

Maércio Antonio de Oliveira

A RELAÇÃO ENTRE O ENTENDIMENTO E A VONTADE NA ÉTICA DE ESPINOSA.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Romano da Silva.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 09 de Agosto de 2006.

Banca

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva (orientador)

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques (membro)

Prof. Dr. Luiz Francisco Albuquerque de Miranda (membro)

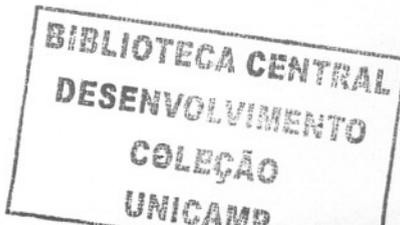
Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto (suplente)

Profa. Dra. Patrícia Piozzi (suplente)

Roberto Romano

José Oscar de Almeida Marques

Luiz Francisco Albuquerque de Miranda



CAMPINAS – SP
Agosto de 2006

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

OL4r Oliveira, Maércio Antonio de
A relação entre o entendimento e a vontade na *Ética* de
Espinosa / Maércio Antonio de Oliveira. - - Campinas, SP :
[s. n.], 2006.

Orientador: Roberto Romano da Silva.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia moderna - Sec. XVII. 2. Ética - Filosofia.
3. Vontade. I. Silva, Roberto Romano da. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

(sfm/ifch)

Título em inglês: The relation between the understanding and the will in Spinoza Ethics.

Palavras – chave em inglês (Keywords): Philosophy Moderny – 17 th century.

Ethics Philosophy.

Volition.

Área de concentração : Filosofia.

Titulação : Mestre em Filosofia.

Banca examinadora : Roberto Romano da Silva (orientador)
José Oscar de Almeida Marques (membro)
Luiz Francisco Albuquerque de Miranda (membro)
Francisco Benjamin de Souza Neto (suplente)
Patrizia Piozzi (suplente)

Data da defesa : 09/08/2006.

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Resumo

A relação entre o entendimento e a vontade na *Ética* de Espinosa é um dos pontos de entrada importante para a inteligibilidade do sistema espinosano. Esta relação permite compreender, diretamente, não só a sua doutrina da vontade, como também a aplicação prática das concepções de tal doutrina. Neste sentido, o objetivo dessa dissertação é expor e examinar esta relação, visando principalmente à delimitação do universo ontológico que a sustenta e o estabelecimento de que o entendimento e a vontade são uma e a mesma coisa, como deduz as proposições 48 e 49 da Segunda Parte da *Ética*.

Abstract

The relation between the understanding and the will in Spinoza's *Ethics* is one of the important entrance points for the intelligibility of the Spinozan system. This relation allows people to understand, directly, not only his doctrine of the will, but also the practical application of the conceptions of such doctrine. In this sense, the objective of this dissertation is to demonstrate and examine this relation, seeking primarily the delimitation of the ontological universe that sustains it and the establishment that the understanding and the will are one and the same thing, as was traced by the propositions 48 and 49 of the Second Part of *Ethics*.

Para Cristiany e Murilo

Agradecimentos

Escrever uma dissertação é um trabalho longo e árduo, requer bem mais do que o tempo consumido pelas leituras, análises e, por fim, pela elaboração do texto. Tal tarefa requer a inestimável colaboração e compreensão de muitas pessoas, mais ainda quando não se conta com o auxílio das agências de fomento à pesquisa. Por isso as pessoas que estão próximas tornam-se mais imprescindíveis ainda, ao término e sucesso do projeto.

Primeiramente, devo agradecer à UNICAMP, ao IFCH e ao departamento de FILOSOFIA por fornecer as condições necessárias ao desenvolvimento de minha formação acadêmica. Sou grato ao Prof. Roberto Romano pela compreensão e confiança. Sua orientação foi muito importante, sem ela não seria possível o término deste trabalho. Sou grato aos Prof. José Oscar e Osvaldo Giacóia que, no exame de qualificação, colaboraram com inestimáveis sugestões, comentários e críticas, permitindo com isso, aperfeiçoar este estudo.

Devo o sucesso deste trabalho a diversos amigos, os quais colaboraram de alguma forma: a Humberto, Luís Fernando e João Geraldo, o carinho, o encorajamento e incentivo para que eu começasse e continuasse o estudo em filosofia, além da alegre convivência que me proporcionaram na Moradia da UNICAMP e na Praça dos Omaguás. Agradeço, especialmente a Humberto as suas sugestões e correções. Ao Nei, a sua imensa amizade desde os meus primeiros dias na UNICAMP. Ao Marcio Nascimento, ao Tibério, ao Ricardo Coimbra e Cíntia, o carinho, a amizade, as conversas e o abrigo quando precisava permanecer em Campinas. Todos estes amigos fizeram muito mais do que a melhor agência de fomento à pesquisa possa fazer, devo muito a eles.

Agradeço ao Rogério, pela amizade e também pela paciência e presteza com que sempre me auxiliou nos assuntos burocráticos da academia.

Agradeço aos meus pais, Joaquim e Luzia, aos meus irmãos: Luiz Antonio, Jorcelino, Terezinha, Wander, Regina e Dárcio. Todos colaboraram e muito, ao longo de toda a minha vida, para a minha formação. O mérito deste estudo, se o houver, também são deles.

Sou imensamente grato a Cristiany que acompanhou bem de perto as angústias e dificuldades envolvidas, desde o início até o fim deste estudo. Seu apoio, carinho, compreensão foram fundamentais, sem os quais não conseguiria realizar esta dissertação. Com muito amor, dedico a ela e ao Murilo este estudo.

Sumário

Introdução	09
Parte I	Alguns Fundamentos Ontológicos da Ética de Espinosa	12
Capítulo 1	As Definições da Primeira Parte da Ética	13
1.1	A Causa de si.....	13
1.2	O Finito.....	15
1.3	A Substância.....	19
1.4	O Atributo.....	21
1.5	O Modo.....	25
1.6	Deus.....	28
1.7	O Livre e o Coagido.....	32
1.8	A Eternidade.....	36
Capítulo 2	Os Axiomas da Primeira Parte da Ética	40
Capítulo 3	A Gênese da Causa Imanente.....	57
3.1	Deus, Causalidade Imanente de Todas as Coisas.....	59
3.2	Causalidade Imanente, Fundamento da Relação Entre os Modos Finitos.....	65
Parte II	A distinção entre Imaginação e Entendimento.....	80
Capítulo 1	A Imaginação.....	81
1.1	A Imagem.....	81
1.2	A Idéia Imaginativa.....	85
1.3	Teoria do Erro.....	91
1.4	A Abstração.....	98

1.5	A Contingência.....	100
1.6	A Teleologia.....	101
1.6.1	Os Entes de Razão.....	102
1.6.2	Os Transcendentais.....	105
Capítulo 2	O Entendimento.....	106
2.1	Idéia Verdadeira ou Idéia Adequada.....	111
2.2	Noções Comuns.....	119
Parte III	A Relação entre Entendimento e Vontade	123
Capítulo 1	Entendimento e Vontade na Perspectiva da Primeira Parte da Ética.....	124
1.1	A Refutação da Vontade como Causa Livre	131
1.2	A Refutação do Entendimento Criador	136
1.3	A Crença no Livre Arbítrio	139
Capítulo 2	A Indistinção Entre Entendimento e Vontade.....	143
Conclusão	156
Bibliografia	164

Introdução

O objetivo dessa dissertação é a exposição e o exame da relação entre entendimento e vontade na Primeira e Segunda Parte da *Ética* de Espinosa. Essa relação é o cume da expressão da natureza da idéia (iniciada na Primeira Parte e efetuada plenamente na Segunda Parte da *Ética*) e da sua doutrina da vontade como poder de afirmar ou negar a verdade de algo. Essa dissertação visa, principalmente, delimitar o universo ontológico que sustenta a identidade entre entendimento e vontade e, num segundo momento, explicitar a maneira como Espinosa efetua a dedução de que o entendimento e a vontade são uma e a mesma coisa (conforme proposições 48 e 49 da EII). A justificativa para a escolha do estudo dos antecedentes ontológicos, no lugar do estrito e imediato estudo da relação entre entendimento e vontade, tem como fundamento o fato de que o sistema ontológico espinosano carrega em suas premissas ou definições iniciais toda a força de seu pensamento. E a opção, posterior, pelo exame da relação entre entendimento e vontade tem por fundamento o fato dessa relação envolver e exprimir uma crítica à concepção de que a mente é passiva em referência a seu objeto e, também, por esta relação instituir uma nova maneira de conceber a função da mente e da idéia no processo de conhecimento. A mente é concebida como atividade plena e a idéia, por ser ato da mente, é uma construção ativa da mesma. Por meio dessa reestruturação conceitual, Espinosa retira o estatuto veritativo do juízo e o instala no interior da idéia, da atividade da mente; mais ainda, ele refuta a noção de que a vontade é uma faculdade absoluta e livre e a instala na ordem e nexos das causas eficientes imanentes, a concebe como modo de pensar.

Para o êxito deste estudo, faz-se necessário aprofundar a discussão dos conceitos que constituem e conduzem à compreensão da relação entre entendimento e vontade. Este exercício será realizado pela simples exposição dos argumentos espinosistas ou, em alguns momentos, pela reconstituição destes, orientada, explícita ou implicitamente, pelos comentários e estrutura interpretativa de Martial Gueroult (tomados como escopo geral).

A primeira parte desta dissertação (*Alguns Fundamentos Ontológicos da Ética de Espinosa*) tem como objetivo expor os primeiros princípios ontológicos da *Ética* de Espinosa, examinar a construção da ordem das coisas. O meu intuito imediato é esclarecer a articulação interna do sistema conceitual em sua gênese e, por conseguinte, o seu desdobrar imediato. Investigar a fundação ontológica não é só imprescindível à compreensão dos primeiros princípios em si, é também um projeto obrigatório e econômico, não só ao nosso empreendimento, mas num sentido mais geral, posto que é ela que dá os nexos do real, é ela que mostra esses nexos, que demonstra como eles se formam geneticamente, é ela que demonstra a auto-produção do ser e de tudo que dele decorre. Sendo assim, é preciso antes de tudo, examinar essa fundação ontológica, pois ela é utilizada constantemente a fim de ir mais longe na interação e na compreensão do real, na exposição (com clareza e distinção) de todo o entrelaçamento e desdobramento das coisas singulares, da realidade em sua concretude plena. A compreensão da ontologia aponta para a constante utilização e reutilização de caminhos (princípios, deduções, demonstrações) já elaborados, pavimentados anteriormente pelos princípios ontológicos. Neste sentido, na *Ética*, um mínimo de princípios, deduções e demonstrações permite realizar a expansão inteligível de toda uma realidade, isto por ser a realidade formal e objetivamente originária nos primeiros fundamentos ontológicos e deles decorrente. Por isso, é de suma importância discorrer sobre eles antes de tratar especificamente do objeto central deste estudo. Nesta Parte da dissertação, os objetos de exame são: as definições (a causa de si, o finito, a substância, o atributo, o modo, Deus, o livre e o coagido e a eternidade), os axiomas destas definições e a gênese da causa imanente.

