureza. Parece, pois, certo que nestas últimas proposições da Parte IV Espinosa fala só de uma liberdade relativa, que não exclui a servidão do homem, pois que o homem que no conhecimento não ultrapassou o plano da visão de seus próprios interesses ainda se encontra no estado de servidão.

Isso é o máximo a que pode chegar a Ética no plano do conhecimento racional na medida em que êste, como que fechando-se sobre

(49) — Prop. LXVII a LXXIII.

(50) — Escólio da prop. LXVI.

si mesmo, constitui apenas uma reflexão “só sôbre a natureza humana, ou sôbre Deus, não na medida em que é infinito, mas na medida em que êle é a causa pela qual o homem existe” (51). A razão se desenvolve no plano da servidão na medida em que pensa o homem abstratamente, isto é, separado do todo do qual é sômente uma parte — tal é a conclusão a que chegamos no estudo da estrutura da IV Parte da *Ética* (52). Mas o propósito de Espinosa, ao caracterizar assim, como aspectos da servidão humana aquilo que o homem tem, em regra, como as mais altas provas de sua liberdade, a saber, a moral, a virtude, a vida política e social e a religião, seu propósito, dizíamos, é o de mostrar como se pode ultrapassar êsse plano para alcançar a verdadeira liberdade. E’ êsse o assunto da V Parte.

* * *

Notemos, desde logo, que a passagem da IV para a V Parte da *Ética* não se apresenta como a superação definitiva da razão — conhecimento do segundo gênero, pela intuição, conhecimento do terceiro gênero. Encontramos aqui, relacionados, o segundo e o terceiro gêneros, como na Parte anterior o primeiro e o segundo. A razão está no plano da escravidão quando se põe apenas em relação com o sensível; e conduz à liberdade quando nos mostra o lugar do homem na ordem universal e assim nos prepara para o terceiro gênero de conhecimento e para a respectiva atitude moral, que é o amor intelectual de Deus. Por outras palavras, há um modo de considerar a razão que exprime a impotência do espírito e a sua servidão (53); e há um outro modo que exprime a sua fôrça; “tratarei aqui da fôrça da razão, mostrando o que ela pode contra os afetos” (54). Não seria necessário citar o mesmo prefácio (55) para compreender que a potência ou fôrça da alma se define pela atividade do intelecto. Nas duas primeiras proposições da Parte V Espinosa apresenta ainda quase que sômente a *razão*, o conhecimento do segundo gênero, agora não mais adstrito à condição de servidão, e sim como condição da liberdade.

Como pode a razão ajustar-se a duas situações tão opostas?

A explicação é sem dúvida a seguinte: as idéias da razão que aparecem na Parte IV são sômente aquelas que se referem à perfeição ou imperfeição *do homem*, ao bem e ao mal *do homem*, idéias estas que por tomarem o homem isolado na natureza, não podem deixar de ser abstratas; são idéias do segundo gênero, sem dúvida — idéias adequadas das propriedades das coisas, no caso, o homem — mas que de sua

(51) — *Ética* IV, escólio da prop. LXVIII, no início.

(52) — Conf. *Ética* IV, cap. XXXII (Ch. Appuhn, II vol., pg. 165).

(53) — *Ética*, Parte IV, prop. XVII, escólio, in fine.

(54) — *Ética*, Parte V, Prefácio.

(55) — *Ética*, Parte V, Prefácio, in fine.

natureza tendem a bastar-se a si mesmas e não encerram aquêles movimento em direção a uma causalidade radical de tôdas as coisas que exige a passagem para o terceiro gênero de conhecimento. A verdade é esta: que se procurarmos conhecer os afetos não só como atinentes ao bem e ao mal do homem, mas conhecê-los *em sua essência*, daí decorrerão duas conseqüências de primeira importância: a) as idéias da razão, em vez de nos amarrarem na servidão, nos darão forças para dominar os afetos, as paixões; b) as idéias da razão, uma vez que exprimem a consciência da limitação das idéias gerais, por isso mesmo nos conduzirão ao terceiro gênero de conhecimento, à visão total das coisas a partir do conhecimento do Ser Perfeito.

A primeira dessas conseqüências encontramos-la desenvolvida nas proposições de número I a XX da Parte V.

E' patente a deferença entre as idéias da razão tais como aparecem na Parte IV e as idéias da razão tais como aparecem nestas primeiras vinte proposições da Parte V. Realmente, trata-se aqui de demonstrar que um afeto "que é uma paixão, cessa de ser uma paixão quando formamos dêle uma idéia clara e distinta" (56); que "não há afeto do corpo do qual não possamos formar algum conceito claro e distinto" (57); que não há remédio para as paixões "senão aquêles que consiste no seu conhecimento verdadeiro, visto que não há outro poder na alma, senão o de pensar e formar idéias adequadas (58); que "ordenando em nossa alma as idéias das coisas, ordenaremos também correlativamente as afecções do corpo, as imagens das coisas (59). Tal é o teor dessas proposições. E' de notar que no escólio da proposição X Espinosa faz como que um retrospecto dos pontos de vista que apresentara no Livro IV para compará-lo com os que vem apresentando no Livro V. "O melhor que podemos fazer *enquanto não temos conhecimento perfeito de nossos afetos* é conceber uma conduta correta da vida... princípios certos de conduta, para imprimi-los em nossa memória e aplicá-los sem cessar às coisas particulares...". Tal é o objetivo que encontramos no Livro IV. "Aquêles, pois, que trabalha por *governar seus afetos e apetites só pelo amor da liberdade* esforçar-se-á, tanto quanto puder, para *conhecer as virtudes e suas causas* e adquirir a plenitude de gozo que nasce do conhecimento verdadeiro" (60). Isso é o que estamos vendo no Livro V.