A segunda parte dessa dissertação (*A Distinção entre Imaginação e Entendimento*) tem por objetivo imediato explicitar o itinerário espinosano referente à passagem da inadequação do conhecimento para sua adequação, a circunscrição do erro e a potência da idéia nesse processo. Para cumprir essa tarefa, é necessário considerar a distinção que perpassa todo o plano do conhecimento, a saber: a discriminação entre imaginação e entendimento pois, para Espinosa, os esforços de fundamentação do conhecimento e, portanto, da ciência estão marcados pela distinção entre imaginação e entendimento. Este texto

pretende executar, portanto, a demarcação do domínio próprio a cada instância do conhecimento (imaginação e entendimento), pois sob esta distinção está sedimentada uma série de especificidades e critérios, sem os quais se torna impossível compreender a relevância do papel da idéia (da teoria do conhecimento) na preparação das condições requeridas pelo estabelecimento da relação entre vontade e entendimento, em especial, da identidade entre idéia e volição (vontade e entendimento).

O estudo busca demonstrar que a imaginação caracteriza-se pela inadequação, na medida em que é incapaz de compreender as leis necessárias de constituição das coisas e de suas relações. Ela produz um conhecimento passível de equívoco porque toma o efeito em lugar da causa. É um conhecimento por imagens, produzidas pelo contato entre os corpos. E o entendimento caracteriza-se como conhecimento adequado, é a condição de inteligibilidade da realidade toda, inclusive do discurso filosófico. Este tipo de conhecimento opera calcado em um movimento que vai da causa para o efeito, por isso produz um conhecimento verdadeiro, capaz de instituir e propiciar a inteligibilidade efetiva da realidade toda.

A terceira e última parte desta dissertação (A Relação entre Entendimento e Vontade) tem como alvo explicitar, por um lado, a refutação das noções de vontade absoluta e livre e do entendimento criador e, por outro, a constituição de sua doutrina da vontade. Espinosa efetua a refutação vinculando a vontade e o entendimento à condição de modos de pensar e caracterizando a liberdade como livre necessidade. Ele estabelece a sua doutrina da vontade demonstrando que a natureza das idéias (inadequadas ou adequadas) constitui uma ação positiva e dinâmica que afirma o seu próprio conteúdo, em grau distinto segundo o seu estatuto adequado ou inadequado e, que o ato singular da vontade (a volição) é idêntico ao ato singular do entendimento (a idéia) é um ato de afirmar ou negar o que é verdadeiro e o que é falso.

**Parte I – Alguns Fundamentos Ontológicos da
Ética de Espinosa**

Capítulo 1 – As definições da Primeira Parte da *Ética*

1.1 - A Causa de si

A definição de causa de si que abre a Primeira Parte da *Ética* é uma definição, de acordo com o *Tratado da Reforma do Entendimento* (§92), construtiva¹, uma definição que fornece a concepção de uma coisa ou pela “essência própria” ou pela “sua causa próxima”. Por ser construtiva, precisa formalmente explicitar se a coisa definida é produzida (‘criada’) (dependente de uma outra coisa para existir e ser concebida)² ou produtora (‘incriada’) (independente de outra coisa para existir e ser concebida)³. Assim sendo, esta primeira definição tem por obrigação explicitar a causa originária apontando a origem de uma série causal: se produzida, a posição na série - a causa próxima dela; se produtora, declarando a sua essência própria. Tanto uma especificação (a causa próxima) quanto outra (a essência própria) tem a característica de ser uma explicitação que procura estabelecer o vínculo de causalidade existente entre as coisas ou a origem, a causa das coisas apenas pela sua essência. Os axiomas⁴ que seguem o corpo das definições, por serem operadores, são de suma importância para a correta compreensão desta e das demais definições⁵. Para esta definição, os axiomas 1 e 2⁶ são diretamente os mais influentes, determinantes mesmo.

Para se entender devidamente a definição de causa de si, é mister saber que a causalidade produtora da coisa coincide com o ser da coisa. Essa definição deve utilizar exclusivamente o conhecimento da essência da causa de si. Para

¹ Segundo o *Tratado da Reforma do Entendimento* uma definição construtiva deve fornecer a concepção de uma coisa pela “essência própria” ou pela “sua causa próxima”. Também o bloco de definições e de axiomas dessa primeira parte são construtivos em relação a todo o resto da *Ética*. Deste ponto de vista, esta definição é um elemento próprio à constituição do sistema como um todo.

² ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento* §96.

³ Idem. §97.

⁴ Os axiomas são instrumentos do intelecto que instituem e condicionam a atividade do conhecimento de toda a realidade e também da sua inteligibilidade. Eles têm a função de mostrar claramente os vínculos entre o todo e as partes, os princípios constituintes da ordem das coisas e das idéias, a relação entre a ordem da existência e da essência e o sentido no qual a causalidade deve ser entendida em cada uma de suas manifestações. Neste sentido, os axiomas não se aplicam a apenas uma coisa singular, eles estendem-se a tudo, a todas as coisas, à natureza inteira.

⁵ Os axiomas são objeto de exame do Capítulo 2 da Primeira Parte desta dissertação.

⁶ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Axioma I: “Tudo aquilo que é, ou é em si ou em outro”; axioma II: “O que não pode ser concebido por outro deve ser concebido por si.”

Espinosa, portanto, esta definição concerne tão-somente à definição de algo produtor (incriado segundo Descartes), que inicia uma série causal por ser compreendida pela sua essência que envolve sua existência. Não há mediação entre essência e existência, e sim envolvimento rigoroso entre ambas. A essência, aqui, se concebe necessariamente existente por si, e vice-versa. Como diz Gueroult, aqui ocorre "a identidade entre aquilo que é e aquilo que é concebido"⁷. A autocausação e autogeração própria da causa de si têm um caráter positivo e absoluto imediato, expressa totalmente a concepção e o ser existente em sua amplitude máxima instantaneamente. Sendo assim, a causa de si não é uma relação e sim uma unidade.

"Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente". (def. 1, EI).

A característica que cumpre esta primeira definição da Primeira Parte da *Ética* parece ser a de "conceber uma ação que fundamenta a si mesma e passa a merecer o estatuto de origem em sentido absoluto"⁸, mas não simplesmente como maneira de pensar ou de falar, e sim como positividade da causa intrínseca (não como ausência de causa), expressa pela causa eficiente imanente. No entanto, a definição de causa de si traz indiretamente uma dificuldade: a de ser a causalidade uma relação que envolve identidade entre seus termos, ou seja, a causa tem a si mesma por efeito. Esta dificuldade está, portanto, cravada e iminentemente pronta a exercer o controle total desta definição. Tal dificuldade serve, na verdade, para esclarecer ainda mais o que Espinosa entende por causa de si no momento mesmo de apresentação da causalidade como enunciado.

Espinosa, ao enunciar a definição de causa de si, explicita tão-somente que a essência envolve a existência, que a natureza mais íntima no mecanismo causal de constituição da coisa é ser sem mediação, pois pelo princípio causal, o que fornece o ser à essência de uma coisa é causa dessa coisa. Não há necessidade de uma causa externa à essência e à existência para que estas se efetivem, porque tudo ocorre de forma interna, intrínseca e imanente.

⁷ GUEROULT. *Spinoza: Dieu (Ethique I)*. Cap. I, §10, p 40.

⁸ VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 94.

O que a definição de causa de si apresenta é a completa identidade entre essência e existência, que impede a instituição de uma causa externa para explicar a passagem de uma à outra. A sua constituição recíproca é garantida pela noção de causalidade imanente que implica continuidade direta entre causa e efeito, tanto na essência quanto na existência.

A definição de causa de si tem um caráter construtivo porque ela mostra, com base no plano intelectual (no intelecto e pelo intelecto), a gênese de uma idéia adequada⁹ a partir de outra idéia adequada, ou seja, a definição se mostra no ato mesmo de conexão com a idéia originária. Posto isso, deve-se salientar que a identidade entre essência e existência, por constituir a coisa que é causa de si como produtora, independente, só pode ser devidamente compreendida na geração de algo idêntico. A essência de uma coisa que é causa de si coincide não com o ato de geração a partir de uma causa adequada diversa, mas com o ato absoluto de auto-geração da essência mesma. A causalidade, nestes termos, só é entendida pela compreensão da essência. Diferentemente, para uma coisa produzida (coisa criada), a sua essência é o que se gerou no ato de execução da causalidade geradora, que envolve algo diverso do gerado.

A definição de causa de si não permite, portanto, que se separe seu processo de constituição de sua essência e de sua existência. A partir deste ponto de vista, não é admissível propor ou postular qualquer diferença entre causa, efeito e ordem das essências e das existências, pois o que há é uma identidade destas noções e, em especial, uma autoconstituição que envolve tudo isso e não uma simples identidade entre extremos de uma relação.

1.2 – O Finito

A definição 2 trata exclusivamente da coisa finita, e dela apresenta a definição genética. Toda coisa limitada por uma outra de mesma natureza é finita, mas somente em seu gênero. Por conseqüência, ela não é concebível por si, mas por uma outra (é o que deixarão claro os axiomas I e II da Primeira Parte da *Ética*)

⁹ A idéia adequada é uma atividade interna da mente que encerra e explicita a sua própria gênese e a das coisas externas.

que, por sua vez, também não é concebível por si. A coisa finita está, portanto, necessariamente circunscrita a uma série indefinida de coisas finitas e, por isso, ela não revela a natureza da coisa infinita, pois esta só pode ser concebida por si.

"Uma coisa que pode ser limitada (terminari potest) por outra de mesma natureza é dita finita em seu gênero. Por exemplo: um corpo é dito finito porque sempre concebemos outro maior. Do mesmo modo, um pensamento é limitado por outro. Porém nem o corpo é limitado pelo pensamento nem o pensamento pelo corpo". (def. 2, EI).

Esta definição realiza uma divisão adequada do ente real em geral – finito e infinito –, porém não de forma a opor estes dois conceitos. Ela não coincide estruturalmente com a divisão entre “substância-modo”, visto que finito e infinito nem traduzem nem realizam uma simples formação oposta de pares como aquela. Não se pode tomar o infinito como correlato direto e imediato da substância, e o finito como correlato direto e imediato do modo¹⁰. O ponto problemático aqui circunscrito é, primordialmente, identificar o finito como o modo, e vice-versa. Tal identificação não pode ser posta nem sustentada por haver, segundo a divisão espinosana, modos infinitos mediatos e imediatos¹¹. Por isso, apenas alguns modos, e não todos, podem ser ditos finitos em seu gênero.

Para Espinosa, a coisa pode ser dita finita se dela for possível conceber, ou ser ela algo maior do que outra, no mesmo gênero. A finitude se caracteriza pela atribuição de limites constituídos pela comensurabilidade das coisas que se limitam. Na finitude do corpo, o limite não se funda apenas na negação ou exclusão de um corpo por outro. O que sustenta e define a sua finitude é poderem ser eles comparados segundo o critério de maior ou menor. A finitude pressupõe que haja sempre o outro de uma coisa e, também, que haja características comuns ou análogas entre a coisa e o outro. Estes motivos fundamentam a comparação entre coisas do mesmo gênero a partir de um critério que exprime mensuração específica e condizente com as coisas. A relação de maior ou menor entre os corpos, por exemplo: qualquer coisa que permita isso é finita ou limitada, a execução de tal medida não tolhe nem elimina a essência e a existência das coisas relacionadas.

¹⁰ Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 154.

¹¹ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposições 21, 22 e 23.

O que é finito e o que é infinito, grosso modo, são tomados como opostos diretos e mesmo excludentes. No entanto, para Espinosa, o infinito, diferentemente do finito, não possui um único sentido, detalhe que não permite efetivar uma autenticação suave desta oposição. O infinito pode ser concebido por influência e causa de outra coisa, como por exemplo, os modos infinitos, ilimitáveis por serem efeitos imediatos de um atributo de Deus. Ele também pode ser concebido por si mesmo em seu gênero, como ocorre no atributo, o qual é infinito tão-somente pela sua essência, pois não necessita de nenhuma alteridade que cause sua infinitude e, porque nega em si todos os outros atributos. Ele pode ser concebido, ainda, como absoluto, é o que se diz da substância, a qual se caracteriza assim por se exprimir pela totalidade dos infinitos atributos e não permitir nenhuma negação¹². Pode-se afirmar que o conceito de infinito não envolve nem equivale à negação simples do finito, pois deve ser compreendido tão-somente pela supressão das condições a partir das quais se postula a finitude e não pela simples negação do finito. O infinito não exige a simples relação comparativa do par infinito-finito. Sua devida expressão e exigência é uma positividade que, por si mesma, se afirma e se diferencia, independentemente do caráter comparativo enunciado pela forma opositiva. Isto porque o infinito não comporta comparação: não há outro de mesmo gênero, de mesma ou semelhante natureza que ele. Não se pode, por conseguinte, lhe atribuir mensuração maior ou menor¹³.

A definição 2, transcrita acima, trata, ao exemplificar o finito, diretamente da extensão e do pensamento, os dois únicos atributos divinos conhecidos por nós. Espinosa não encontra problemas ao explicitar o que é e como identificar o finito do ponto de vista da extensão. Na extensão, o exemplo utilizado é muito claro, pois o corpo (produto da atividade do atributo extensão - modos - corpos) é finito quando ele é maior, ou dele pode ser concebido outro maior. Os corpos são finitos quando comportam mensuração e regra comparativa. A comparação maior e menor significa que os corpos sob esta relação envolvem mais ou menos extensão:

¹² Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 155.

¹³ Cf. Idem. p. 155.

"podemos comparar a realidade contida no corpo, sob a forma de sua extensão, com a contida num outro corpo, eleito como padrão"¹⁴.

Espinosa considera mais difícil, porém, explicitar o que é e como identificar o finito do ponto de vista do atributo pensamento. A mensuração entre corpos é freqüente, mas não o é entre pensamentos, e isso traz muitas dificuldades. É possível, no entanto, compreender os termos “maior” e “menor” e aplicar a comparação a pensamentos no confronto estrito entre “a realidade objetiva contida em duas idéias diversas. Um pensamento maior envolve mais realidade objetiva, comparativamente, do que um pensamento menor”¹⁵. O procedimento específico de medir pensamentos, por não ser um costume, permite apenas reconhecer que um pensamento é maior ou menor através da observação das conseqüências que ele envolve.

Como se pode medir pensamentos? Aqui a capacidade em mensurar passa pela compreensão da realidade objetiva de um pensamento (idéia), ou de pensamentos (idéias). A identificação da realidade objetiva de uma idéia se efetua por meio do reconhecimento da totalidade das idéias que dele são conseqüentes. Segundo Espinosa, as idéias que comportam tal aplicação são finitas como, por exemplo, a idéia de um corpo singular existente. Contrariamente, a idéia de Deus (da substância, da causa de si) é infinita por não permitir confronto algum, já que constitui idéia única e adequada. A realidade objetiva é uma só e não há comparação possível porque a idéia envolve a totalidade da realidade objetiva.

O enunciado desta definição apresenta o problema do finito nos limites da produção e ordenação dos modos. Esta restrição da discussão qualifica-se assim por causa do termo “gênero” inserido no seu enunciado. O finito, em seu gênero, insere na comparação e na avaliação uma forma de organizar os corpos (atributo extensão) ou as idéias (atributo pensamento) diversa da ordem estabelecida pela constituição da essência de cada coisa. Esta “nova forma” relaciona-se exatamente às coisas em âmbito extrínseco, a partir do que envolve sua existência. "O finito em seu gênero é tudo aquilo que pode ser pensado segundo a ordem da existência

¹⁴ Idem. p 156.

¹⁵ Idem. p. 156.

ou das coisas mutáveis"¹⁶. Já as coisas infinitas - modos infinitos, atributos e a substância - "só podem ser corretamente pensadas enquanto tais segundo a ordem da constituição da essência das coisas, e segundo as relações intrínsecas instauradas pela causalidade imanente que atravessa tal ordem"¹⁷.

A definição 2 da Primeira Parte da *Ética* indica que o correto é pensar o finito "como algo que é em outro e se define por outro". Tal princípio permite não só a comparação como o efetivo estabelecimento da relação entre "maior" e "menor", tanto para a extensão quanto para o pensamento. A dita definição 2 justifica, de forma necessária, a construção da ordem das existências, pois ela mostra os limites e a aplicabilidade daquela ordem enquanto construção que tem o outro como medida.

1.3 – A Substância

A definição 3 (após ter sido explicitada a causa de si) salienta que a devida compreensão da substância não envolve nenhuma relação, seja de diferença ou de identidade, que vislumbre ou contenha alguma implicação de elementos distintos para afirmarem-na. A sua definição de nada necessita. Espinosa compreende a substância como afirmação absoluta, pois a sua definição não carece nem formal (sendo 'em si') e nem objetivamente (sendo 'por si' concebida) de outras coisas. A substância tem relações necessárias com outras coisas, pois é origem determinante dessas outras coisas. A proposição 16 da Primeira Parte da *Ética*¹⁸ explicita este ponto:

"Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado". (def.3, EI).

A substância não pode ser compreendida como algo fechado e isolado em si, pois é a condição autônoma originária unida às suas afecções, aos seus modos, às outras coisas que ela origina. Por isso, ela não necessita de outro conceito para

¹⁶ Idem. p 157.

¹⁷ Idem. p 157.

¹⁸ Cf. ESPINOSA. *ÉTICA*. Primeira Parte. Proposição 16: "Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito".

ser entendida e, por extensão, para existir, só precisa de sua força nativa. Ela é necessária para a inteligibilidade de todos os outros conceitos e antecede todas as outras idéias, por exprimi-las de forma original. Os modos, de forma mais ou menos direta e vivaz, exprimem a substância, por serem dela o conseqüente.

Apresenta-se, agora, um problema que é o de saber o nexó entre a concepção da substância como auto-suficiente e o dela mesma como causadora da infinita infinidade de outras coisas. Uma resolução satisfatória desse problema demanda a resposta à pergunta: como descobrir o nexó entre o formal ('em si') e o objetivo ('concebida por si') exibido na definição 3?

A substância envolve e exprime necessariamente uma infinita infinidade de variações, mas não se define por elas. Isso porque ela não se contrapõe negativamente às demais coisas. Ela é afirmação absoluta e causa adequada de todos os modos¹⁹. A identidade da substância só pode ser reconhecida e entendida como unicidade, singularidade, afirmatividade, auto-suficiência, sendo ela, ao mesmo tempo, completamente distinta da diferença, por implicar, de forma necessária, todas as alteridades posteriores à sua identidade (constituição e inteligibilidade)²⁰. Ela é, enquanto afirmatividade, ação de produzir o diverso, como diz a proposição 16 da Primeira Parte²¹. Quanto à sua característica de ser auto-suficiente, é ela outorgada de maneira formal e objetiva, objetiva segundo o intelecto infinito. O objetivo e o formal são idênticos: o “ser em si” (formal) equivale completamente ao “ser concebido por si” (objetivo). Entre estas expressões ocorre apenas tradução de uma perspectiva para outra. A expressão “ser concebido por si” traduz o “ser em si” para a perspectiva objetiva.

A construtividade da substância pode ser reconhecida na correta compreensão do “ser em si”: na auto-suficiência, na positividade e na atividade produtora de todas as variações posteriores advindas do ato de constituição da própria substância²². Este “ser em si”, a substância constituindo-se e constituída, é a causa de si. Há um nexó direto entre o objeto de que trata a definição de causa

¹⁹ Cf. Idem. Definição 5.

²⁰ Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 107, 108.

²¹ Cf. ESPINOSA. *ÉTICA*. Primeira Parte. Proposição 16: “Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito”.

²² Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 109.

de si e o da substância. Por isso, a construção da substância mostra a comunicação entre causa e efeito, mas a sua estrutura se particulariza por coincidirem o ato em que ela é e o ato em que ela vem a ser. A imanência da ação constitui a substância e seu ser. O “ser em si” não permite alteridade alguma, pois é especificamente imanência do ser, é unidade.

A substância não se define como sujeito de inerência nem como abstração de seus predicados. Ao contrário, ela se define como autocausação formal e objetiva, podendo ser entendida antes de seus efeitos (identidade e diferença), por não ser produzida por causa externa alguma (segundo a definição 1). Ela não se define por propriedade alguma, decorrente da sua autocausação, por não ser entendida como independente. A substância não se define pela identidade ou pela diferença, pois é ela, na verdade, a condição real da manifestação e origem das diferenças e das identidades de seus efeitos (modos). A substância é condição da alteridade porque a precede no ser e no pensamento. Isso tudo se justifica por não haver causalidade transitiva possível na constituição do conceito de substância, pois há rigorosamente coincidência, causalidade imanente. A causa e o efeito, na causa de si, não permitem entre si nem a alteridade, nem a abstração, já que são a mesma coisa²³.

A definição de substância, portanto, exige a definição de causa de si, principalmente porque ambas são construtivas. A essência da causa de si envolve sua existência perfeitamente, tal é a sua característica construtiva. Substância e causa de si são produzidas absolutamente, o que explicita o caráter construtivo imediato da definição 1 e, por extensão, da definição 3. A definição de substância prova ser construtiva por explicitar que ela é a matriz das diferenças posteriores. A auto-suficiência de seu ser envolve intimamente a auto-suficiência de sua idéia. Esse caráter abre caminho à especificação do atributo, ou seja, a correlação interativa das definições e, por extensão, para todos os outros elementos da *Ética*.

1.4 – O Atributo

²³ Cf. Idem. p 109.

O atributo exprime a essência da substância em sua inteireza. Por esse motivo, ele é fonte produtora de todas as diferenças decorrentes da substância e das afecções da mesma. É nele e a partir dele que se fundamenta a relação entre as coisas diversas. Ele serve de medida à constituição das coisas em suas diferenças e relações. É esse caráter que faz do atributo uma noção complexa e central no sistema espinosano.

A noção de atributo envolve diferenças distintas segundo a coisa com a qual se relaciona. No vínculo entre atributo e substância ocorre a diferença de razão, restrita à maneira de pensar. Tal diferença é perfeitamente compreensível, na medida em que cada atributo exprime em sua inteireza a essência da substância e, porque ela não pode ser conhecida sem ele (atributo). Na relação entre um atributo e outro ocorre a diferença real, cujo critério é dado pela coisa que pode ser concebida clara e distintamente sem o conceito de outra coisa. No nexos entre um atributo e seu próprio modo, ocorre a diferença modal dentro de um mesmo encadeamento, pois o modo só pode ser entendido como maneira de ser ou de agir de uma substância, de um atributo. O modo não pode ser concebido sem a substância e sem o atributo. No entanto, nesse encadeamento, a substância e o atributo podem ser concebidos sem o modo. Já no relacionamento de um atributo com o modo de outro atributo, ocorre a diferença real porque as coisas relacionadas estão em encadeamentos distintos. Tais são as coisas conhecidas clara e distintamente, sem o conceito recíproco. Essas diversas formas de diferenciação exigem explicação: como podem ocorrer tantas maneiras de se diferenciar e, mesmo assim, o atributo ainda exprimir a essência da substância?