As proposições seguintes mostram como das imagens esparsas e desordenadas das coisas podemos chegar a fazer "que todos os afetos do corpo, isto é, tôdas as imagens das coisas se relacionem com a idéia de Deus" (61); como "aquêles que se conhece e conhece clara e dis-

(56) — Ética V, prop. III.

(57) — Ética V, prop. IV.

(58) — Ética V, escólio da prop. IV (pg 179 do II vol. da Ed. Appuhn).

(59) — Ética V, prop. I.

(60) — Ética V, escólio da prop. X.

(61) — Ética V, prop. XIV.

tintamente seus afetos ama a Deus na mesma medida dêsse conhecimento” (62); e como finalmente êsse amor de Deus, “o mais constante e indestrutível dos afetos” (63) domina todos os outros, visto que tem na alma o maior lugar (64). Chegamos assim a compreender “o que pode sôbre os afetos o conhecimento claro e distinto e principalmente este terceiro gênero de conhecimento”, visto que “êle gera o amor para com uma coisa que é imutável e terna” (65). E’ isso, aliás, afirma Espinosa, tudo o que êle tem a dizer a respeito da liberdade no que concerne à vida presente. As citações tôdas, de que nos excusamos de abusar um pouco, demonstram à saciedade que esta primeira parte do V Livro da *Ética* está, também ela, estritamente ligada às concepções dos diversos gêneros de conhecimento, no caso o segundo e o terceiro, e que a passagem do segundo para o terceiro — natural e mesmo necessária para aquêle que seguindo o verdadeiro método, é levado pelo dinamismo do próprio pensamento — representa, com o aprofundamento do conhecimento que o homem tem de si mesmo e do universo, um progresso automático no aperfeiçoamento moral.

Resta ver, na última parte da *Ética*, como o mesmo acontece, quando deixando a vida presente, passamos à *eternidade*, isto é, “à duração da alma sem relação com a existência do corpo”.

Na verdade, esta parte final da *Ética* é uma apoteose, uma deificação que se faz pelo terceiro gênero de conhecimento. E’ por êsse conhecimento que “quanto mais conhecemos as coisas singulares mais conhecemos a Deus (66), visto que as coisas singulares nada mais são que modos dos atributos de Deus; é êsse conhecimento que constitui o “supremo esforço e a suprema virtude da alma” (67) e dêle é que “nasce o contentamento da alma, mais alto que possa existir” (68); é por êle que a alma tem necessariamente o conhecimento de Deus, sabe “que existe em Deus e se concebe por Deus” (69). Êsse conhecimento exprime a mais alta consciência que o homem pode alcançar de si mesmo (70). E’ dêsse terceiro gênero de conhecimento finalmente, que nasce o amor intelectual de Deus (71), suprema beatitude do homem, pois que êste é o próprio amor com que Deus se ama a si mesmo, na medida em que Deus se explica pela essência da alma humana (72), na medida em que a alma humana alcançando, uma sorte de eternidade, se identifica com o próprio Deus.

(62) — *Ética* V, prop. XV.

(63) — *Ética* V, escólio da prop. XX.

(64) — *Ética* V, prop. XVI.

(65) — *Ética* V, escólio da prop. XX. Conf. Appuhn, pg. 205 do II tomo.

(66) — *Ética* V, prop. XXIV.

(67) — *Ética* V, prop. XXV.

(68) — *Ética* V, prop. XXVII.

(69) — *Ética* V, prop. XXX.

(70) — De passagem, observe-se que nisto, quer dizer, na exaltação do homem pela consciência, Espinosa difere de outros panteístas que vêem na consciência uma resistência ao processo místico da unificação com o Todo.

(71) — *Ética* V, prop. XXXII, corolário.

(72) — *Ética* V, prop. XXXVI.

Ora, é de notar que, mesmo nesta última parte da *Ética*, dominada, como se vê, pelo terceiro gênero de conhecimento, Espinosa não deixa de lembrar a importância do segundo gênero. “O esforço ou o desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, diz êle, não pode nascer do primeiro gênero de conhecimento, mas pode nascer do segundo” (73). E mais adiante (74) já quase no fim do livro, ainda uma vez assinala a ligação que existe entre os dois gêneros: “Quanto mais a alma conhece as coisas pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, menos sofre dos afetos que são maus e menos teme a morte”.

E’ que o homem tem diante de si uma alternativa no que respeita ao conhecimento de sua própria alma.