Quando se ressaltam tais relações (interações), afirma-se que há efetivamente uma causalidade entre as coisas, que a ocorrência de diversos tipos de diferenças nas relações entre coisas se resolve ou se clarifica com a noção de causa, pois a causalidade é princípio fundador de todo conhecimento verdadeiro²⁴. E, segundo Marilena Chauí, Espinosa afirma "ser necessário que tudo tenha causa e que o que é absolutamente seja causa de si e que se não houver causa

²⁴ De acordo com Marilena Chauí em *Nervura do Real*, Livro de Notas, nota 119, pg 62: "conhecer verdadeiramente é conhecer pela causa", expressão utilizada desde Aristóteles.

determinada, não há efeito nenhum"²⁵. Isso ocorre porque substância e atributo expressam a mesma causalidade produtora da série infinita de modos determinados pertencentes ao mesmo encadeamento. A causa adequada²⁶ difere de seu efeito por uma diferença modal, e a causa inadequada²⁷ difere de seu efeito (também inadequado) por uma diferença real.

"Por atributo entendo isto, que o intelecto percebe da substância como constituinte de sua essência". (def. 4, EI).

Esta noção de atributo conserva em si o caráter auto-suficiente da substância e a essencialidade de ser concebido como algo que é em si e por si é concebido (cf. Primeira Parte da *Ética*, def. 3). O atributo constitui e exprime uma totalidade, pois a ação expressiva do atributo está contida em sua própria ação constitutiva, enquanto o modo é uma parte, por existir em outra coisa e ser concebido por outra coisa.

Esta definição permite vislumbrar um caráter construtivo, o que pode ser um guia em sua interpretação. O termo "intelecto" traz um problema, o de designar um efeito a partir de um atributo. O intelecto apresenta-se enquanto uma modificação do atributo pensamento, e este assume, por isso, uma posição privilegiada em relação aos outros atributos. O pensamento parece desempenhar um papel imprescindível na constituição dos atributos, de sua noção intelectual, em especial, do atributo pensamento. O verbo "inteligir" designa o modo de conhecimento próprio a uma boa definição. Mas, no caso desta definição, não é só isto que está em discussão: o ponto problemático encontra-se também no "isto" da expressão "isto, que o intelecto percebe da substância". O atributo é o que se percebe da substância. Por esse motivo, é necessário que o entendimento se dobre sobre si mesmo quando concebe algo que percebe da substância, pois esta última é a causa do próprio entendimento. Esta definição explicita que o conhecimento do atributo envolve o conhecimento intelectual perfeito da substância. Conhecer o atributo é conhecer a substância. O entendimento, pelo exposto, é o responsável direto pela percepção do "isto" (id) "da substância" (*de substantia percipit*). Duas

²⁵ CHAUI. *Nervura do Real*. p 62.

²⁶ Idéia adequada é aquela que mostra a gênese necessária de seu objeto porque oferece a razão total e sua causa eficiente completa, mostrando sua essência real ao mostrar como sua idéia é produzida.

²⁷ A idéia inadequada é a idéia imaginativa, isto é, aquela que representa psicologicamente as afecções corporais em sua imediatez viva.

hipóteses são plausíveis para se compreender o problema: ou o entendimento percebe o “isto” da substância na sua inteireza, como totalidade da substância – interpretação justificada se se tomar a locução “da substância” como sendo um todo, uma parte percebida da substância, e não como sendo algo percebido na substância –; ou o intelecto percebe o “isto” da substância como parte da substância – interpretação justificada pela conclusão da definição, “como constituinte de sua essência”. Esta declaração final arremata indutivamente que o “isto” é constituinte da essência da substância, ou seja, que ele pode ser compreendido como parte integrante da própria substância²⁸.

As definições 1 (causa de si) e 3 (substância) apresentam a substância como não tendo partes constituintes, por afirmarem que a essência da substância expressa a inteireza da própria substância. Outra forma de dizer esta mesma característica da substância encontra-se no escólio da proposição 13, da Primeira Parte da *Ética*²⁹. Se a substância fosse constituída de partes, ela necessitaria do conceito destas partes para ser concebida. No entanto, a sua definição exige que sua concepção seja absoluta e por si, pois o que o intelecto percebe dela, percebe como um todo, envolvendo-a inteiramente. É assim, por conseguinte, que se constitui tal relação, por ser a substância a matriz das diferenças reais, modais e de razão e por não estar sujeita a elas³⁰. Ela não pode ser dividida em partes, assim como sua essência também não pode ser dividida, porque é constituinte intrínseco da substância inteira³¹. A essência da substância é causa de si, envolve sua existência, é em si, é por si concebida³², todas essas formas de descrevê-la afirmam que a essência da substância se constitui por si mesma, por ser um ato absoluto. Constituir significa contemporaneidade e identidade do agente e do ato em si mesmo. Nesse sentido, conceber o intelecto como um todo da substância é o mesmo que concebê-lo como constituinte de sua essência (“*tanquam ejusdem essentiam constituens*”), por ser o ato de ser da substância, que coincide com a

²⁸ Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 1117-1119.

²⁹ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Escólio da Proposição 13: “(...) que a substância seja indivisível é o que se entende mais simplesmente a partir de que a natureza da substância não possa ser concebida senão como infinita, e que por parte de uma substância não se poderia entender nada senão uma substância finita, o que (pela proposição 8 desta Parte) implica manifesta contradição”.

³⁰ Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 119.

³¹ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposições 12 a 15.

³² Idem. *Tratado da Reforma do Entendimento*. §70.

constituição deste seu mesmo ser. Cada aspecto da substância, expresso pelo atributo, é uma realidade independente do entendimento, principalmente porque o entendimento é um modo do atributo pensamento³³, de tal forma que não pode, na realidade, preceder e constituir nem o atributo pensamento como tal, nem atributo algum que seja realmente diferente dele.

Segundo Espinosa, são conhecidos apenas dois atributos: a extensão e o pensamento. Cada um deles é infinito em seu gênero e cada um deles é uma totalidade. A expressão de um nega os infinitos outros, já que ambos possuem uma diferença real completa. Os atributos não são causas uns dos outros, mas conseqüência de uma única substância. Eles são expressos pelo conjunto de todas as afecções da substância. O atributo é a origem de uma geração determinada de modos, de modificações infinitas. E o modo, por sua vez, pode ser entendido a partir de um atributo determinado. Isso significa que se está entendendo via causa adequada imediata, a causa de suas causas ao longo do nexos e da ordem que se forma totalmente, dado um atributo determinado.

Se uma coisa é entendida sob um atributo, isto não impede que ela seja entendida sob outro atributo diverso, pois esta coisa decorre do mesmo nexos e da mesma ordem (vide o enunciado do escólio da proposição 7 da Segunda Parte da *Ética*). Cada atributo é o "princípio de geração de uma série que, completamente desenvolvida, enumera o mesmo mundo, na mesma conexão causal, na mesma ordem, constituído pelas mesmas coisas, efeitos de uma única substância"³⁴. A constituição da essência do atributo se completa com a da substância e tem o mesmo sentido que esta. Acrescente-se, no entanto, que o atributo tem uma 'determinação', o que não acontece com a substância. Cada atributo exprime toda a essência da substância e só difere dela por uma diferença de razão que, segundo Espinosa, contém infinitas formas diversas de expressão daquela essência.

1.5 – O Modo

³³ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposição 31.

³⁴ VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 125.

Espinosa rejeita a noção cartesiana de substância criada, de um ato transcendente de criação e, portanto, da existência de várias substâncias. Em contrapartida, ele reconhece e identifica Deus como a única substância. Por esta atitude, considera a ação de Deus a única responsável pela produção das demais coisas e, por desdobramento, vincula essa produção à eficiência e à imanência da relação causal estabelecida nesta ação de Deus ela mesma. Deus é a origem e a causa eficiente e imanente de todas as coisas: a ação de Deus produz e inicia a ordem das causas³⁵.

O modo é o efeito daquilo que o produziu essencial e existencialmente, seja de forma direta, por Deus (substância), ou indiretamente, por uma cadeia de causas (iniciada em Deus). A partir dessa descrição do que seja o modo, duas relações são reconhecidas: uma caracterizada pela sua causa eficiente imediata e adequada (Deus - substância - e/ou cadeia de causas que o produziu); a outra, uma coisa (outros modos) que não seja a seqüência direta de causas eficientes que o produziu, mas que mantém interação com outros modos finitos de algum tipo, constante ou não³⁶. Na primeira, há uma relação modal, na segunda, uma relação real. Devido a essa diferenciação, Espinosa estabelece duas ordens para a explicação da origem de cada um desses modos. Uma das ordens advém de sua constituição (cadeia de causas adequadas), das causas eficientes que determinam sua essência e sua existência singular. A outra, advém da interação com os demais modos, resultante de uma seqüência causal concorrente, ou seja, que não pertence à constituição daquele primeiro modo

O modo, descrito e explicado pela sua genealogia, é uma conseqüência necessária e determinada pela ação das causas determinadas, por ser ele determinado por suas causas próximas adequadas. Essas causas próximas adequadas determinam tanto a essência, quanto a existência dos modos. A possibilidade do movimento contrário de corrupção ou de supressão de um modo não é fruto das causas que geraram tal modo, nem das causas que as geraram³⁷, mas sim de outros modos concorrentes ou de seqüências causais concorrentes, ou

³⁵ Cf. Idem. p 131.

³⁶ Cf. Idem. p 132.

³⁷ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposições 26, 27, 28 e 29.

seja, de um choque entre modos divergentes, externos à ordem das causas que o geraram.

Segundo Espinosa, há duas formas de ordenar as relações dos modos: a primeira é a interação dos modos entre si em uma mesma seqüência causal; a segunda é a interação em seqüências causais distintas e concorrentes de cada modo, com todas as outras coisas que não são os modos e nem são parte integrante deles, mas que se encontram junto aos mesmos. Segundo Paulo Vieira³⁸, Espinosa a chama de ordem da existência, que não quer dizer ordem da produção das existências, mas ordem da interação de existências dadas entre si (concorrentes), ou seja, denominações extrínsecas, relações, ou circunstâncias anexas aos modos que, por este motivo, não entram nem na constituição nem na concepção íntima da essência das coisas, dos modos. O que Espinosa procura estabelecer aqui é a peculiaridade da interação entre os modos ainda imersos e participes ativos da causalidade advinda do plano da substância e do atributo, ou seja, da causalidade imanente, da causa eficiente imanente. Espinosa está procurando encontrar e entender, em sua constituição, o fio da seqüência causal determinante dos modos. Por isso, não se pode tomar a interação entre os modos, da forma como foi descrita por Espinosa, como uma recuperação da causalidade transitiva. Pelo contrário, a causalidade transitiva está totalmente repelida, tanto na relação entre os modos de mesma seqüência causal, quanto nas relações de seqüências causais distintas e concorrentes. A efetividade correlativa das coisas (substância, atributo, modos) permite dizer que, quanto à ordem da existência, as coisas ou têm algo em comum, ou nada têm em comum, ou ainda, são contraditórias em sua natureza. E, quanto à seqüência causal eficiente imanente, que toda a seqüência é necessária à gênese dos modos. Por isso, nada que faz parte da seqüência pode negar a essência ou a natureza do modo. Tudo que está na seqüência condiz ao engendramento dos modos.

"Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa (in alio est) pela qual também é concebido" (def. 5, EI).

³⁸ VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p. 134.

De acordo com a sua constituição, o modo deve ser compreendido como efeito imanente de outra coisa (*res* pode ser a substância, um atributo ou outros modos). O modo é determinado pela causa adequada imanente e pelas causas dessa causa. Enfim, pela cadeia total de causas eficientes. Ele é um conseqüente singular da relação real da genealogia de suas causas próximas, ou seja, ele só é enquanto determinação certa de uma outra coisa.

A definição do modo, portanto, explicita a necessidade de uma alteridade (de uma outra coisa) pela qual ele tem seu ser. Explicita também a dependência de sua idéia à anterior, por meio da qual o modo é concebido. Esta definição, através da expressão 'isto é', estabelece de forma evidente a equivalência e necessidade formal e objetiva da alteridade (de uma outra coisa) para constituir a sua essência e a sua existência. O enunciado dessa definição, além do mais, permite indicar que o modo tem a propriedade de poder ser finito em seu gênero, ou seja, permite postular um outro do mesmo gênero que o exclua ou o limite. Por fim, uma outra propriedade, indicada pelo enunciado da definição, é que ela é totalmente afirmativa e conduz à demonstração da existência do modo através de uma experiência bem conduzida, do atributo ao modo particular. Esta definição atende aos quesitos da boa definição e, em especial, da boa definição de uma coisa produzida (coisa criada). É uma definição genética, pois nela o conhecimento intelectual corrige a experiência, e o modo de percepção intelectual apreende a coisa pela essência, pela causa próxima em sua realidade efetiva.

1.6 – Deus

"Por Deus entendo o ente (ens) absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita". (def.6, EI)

Esta definição introduz pela primeira vez o termo *ens* (ente) e o identifica a Deus, ou seja, o termo surge como parte integrante da definição de Deus, como elemento que dá sentido, que fundamenta a concepção do que seja Deus. Pelo enunciado o termo ente tem função preponderante por catalisar propriedades de Deus. Deus é entendido como uma essência que envolve a sua existência (substância e causa de si) e a realidade toda. Pode-se dizer que o enunciado desta

definição define o ente enquanto tal e, ao mesmo tempo, o identifica, expressamente, no qualificativo "absolutamente infinito".³⁹

Outro termo introduzido e muito importante à rigorosa compreensão desta definição é infinito. É preciso aqui destacar duas características: a idéia de absolutamente infinito é primeira e, portanto, não necessita de nenhuma outra coisa que lhe seja anterior; o infinito é uma idéia que deve ser entendida em sentido positivo⁴⁰, por isso não depende de uma idéia contrária para ser entendida. Ela não precisa da idéia de negação da finitude para ser completamente entendida⁴¹. Ao utilizar a idéia de infinito e relacioná-la a Deus como absoluto, Espinosa procura desprendê-la do conceito de infinito em seu gênero. Esta preocupação foi devidamente exposta na explicação que se segue à definição 6:

"Digo que é absolutamente infinito e não infinito no seu gênero; porquanto ao que é somente infinito no seu gênero podem negar-se-lhe infinitos atributos, e, pelo contrário, ao que é absolutamente infinito pertence à respectiva essência tudo o que exprime uma essência e não envolve qualquer negação"(exp., def. 6, EI).

Por tudo que expõe a definição 6 e sua explicação, é possível salientar que o ente absolutamente infinito é algo singular cujo ser e concepção antecedem qualquer outro ser ou qualquer outra concepção e, também, que possui natureza positiva, não envolvendo negação alguma. O ente absolutamente infinito, assim caracterizado, tem em si mesmo realidade, concretude e vínculo com uma existência necessária⁴². Essa definição de Deus o vincula em essência às definições de causa de si (definição 1) e de substância (definição 3). Tal nexos ocorre por ser ele um complemento, uma explicitação de um ente que vem sendo construído desde o início, um ser com qualidades e capacidades de ser essencialmente princípio e que encerra a constituição de toda a realidade.

O enunciado autoriza a afirmar que o ente absolutamente infinito é primeiro em relação a todos os outros, singular, real e existente, equivale a "uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma

³⁹ Cf. Idem. p 143.

⁴⁰ Cf. Idem. p 143.

⁴¹ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Definição 2.

⁴² Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 144.

essência eterna e infinita”⁴³. O centro de tal relação é o termo “isto é”. É ele que realiza gramaticalmente, e mesmo logicamente, esta equivalência. É ele que, também, apresenta a possibilidade da primeira parte (ente absolutamente infinito) ser desenvolvida em uma substância e em seus infinitos atributos. Espinosa realiza, com e nesta definição, uma concentração de tudo que fora dito nas definições anteriores. Ela sintetiza tudo numa unidade de um ente, agora chamado Deus, o qual é a substância e os atributos, considerados em seu poder de exprimir uma dinâmica positiva infinita⁴⁴. Esta definição apresenta, do ponto de vista formal, o primeiro ente, causa de todos os outros, a partir do qual todos os outros entes são. Deus (e a idéia de Deus) produz a ordem das essências e das coisas fixas e eternas. No entanto, segundo alguns comentadores⁴⁵, serão necessárias as primeiras 20 proposições da *Ética* para demonstrar que Deus, a causa de si, a substância e a Natureza Naturante possam ser compreendidas plenamente como um único e mesmo ente.

As definições 1, 3 e 6 procuram definir a mesma coisa, mas é preciso um percurso longo pela *Ética* para demonstrar que essa mesma coisa é um único ente real, existente e concreto, o que se justifica pelas teses de Espinosa. O conceito espinosano de Deus é completamente diferente do expresso pela tradição teológica cristã e pela metafísica cartesiana. Essa tradição concebe Deus como transcendente e distinto da natureza, a qual é entendida em semelhante tradição, apenas como um efeito de Deus, do seu ato absoluto de criar a partir do nada. A noção espinosana de substância também difere da concebida pela tradição. Nesse caso, a tradição aplica analogamente esta noção (assim como a noção de ente) tanto a Deus quanto às criaturas. Por tais motivos, a *Ética* explicita, com rigor e vagar, a razão da diferença na forma de conceber todas essas coisas. A Primeira Parte da *Ética* dedica-se a demonstrar isto⁴⁶.

Espinosa utiliza os termos “ente” e “substância”, não em sentido analógico. O termo “ente” é usado por ele em sentido unívoco tanto para expressar e constituir a substância (Deus, substância única – produtora), quanto para

⁴³ ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Definição 6.

⁴⁴ Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 144.

⁴⁵ Cf. divisão de CHAUI em: “A idéia de parte da natureza em Espinosa”. p 103-4. e GUEROULT em *Spinoza: Dieu (Ethique I)*. Cap. I, §1, p.19.

⁴⁶ Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 145.

expressar e constituir os modos (afecções da substância, as coisas produzidas). Agora, o termo “Substância”, no entanto, é usado para expressar e constituir exclusivamente a natureza produtiva (Natureza Naturante), a substância e os atributos, fonte da atividade infinita produtora da totalidade do real⁴⁷. A substância é concebida como ente real e existente, fonte inesgotável da inteireza das cadeias infinitas das coisas finitas (de todos os modos e os atributos). Ela é constituída por infinitos atributos infinitos, cada qual exprimindo uma ordem de realidade especificamente sua. Portanto, cada atributo, e sua ordem respectiva, é distinto de quaisquer dos outros atributos de uma outra ordem. É o atributo uma potência infinita, fonte da variedade e da variação dos modos que são sua expressão. Os atributos têm a sua essência idêntica à sua potência, e, cada atributo é uma atividade infinita de autoprodução que produz seus modos. Este é o fator que viabiliza e efetua a transmissão de sua essência e de sua potência, de maneira certa e determinada, aos modos infinitos e finitos, é por ele que o atributo constitui os modos com a sua mesma natureza.

É graças à causalidade imanente⁴⁸, a uma concepção causal intrínseca, e não à causalidade transitiva⁴⁹, a uma concepção causal extrínseca, que Espinosa pode afirmar que "a substância absolutamente infinita produz efeitos no interior de si mesma, jamais separando-se deles como uma instância que os comandaria de fora"⁵⁰. Por este princípio Espinosa pode dizer que Deus é extenso⁵¹, que a extensão é um atributo de Deus, pois a extensão é um atributo divino que relaciona a causalidade à perfeição. Por haver coisas extensas no mundo, e aplicando a noção de que a causa deve ter a mesma ou maior realidade que seu efeito, é necessário que a extensão se encontre em Deus, pois nada existe fora dele. A extensão encontra-se em Deus porque há nele algum atributo que contém todas as perfeições da matéria de forma excelente. É isto que permite a extensão ser atribuída a Deus, desde que não seja confundida com a matéria divisível em partes.

⁴⁷ Cf. Idem. p 145.

⁴⁸ A noção de causa imanente define uma relação em que a causa ao produzir um efeito, dele não se separa, pois ambos são intrínsecos.

⁴⁹ A noção de causa transitiva define uma relação em que a causa ao produzir um efeito, dele se separa, não tendo nada de comum com ele.

⁵⁰ CHAUI. *Nervura do Real*. p 75.

⁵¹ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Escólio da Proposição 15.

O definido – Deus – é a primeira coisa, formal e objetivamente, capaz de permitir a intelecção da realidade segundo a ordem das essências e das coisas fixas e eternas. O conceito estabelece que Deus (o ideado) e a idéia de Deus (a idéia) constituem, formal e objetivamente, a sua existência necessária envolvendo a sua essência (sendo causa de si e eterno). Esta definição apresenta, também, a necessidade de diferenciar infinito e finito. Infinito é uma noção necessariamente positiva ou afirmativa e deve ser compreendida por si mesma, sem a comparação com o finito e muito menos com o conceito de finitude enquanto negação do infinito. O infinito, como diz Marilena Chauí, é em si e por si⁵². Ele existe pela necessidade de sua própria essência, idêntica à sua existência e potência. O infinito não é produto da imaginação, que resulta em figuras como “imenso”, “ilimitado”, “inacabado”, “incompleto”, “potencial” e não é, muito menos, a soma do finito, de partes. O enunciado desta definição 6 permite perceber a existência formal e objetiva encerrada por Deus e presente em Deus. Isto fica mais claro após a definição 8, a qual trata da eternidade e a vincula à existência formal e objetiva, enquanto independente da duração e do tempo.

1.7 – O Livre e o Coagido

"Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza, e por si só é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e operar de certa e determinada maneira (ratione)" (def. 7, EI).

Esta definição⁵³, ao explicitar o livre e o coagido, utiliza de forma efetiva e pontual as ações como medida para dividir e caracterizar constitutivamente o real. Ela expõe o vínculo intrínseco entre a ação e o que leva a agir (a ocorrer), pelo menos para aquilo que se diz livre. A definição indica a natureza da ação, se livre ou se coagida, segundo a correlação essência-existência. Ou seja, segundo o caráter fundante que a essência e/ou a existência imprime à noção de coisa, de coisa livre ou coisa coagida.