De um lado há os que, atribuindo substancialidade à sua própria alma, consideram que as sensações e imaginações destas provenientes constituem a representação de realidades exteriores a se projetarem em sua consciência; do mesmo modo, certas idéias gerais que exprimem apenas o interesse peculiar do homem, a saber, as idéias do bem e do mal e as idéias morais, políticas e religiosas delas decorrentes, são promovidas à dignidade de palavras divinas impressas na consciência do homem ou a ela reveladas. Tudo isso provém da tendência que tem o homem para pensar-se a si mesmo como algo que no seio do universo goza de uma jurisdição especial e privilegiada, tendência a isolar-se, a separar-se do Todo, criadora de tôdas as abstrações substancializadas que constituem a totalidade da filosofia da Idade Média, da religião tradicional e da filosofia de Descartes.

De outro lado, aquêles que compreendendo que a alma do homem não é senão a idéia de alguma coisa e que as idéias se explicam por outras idéias cada vez mais claras e distintas, idéias cada vez mais compreensivas da realidade, se deixam empolgar pelo dinamismo do pensamento e vêem assim amplificarem-se suas almas, expandindo-se no sentido da unificação com o Todo, isto é, com o próprio Deus. Essa ascensão intelectual, que é também progresso moral, se apresenta em Espinosa como estudo dos três gêneros de conhecimento, estudo da natureza e propriedades do intellecto, como um convite a precaver-nos contra o perigo da abstração e um apêlo ao aprofundamento da consciência. “O ignorante, além de ser de muitos modos agitado pelas causas exteriores e de não possuir nunca o verdadeiro contentamento interior, vive em quase completa inconsciência de si mesmo, de Deus e das coisas, e cessando de sofrer, cessa também de existir. O sábio, ao contrário, não conhece perturbação interior, mas tendo consciência de si mesmo, de Deus e das coisas, por uma certa necessidade interna, não cessa jamais de existir e de possuir o verdadeiro contentamento” (75).

(73) — *Ética* V, prop. XXVIII.

(74) — *Ética* V, prop. XXXVIII.

(75) — *Escólio final da Ética*.

BIBLIOGRAFIA

Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras
Biblioteca

- APPUHN (Charles) — *Oeuvres de Spinoza*. Garnier. Paris. Nouvelle édition:
- Tomo I — *Court Traité*. Preface, Notes, Notice relative.
— *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Notice.
 - Tomo II — *Traité Theologico-Politique*.
 - *Spinoza. Éthique*. Traduction Nouvelle avec notice et notes. Garnier. Paris.
 - Tomo III — *Lettres*.
- GENTILE (Giovanni) — *Benedetto Spinoza. Etica*. Testo latino con note. 2a. edição G. Laterza e Figli. Bari. 1933.
- CARLINI (Armando) — *Spinoza. La Riforma della Intelligenza*. Testo latino, traduzione e note. Istituto Editoriale Italiano. Milão.
- KOYRE' (A.) — *B. de Spinoza. Traité de la Réforme de l'Entendement*. Testo latino, tradução e notas. 2a. edição. J. Vrin. Paris. 1951.
- BRÉHIER (Émile) — *Histoire de la Philosophie*. Presses Universitaires de France. Paris. 1941.
- HÖFFDING (Harald) — *Storia Della Filosofia Moderna*. Fratelli Bocca. Milano.
- WINDELBAND (W.) — *Historia de la Filosofia Moderna*. Editorial Nova. Buenos Aires.
- JODL (Friedrich) — *Historia de la Filosofia Moderna*. Editorial Losada. Buenos Aires.
- BRUNSCHVICG (Léon) — *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*. Alcan. Paris. 1927.
- *Spinoza et ses Contemporains*. Alcan. Paris. 1923.
- DELBOS (Victor) — *Le Spinozisme*. J. Vrin. Paris. 1926.
- DARBON (André) — *Études Spinozistes*. Presses Universitaires de France. 1946.
- LÉON (Albert) — *Les Éléments Cartésiens de la Doctrine Spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*. Alcan. Paris. 1907.
- CARVALHO (Joaquim de) — *Bento de Espinosa. Etica*. Parte I: De Deus Tradução e introdução. Coimbra. 1950.
- E. CHARTIER (Alain) — *Spinoza*. Édition Mellottée. Paris.
- RENSI (Giuseppe) — *Spinoza*. Fratelli Bocca. Milano. 2a. edição.
- COLERUS (João) — *Vida de Bento de Espinosa*. Trad. de J. Lúcio de Azevedo. Coimbra. Imprensa Universitária. 1934.

GEBHARDT (Carl) — *Spinoza*. Editorial Losada. Buenos Aires.

GUEROULT (Martial) — *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubier.
Paris. 1953.

MESNARD (Pierre) — *Essai sur la Morale de Descartes*. Boivin et Cie.
Paris. 1936.

BRUNSCHVIG (Léon) — *Descartes*. Rieder. 1934.

GILSON (E.) — *René Descartes — Discours de la Méthode*. Texto e comentário. J. Vrin. Paris. 1947.

ADAM (Charles) et TANNERY (Paul) — *Oeuvres de Descartes*.