⁵² CHAUI. *Nervura da Real.* p 658.

⁵³ A compreensão desta definição exige que se entenda previamente as definições anteriores.

A coisa livre, a liberdade, vincula-se diretamente à existência. No entanto, posteriormente, este mesmo enunciado indica, de forma incisiva e até mesmo restritiva, que a liberdade pertence apenas à Substância/Deus, por ser nela que algo “existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza”. A noção de coisa livre parece obedecer aos quesitos que definem as coisas produtoras (‘incriadas’). O livre só é compreendido pela essência, pois é nesta última que se pode inferir a existência e a ação da causa de si (da coisa produtora –incriada –, de algo em si e por si concebido). O livre, por outro lado e de modo complementar, diz respeito efetivamente à uma existência real. Portanto, o livre é uma existência enquanto tal. Espinosa deixa claro que da definição de livre seguem-se todas as propriedades que lhe cabem. Resumidamente, estes parecem ser os elementos primordiais expostos pelo enunciado da definição 7.

A coisa livre, do ponto de vista do que existe pela necessidade de sua natureza, exprime o ser (a existência) de Deus ou de um dos seus atributos infinitos. Tanto a existência quanto a essência dessa coisa só podem ser devidamente entendidas em uma relação intrínseca, e não podem ser determinadas por uma coisa distinta dela mesma. A coisa livre age com independência diante de toda e qualquer causalidade externa, é livre porque age apenas a partir de si. Há relação direta entre a noção de causa de si e a de coisa livre, pois “existir pela necessidade de sua natureza” é o mesmo que se afirmar a causa de si, Deus, a Substância e a Natureza Naturante. Utilizando a proposição 11, pode-se concluir ainda que “existir pela necessidade de sua natureza” é ter a essência identificada à potência, fato que é o princípio necessário da existência.

A coisa livre, do ponto de vista do determinado por outra coisa a existir e operar de certa e determinada maneira (Modos), torna-se problemática, pois neste contexto a existência é determinada por outro (por outra coisa distinta) e, por esse motivo, sua concepção e existência não decorrem da definição de si, da coisa em análise. A questão da liberdade, para as coisas determinadas por outras, é tratada por Espinosa na Quinta Parte da *Ética*, na qual ele demonstra que a noção de ser livre e de ser eterno se estendem também às coisas produzidas. A liberdade é característica dos modos. Também se enuncia, nessa Quinta Parte, que somente os modos podem ser designados como coisas coagidas, nunca a substância

absolutamente infinita. É preciso, contudo, neste momento, independentemente do exposto na Quinta Parte, saber das condições que permitem a aplicação dessa definição (de livre) às coisas produzidas.

Tal definição possui duas partes, uma positiva e outra negativa. A positiva foi explicitada acima (“Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir”). A negativa diz que não é livre aquilo cuja existência é determinada por outra coisa. Isso pode ser observado na interação pertinente a uma dada cadeia causal, em especial, quando uma coisa age sobre outra que não é livre (é parte da cadeia), fazendo com que esta ação a coaja a operar e ser de uma determinada forma. Ou então, quando a existência dessa outra coisa não se origina rigorosamente de sua definição (este argumento estará ligado diretamente à noção de eternidade). Em outras palavras, quando as coisas são em outro e por outro são concebidas.

Neste sentido, pertencem à definição de uma coisa produzida (aos Modos) todas as demais coisas que constituem sua essência. O que pode impedir a liberdade de alguma coisa produzida não é a causa adequada de tal coisa, nem a causa adequada dessa causa adequada. Nada que esteja compreendido internamente na seqüência das causas, nada que tenha levado a coisa a existir impede sua liberdade. O impedimento da liberdade advém de algo externo à coisa, à sua causa adequada (a causa adequada não tolhe a existência de nenhuma coisa real). Também sustentam estas afirmações a demonstração de proposição 6, da Terceira Parte da *Ética*⁵⁴ e a demonstração da proposição 4 da Terceira Parte da *Ética*⁵⁵.

A proposição 29 da Primeira Parte da *Ética* corrobora o que se disse acima. Nela, Espinosa discorre sobre a seqüência de todas as causas interiores (iniciada em Deus e em seus atributos) e afirma que o ser livre (a causa livre) é determinado a ser e a agir por Deus. Isso porque, o que constitui a essência do ser livre não faz

⁵⁴ ESPINOSA. *Ética*. Terceira Parte. Demonstração da Proposição 6: “... nenhuma coisa tem em si nada por que possa ser destruída, isto é, que suprima a sua existência (pela proposição 4 desta parte); mas ao contrário, ela opõe-se (pela proposição precedente) a tudo o que poderia suprimir a sua existência. E, por conseqüência, esforça-se por perseverar em seu esse tanto quanto pode e isso está em seu poder”.

⁵⁵ Idem. Demonstração da Proposição 4: “Essa proposição é evidente por si mesma. Com efeito a definição de qualquer coisa afirma a essência dessa coisa, mas não a nega, por outras palavras ela põe a essência da coisa, mas não a tolhe. Por conseguinte enquanto consideramos somente a coisa e não as causas exteriores, nada encontramos nela que a possa destruir”.

a coisa livre ser diferente do que é. A causa adequada do ser livre é causa de si mesmo, pois a sua essência envolve necessariamente a existência (cf. def. 1), e o fato de existir pertence à sua natureza. As causas adequadas do ser livre não coagem essa coisa (livre) no sentido de determiná-la, pois ela constitui rigorosamente sua essência. O que a determina são as suas causas adequadas - causas internas, para as coisas produtoras (Substância - Deus) e causa próxima adequada e imanente, para as coisas produzidas (Modos).

Para Espinosa, a noção de coação pressupõe que haja inexoravelmente uma causa externa e que somente esta causa externa coage ou suprime a existência de alguma coisa. Com base nesta noção, nem Deus (a substância, a coisa produtora), nem os modos (as coisas produzidas) são coagidas. Deus é a coisa livre por excelência, por não ter causa exterior que o coaja. E, quanto à coisa produzida (aos modos), ao ser considerada em si mesma e pela causa próxima adequada e imanente (ordem e conexão das causas internas) que a gera, não apresenta nada internamente que a coíba ou suprima sua existência. Pelo contrário, dela podem-se concluir todas as propriedades dessa coisa. Outra coisa que coage um modo ou lhe suprime a existência só pode advir de uma causa externa. Então, coagido apenas se aplica ao modo (às coisas produzidas) se este estiver submetido à ação de causas externas, for produto de algo que não seja parte inexorável de uma mesma cadeia de causas adequadas e imanentes.

Por fim, importa observar bem a definição de livre, como sugere Paulo Vieira Neto⁵⁶, pois é freqüente a possibilidade de se postular uma causa externa que, por isso, pode coagir o modo (as coisas produzidas). Essa postulação só ocorre, no entanto, se estiver fundada exclusivamente na ordem da existência, cuja estrutura se manifesta constantemente como indeterminada. Na ordem das essências (das coisas fixas e eternas), não é possível e nem permitido hipostasiar uma causa externa à seqüência de causas que constitui a coisa (o modo). Tal definição tem influência direta em proposições que dizem respeito à constituição da vontade e do entendimento. Este ponto é de interessa deste trabalho. Por ora, basta ter delineado esta definição.

⁵⁶ Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 148-153.

1.8 – A Eternidade

"Por eternidade (aeternitatem) entendo a própria existência, enquanto concebida como consequência da definição da coisa eterna (ex solâ rei aeternae definitione)". (def. 8, EI).

O enunciado desta definição institui, internamente, algumas conexões estratégicas entre conceitos. Espinosa vincula diretamente a eternidade e a existência. O termo existência funciona, aqui, como parte do significado do conceito de eternidade, porque algo que possui eternidade existe: a existência é uma propriedade da coisa eterna. Há uma relação precisa e recíproca entre eternidade e realidade, tendo-se um ente eterno, tem-se um ente real.

A existência de que fala Espinosa é a que se segue da definição de coisa eterna. A boa definição⁵⁷ se expressa pela essência, cerne da definição. Eternidade e essência não se separam, mas se complementam. É mister, no entanto, saber o que é coisa eterna, em especial, o que é coisa e o que quer dizer esta expressão. Espinosa utiliza o termo “coisa” de forma ampla, pois sua aplicação pode recobrir tanto os modos e os atributos quanto a substância. Este momento do enunciado parece perfazer uma circularidade, pois afirma que a eternidade (algo existente) é a coisa eterna. A própria existência da coisa eterna – a eternidade – advém da própria força de se pôr como existente, advém da força de sua própria natureza. O enunciado da explicação dessa definição afirma que:

"Pois que tal existência se concebe, assim como a essência da coisa, como verdade eterna, daí resulta que não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração sem começo nem fim." (exp., def. 8, EI).

Espinosa estabelece uma relação determinada entre essência e existência, e indica uma implicação patente entre eternidade, de um lado, e essência e existência, de outro. A essência e a existência são concebidas como inerentes, intrinsecamente ligadas e simultâneas. A eternidade é a própria existência da coisa eterna compreendida e constituída, porque a existência e a essência exprimem e constituem uma relação recíproca e íntima que permite, entre elas, apenas uma

⁵⁷ Cf. Espinosa. *Tratado da Reforma do Entendimento*. §95: “a definição, para que seja perfeita, deverá explicitar a essência íntima da coisa e evitar que ponhamos no lugar dela certas propriedades”, isto tanto para as coisas produzidas, quanto para as produtoras, a primeira através da causa próxima, a segunda, por meio de o seu próprio ser.

diferenciação de razão. A relação entre existência e essência liga a definição de coisa eterna à de causa de si, pois “é eterna a coisa cuja existência está envolvida em sua essência”⁵⁸ e, segundo a definição de causa de si, “a essência que envolve existência só pode ser concebida existente”⁵⁹. A definição de causa de si parece abranger a definição 8, como propriedade e efeito, por constituir a própria essência da coisa eterna.

O termo eternidade parece referir-se de forma direta e eminente à Substância, porque esta possui, em sua concepção, uma relação intrínseca e recíproca entre existência e essência e por ser aquilo que é em si e por si concebido. Qual é o significado de ter a existência como conseqüência da sua própria definição? O caminho aberto por esta resolução recobre e corrobora a ligação entre eternidade e coisas produtoras. Isto conduz diretamente à definição de causa de si, pois é nela que se encontra a identidade entre existência e essência. A definição de causa de si diz que “por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou, por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (definição 1, Primeira Parte da *Ética*). Espinosa segue o mesmo caminho da definição de causa de si, quando define a eternidade (coisa eterna). Ele a define pela identidade entre essência e existência. A definição 8 concebe a eternidade por meio da dedução da essência do que pertence à existência necessária, eterna, pela existência do que só pode ser concebido existindo por si e em si mesmo. O enunciado induz a concluir, à primeira vista, que o termo “coisa eterna” refere-se à substância, por ser ela a única coisa que provém de sua própria natureza e, também, porque é nela que há imediatamente um nexos entre essência e existência, nos termos da definição 1. Na substância, a essência envolve existência necessária, pois seu ser pertence à sua própria essência. Segundo Marilena Chauí, “esta definição 8 define a coisa eterna como existência que segue necessariamente apenas da definição da essência da coisa”⁶⁰. A eternidade, vista por este prisma, reside no necessário pela essência. Por isso, pode-se dizer que o núcleo da definição da coisa eterna incide sobre a articulação

⁵⁸ CHAUI. *Nervura do Real*. p 877.

⁵⁹ Idem. p 877.

⁶⁰ Idem. p 755.

eternidade-necessário, motivo pelo qual referimos direta e eminentemente o conceito de coisa eterna às coisas produtoras.

De outro lado, no entanto, o termo eternidade não se restringe apenas às coisas produtoras, refere-se também às coisas produzidas (Modos e Atributos), pois elas também podem ser vistas como eternas. Mas isto, não pelo prisma oferecido pela essência em si mesma, mas pelo prisma do necessário por uma dada cadeia causal, por aquilo que não se origina rigorosamente de sua definição e sim pela causa próxima (estas coisas são em outro e por outro são concebidas). A eternidade, aqui, pode ser constatada a partir da relação de produção existente entre as coisas e a substância, pela cadeia de causas adequadas a qual constitui as coisas produzidas. As coisas produzidas dependem, para existirem, da força da causa necessária e da série e ordem das causas naturais. Isso assim ocorre porque a essência da coisa produzida exprime uma modificação da substância, a qual atravessa toda a cadeia de causas eficientes que determina tal coisa enquanto essência e existência⁶¹.

Espinosa contrapõe, nesta definição, as únicas coisas existentes verdadeiramente em toda a realidade: a substância (o que é em si e é por si concebido) e os modos (o que é em outro e é por outro concebido). Tudo o que existe, existe ou pela força de sua essência ou de sua causa. Isto é sustentado através do corpo dos axiomas da Primeira Parte da *Ética* (que ainda será analisado) e do 2º escólio da proposição 8 da Primeira Parte da *Ética*. A eternidade é propriedade e efeito da substância (causa de si, Deus). Ela é a expressão de uma coisa cuja existência segue inevitavelmente da essência da coisa eterna. Ao utilizar o termo duração de forma negativa, Espinosa instala tal conceito também no lado do que é em outro e por outro concebido. A duração restringe-se, nestes termos, apenas aos modos. A existência do que tem a duração como constituinte só pode ser, se for determinado por outro. A coisa que tem duração não decorre da sua própria definição, mas de uma causa próxima – outra coisa – que passa a ser essência e causa dessa primeira coisa. Assim, parece que estas coisas não são eternas. A eternidade, no entanto, também se aplica a elas, aos modos, devido à sua dependência constitutiva à substância. Torna-se imprescindível descobrir

⁶¹ Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 150, 151.

como e o quê constitui a sua existência, pois todas as coisas que constituem a essência de algo pertencem à sua definição, à sua natureza. A seqüência de todas as causas interiores (todo o nexu causal) que concorre para a constituição da coisa é parte integrante dela. Portanto, nada que determina internamente sua constituição, sua existência, a destrói. Somente causas externas contrárias (que não pertençam à cadeia de causas que a determina) a ela podem destruí-la. Aqui, encontra-se o caráter de eternidade que os modos possuem e expressam.

A eternidade encontra-se na força interna que as coisas têm de pôr a si mesmas na existência, e na força de perseverar existindo. A causa interna que permite positivamente uma coisa existir não conduz contrariamente, nem simultaneamente, nem posteriormente, à sua destruição. Esta somente ocorre se outra causa externa e contrária com ela interagir. Este princípio vale tanto para as coisas produtoras quanto para as produzidas. Quanto à substância não há nada, nenhuma força externa que a determine, pois tudo advém de sua própria natureza. Logo, é impossível a sua destruição: ela é a coisa eterna por excelência. Quanto aos modos, há inúmeros outros de mesma natureza que interagem constantemente. Alguns destes não compõem a série e ordem das causas eficientes que determinam um dado modo. Logo, há inúmeras causas externas e contrárias que concorrem para a sua destruição. Apesar disso, todos os modos possuem certa propriedade de eternidade, por serem uma modificação da substância. O caráter eterno está, portanto, na força positiva que cada modo tem, na propriedade de ser cada série e ordem afirmativamente determinante e de os modos não trazerem em si um princípio ou causa interna que os destrua. O caráter eterno é a capacidade de cada modo, dentro de sua série ordenada de causas eficientes, perseverar em seu existir, pois não há força interna que o destrua⁶².

⁶² Cf. idem. p 148-153.

Capítulo 2 – Os Axiomas da Primeira Parte da *Ética*

No arcabouço da *Ética*, os axiomas só podem ser entendidos se apoiados em definições, os princípios de dedução. As definições, por seu turno, só podem ser entendidas a partir da devida compreensão dos axiomas. Definições e axiomas se vinculam, pois são imersos numa correlação mútua e complementar. Por este motivo, instituem uma lógica relacional que os orienta e subordina, assim como todo o restante da *Ética*.

Para Espinosa, o axioma é uma verdade eterna (uma evidência) por dois motivos: ele possui sempre um caráter positivo, afirmativo e nunca se torna uma negação ao enunciar uma afirmação, nem vice-versa, torna-se uma afirmação ao enunciar uma negação. Ele está presente igualmente no intelecto infinito e no finito⁶³. O axioma está fundado na realidade, pois trata do comportamento e/ou das operações efetuadas por coisas reais. A universalidade, o ato ou o efeito de ser aplicável, de forma abrangente e irrestrita, a todas as coisas reais é uma característica pela qual podemos distinguir as definições dos axiomas.

As definições aplicam-se às coisas singulares. Elas exprimem a essência ou a propriedade de algo. A universalidade que ela denota é da essência ou da propriedade reconhecida idêntica em todas as coisas nas quais se encontra. Os axiomas, por sua vez, não se aplicam a apenas uma coisa singular, mas se estendem à natureza inteira. Por isso, a universalidade que eles expressam desdobra-se ao infinito e, ao mesmo tempo, a cada coisa individualmente. A universalidade, portanto, é concreta e não vazia, pois se refere “ao comportamento de coisas reais ou às operações necessárias realizadas pelas coisas reais”⁶⁴. Os axiomas são incapazes, por si mesmos, de determinar o entendimento em conhecer adstritamente uma coisa singular mais e antes do que qualquer uma outra. Eles são incapazes “de nos conduzir por eles mesmos ao conhecimento das coisas singulares”⁶⁵. O vínculo entre definições e axiomas torna evidente a primazia das

⁶³ Diferentemente de Descartes que pensava que foi criado por ato contingente da vontade de Deus que quis essa verdade eterna.

⁶⁴ CHAUI. *Nervura do Real*. pg 178, nota 21.

⁶⁵ GUEROULT. *Spinoza: Dieu (Ethique I)*. Cap. II, §1, p.86.

definições frente aos axiomas e o fato de as primeiras determinarem e subordinarem os segundos.

As definições concernem, portanto, às coisas e os axiomas às suas relações, independentemente das coisas (que são seus fundamentos), pois estas relações “não visam a natureza singular de cada”⁶⁶ coisa específica, individualmente. As relações são seres de razão, modos de pensar que viabilizam a organização intelectual das coisas. Segundo Gueroult⁶⁷, para Espinosa as relações que os axiomas exprimem são concepções do entendimento, claras e distintas, as quais expõe em forma universal o comportamento necessário e real das coisas. Universais, ou seja, as relações exprimem o que é realmente comum a todas as coisas. Os axiomas são determinados e subordinados às definições porque cabe a elas explicitar o que é e como é concebida a coisa singularmente, e a eles, exprimir como deve ser concebida a coisa, imersa na natureza inteira. Os axiomas estabelecem, segundo Marilena Chaui⁶⁸, que exigências gerais devem ser obedecidas para que se possa pensar a definição, estabelecem a relação da idéia expressa por uma definição com outras idéias de outras definições.

Os axiomas, junto ao quadro das definições da Primeira Parte da *Ética*, exprimem as relações que envolvem interação direta e positiva entre as ordens e as formas de concepção dos objetos definidos (pelo conjunto das definições). Eles mostram os vínculos entre o todo e as partes, os princípios constituintes da ordem das coisas e das idéias, a relação entre a ordem da existência e da essência e o sentido pelo qual a causalidade (como relação real e intrínseca) deve ser entendida em cada uma de suas manifestações. Trata-se, portanto, de operadores capazes de propiciar e captar as passagens demonstrativas instituintes da autocausalidade, da unicidade da substância absoluta e de sua causalidade eficiente imanente. Os axiomas são operadores de nosso intelecto que condicionam o conhecimento e, por extensão, permitem atingir toda a realidade e toda inteligibilidade. Por isso, Espinosa afirma, do ponto de vista da constituição lógica da *Ética*, a idéia da causa em detrimento da de predicados, passando a idéia de causa a ser, para ele, o condicionante do saber sobre a realidade e a inteligibilidade, o fundamento pelo

⁶⁶ Idem. Cap. II, §3, p. 87.

⁶⁷ Idem. Cap. II, §4, p. 88.

⁶⁸ CHAUI. *Nervura do Real*. p 681-2.

qual tudo se organiza. As idéias utilizadas são de coisas reais e não entes de razão ou imaginação. Os axiomas regulam a priori os efeitos de conhecimento gerados pelas definições, via demonstração. Por esse motivo, os axiomas desta Primeira Parte "introduzem relações que organizam as coisas apresentadas nas definições e permitem operar certas passagens, por aplicação da causalidade ou pela mudança do ponto de vista formal ao objetivo e vice-versa"⁶⁹.

É possível, pois, organizar uma classificação geral dos axiomas da Primeira Parte. Eles funcionam opondo e explicitando de maneira dupla a perspectiva formal e a perspectiva objetiva. Enquanto um axioma expõe o desdobramento formal de uma coisa, o outro expõe o seu desdobramento objetivo. Eles operam, portanto, simetricamente em conjunto e tratam da mesma coisa, tratada pelo antecessor. Assim, os axiomas 1 e 2 tratam da relação a si ou a uma alteridade que tem como pano de fundo a distinção entre o que produz e o produzido. O axioma 1 diz a ordem das coisas formalmente, realiza o desdobramento formal; e o axioma 2, diz a ordem das idéias e do conteúdo do entendimento infinito objetivamente, realiza o desdobramento objetivo. Esses dois axiomas estabelecem juntos, portanto, que a idéia do que é em si é princípio e a idéia do que é em outro é consequência.

"Tudo aquilo que é, ou é em si ou em outro". (ax.1, EI)

Esse axioma se reporta às relações de coisas reais, o que Espinosa chama a natureza das coisas. O enunciado estabelece uma alternativa positiva, logo formal, segundo a existência. Sendo assim, restringe, sem meio termo, a existência de uma coisa real a apenas dois casos possíveis, a coisa que é, ou é em si, ou é em outro. Esse princípio, ser em si ou ser em outro, foi evocado por Espinosa desde as definições 1, 3 e 5 da Primeira Parte da *Ética*. Ao aplicá-lo às definições, a coisa definida apresenta-se, em caráter formal, ou como causa de si, substância, Deus ou enquanto modo, afecção da substância. Esse axioma 1 propõe, portanto, uma divisão adequada da realidade, segundo a sua existência⁷⁰. Essa divisão é estritamente formal, não exige nem permite uma decisão efetiva. Mas,

⁶⁹ VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 158, nota 191.

⁷⁰ Cf. Idem. p 159.

independente disso, a divisão segundo a existência afirma que algo que é pertence necessariamente a uma das duas alternativas: ser em si ou em outro.

"O que não pode ser concebido por outro deve ser concebido por si". (ax.2, EI)

Diferentemente do axioma 1, este axioma apresenta uma partícula negativa que exerce a função de fornecer o critério para efetivar a escolha, pois exige excluir uma das opções. Este axioma tem o caráter objetivo, enquanto o 1º tem o caráter formal. Ambos se complementam, pois a efetiva decisão exigida pelo axioma 2 é tomada a partir das duas alternativas expostas no enunciado formal – axioma 1. O axioma 2 exige que se admita que se dá apenas um dentre dois casos (ou algo é concebido por si, ou é concebido por outro) sem a interferência de nenhum termo médio. O axioma 2 conduz à determinação objetiva de um dos casos como a devida realidade da coisa em questão.

Esse axioma apresenta uma dificuldade porque exige a adesão incondicional a procedimentos que, observados, possibilitam a compreender a expressão “não ser concebido por outro”. Esta expressão, e também o axioma como um todo necessita, que se compreenda a ordem da concepção das coisas no seu encadeamento interno e necessário. O “não ser concebido por outro” envolve originalmente a autoconcepção (o que já foi expresso pela definição 1). A perspectiva oposta, de que tudo deve ser concebido por outro, recusa a autoconcepção e afirma que, para algo ser, é sempre preciso outra coisa para que ele seja concebido. O conhecimento (e mesmo a realidade) de uma coisa só tem fundamento em outra coisa, seja ela uma idéia, seja ela um princípio. A tradição constrói a ordem das concepções das coisas segundo o regresso ao infinito ou numa circularidade⁷¹. O regresso ao infinito toma o conteúdo das concepções e mesmo o da ordem das concepções, em seu encadeamento interno, como uma ordem indefinida, vaga e incerta. Isso porque as concepções e mesmo os conteúdos apresentam-se sem fundamento e sem acabamento, de uma idéia antecedente que a fundamenta, e esta idéia, de outra e, sucessivamente, sem cessar. Com base nisso, torna-se totalmente improcedente concluir algo de uma idéia que não se

⁷¹ Cf. Idem. p 160, 161.

sustenta e nem é sustentada por nada. Qualquer idéia que pressuponha esse princípio não tem e não pode precisar nem a origem e o acabamento total da inteligibilidade do real, porque a seqüência das idéias que constitui não forma um todo completo e efetivo. Nesse caso, cada conceito da seqüência das idéias necessita de algo diferente de si para ser concebido e isso ocorre indefinidamente. A cadeia das idéias, portanto, não se completaria nunca, não formaria uma totalidade real.

A circularidade situa o fundamento do conteúdo das concepções e mesmo o da ordem das concepções, em seu encadeamento interno, em uma coisa diferente desse conteúdo ou da ordem das concepções, mas que se encontra dentro do círculo que compreende a totalidade dessa ordem. As idéias e os fundamentos de uma coisa são concebidos e constituem uma outra coisa diferente da primeira, mas que se encontra em posição antecedente a esta ao ser vista no todo, em sua realidade total. Contudo, como a ordem total é circular, a coisa antecedente, o fundamento, parece ocupar, em um sobressalto, o lugar de suas conseqüências perfazendo assim, ao fim e ao cabo, um fechamento em si mesmo. Posto isto, tanto a circularidade como o regresso ao infinito torna vazio o conteúdo de todas as concepções e, por conseguinte, a ordem das concepções.

Para Espinosa o fundamento encontra-se na autoconcepção, pois esta prescinde de outra coisa (idéia ou conteúdo), além de si mesma, para sua devida inteligibilidade. A inteligibilidade não só determina positivamente o início da ordem das concepções, mas também explica inteiramente a sua necessidade. A autoconcepção de um princípio elimina as impropriedades encontradas nas noções presas ao regresso ao infinito e à circularidade, ao indicar de forma exata as razões dos conceitos posteriores pela existência fundante do primeiro conceito, que é autoconcebido. Como diz Macherey⁷², Espinosa reitera que o que vale para o que as coisas são vale igualmente para a maneira como elas se oferecem, e dão-se a conhecer.

Os axiomas 3 e 4 tratam do nexos entre uma causa imanente e seu efeito pelo princípio de causalidade⁷³. Eles apresentam a maneira pela qual os entes se

⁷² Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza – La première partie*. p. 55.

⁷³ Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 162.

relacionam entre si e se distinguem. O axioma 3 descreve o vínculo formal das coisas e o axioma 4 descreve, objetivamente, o nexos entre as idéias apresentadas no axioma 3, como interdependência intrínseca, enquanto conteúdo co-relacionado objetivamente. Esses dois axiomas estabelecem juntos, portanto, que o princípio de causalidade opera tanto nas causas imanentes quanto nos seus efeitos.

"De uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não se der uma causa determinada é impossível que se siga um efeito". (ax.3, EI)

Este enunciado explicita que a causa tem a peculiaridade de ser a condição necessária tanto da essência quanto da existência do efeito⁷⁴. Ela determina completa e irrestritamente o efeito (de uma causa dada advém um dado efeito).

O poder que a causa tem de determinar a essência do efeito é evidente, pois o princípio de conexão entre ela e o efeito é genético. A essência recebida pelo efeito fornece a sua identidade. A essência, por ser e possuir característica particularizante e por fornecer o princípio de limitação, por ter sua fundamentação e origem na causa, supre o efeito e o faz propriamente ser. O germe provindo da causa encontra-se no segundo termo da conexão, no efeito, com toda a sua força e propriedades. A essência é, portanto, princípio de limitação e constituição, pois tem como próprio o que a distingue dos outros.

Importa, contudo, analisar o poder que a causa tem de determinar a existência do efeito, pois ela possui um caráter de anterioridade (a causa é anterior ao efeito). E isto fornece e permite compreender a relação e a constituição efetiva do efeito. O axioma evidencia ser a causa dada que institui perfeitamente a efetividade do efeito, pois ela tem que ser dada para que o efeito se dê e, se excluída, é excluído o efeito imediatamente.

O sentido existencial do princípio de causalidade vincula intrinsecamente causa e efeito. Este princípio fica mais claro à luz das características de necessidade da anterioridade e da dependência existencial constituinte. A causalidade no axioma exige que, de uma “dada causa determinada”, e somente nessa condição, o efeito equivalente se efetiva. A relação causa-efeito apenas se concretiza quando há uma “dada causa determinada”, e quando o efeito for dotado

⁷⁴ Cf. Idem. p 162.

de uma essência que o identifique e de uma existência que o efetive. Efeito é resultado determinado exclusivamente por uma causa determinada, dada na essência e na existência.

O axioma 3, como o axioma 1, fornece o comportamento formal da causalidade, tratando-a fora do entendimento, sem considerar o seu funcionamento objetivo. O enunciado deste axioma 3 divide-se em duas asserções distintas e complementares. Uma, exprime positivamente e de forma necessária a relação causal: “de uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito”. Se for dada (na existência ou na essência) uma causa determinada, também será dado (na existência e na essência) seu efeito. A outra asserção, exprime o mesmo que a primeira, ainda de forma necessária, porém negativamente, diz ela: “se não existir qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito”. Se for suprimida ou não for dada a causa determinada, será suprimido ou não será dado o efeito determinado, porque o efeito é impossível, ou absurdo, sem a causa.

O axioma 4 fornece, por sua vez, o comportamento objetivo da causalidade, tratando a causalidade no entendimento, considerando o funcionamento objetivo da relação⁷⁵. Ele trata a causalidade como conteúdos do intelecto infinito.

"O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o". (ax.4, EI)

A primeira parte deste enunciado, “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa”, afirma que o conceito de efeito é produto necessário do conceito de causa, e que a supressão do produtor, da causa, conduz à supressão do produto, do efeito. A segunda parte, “o efeito envolve a causa”, complementa e expande a primeira, ao afirmar ainda que tanto o conhecimento quanto o conceito do efeito envolvem o conhecimento e o conceito da causa quanto o conceito do efeito envolvem o conceito da causa. O axioma em seu todo explicita a dupla condição, a da dependência e a do envolvimento simultâneo entre causa e efeito. Estas condições constituem a causalidade imanente, a qual participa da existência

⁷⁵ Cf. Idem. p 163.

de uma dada causa para um dado efeito, e da essência de uma determinada causa para um determinado efeito⁷⁶.

O enunciado deste axioma 4 fornece o fundamento operacional dos raciocínios que podem ser estabelecidos ou tolerados a partir de uma relação causal dada. Tais raciocínios ou demonstrações são os seguintes: "Quando há causa, há efeito; quando há idéia da causa deve ser posta a idéia do efeito, quando não há causa não há efeito, assim também, quando não há idéia da causa não há idéia do efeito. Quando não há noção da causa não se infere o efeito. E, tolhida a causa, isso é, dada a idéia da causa como inexistente, infere-se a supressão do efeito segundo sua existência ou sua essência"⁷⁷.

Antes da análise dos axiomas 5 e 6, faz-se necessária uma exposição sobre o entrosamento operacional, próprio à dinâmica encetada pelas inter-relações dos quatro primeiros axiomas. Os axiomas 1, 2, 3 e 4 combinam-se harmoniosamente no que tange à expressão da constituição da coisa. Eles, em sua disposição original, formam dois pares, compostos por duas partes cada um, partes complementares. Este grupo de axiomas precisa o entendimento do que seja "ser em si ou ser em outro" (axiomas 1 e 2) e "ser concebido por si ou ser concebido por outro" (axiomas 3 e 4). Ao fazerem isso relacionam estas alternativas às definições da Primeira Parte da *Ética* a fim de melhor exprimir a constituição da coisa inteira e exatamente. Os axiomas 1 (formal) e 2 (objetivo) põem fundamentalmente a identidade e a diferença como extremos factíveis de uma relação da causalidade imanente. Sendo assim, há algumas possibilidades concretas para a causalidade imanente se realizar: ou os extremos são idênticos (a coisa é em si e é concebida por si), ou são diferentes (a coisa é em outro e é concebida por outro). Quanto aos axiomas 3 (formal) e 4 (objetivo), eles retomam o discutido pelos anteriores numa perspectiva estritamente outra, a das causas imanentes e seus efeitos em geral⁷⁸. Então, nestes axiomas, considera-se cada coisa como causa ou como efeito.

Há, no entanto, outra forma de emparelhá-los e deles compreender operações imprescindíveis à boa constituição da coisa. Pode-se emparelhar os axiomas formais, 1 e 3, e os axiomas objetivos, 2 e 4. Os axiomas formais

⁷⁶ Cf. Idem. p 163.

⁷⁷ Idem. p 163-164.

⁷⁸ Cf. Idem. p 164.

explicitam o nexu de antecedente e conseqüente nas coisas fora do intelecto, e os axiomas objetivos explicitam o conteúdo do intelecto infinito. Estes axiomas, agora reorganizados em pares segundo a formalidade e objetividade, dividem a realidade em coisas e idéias. Os dois termos desta divisão coincidem entre si. As idéias refletem as coisas e estas, as idéias. Isso ocorre porque, de um lado “há uma relação causal que se exprime formalmente como constituição de uma essência e efetivação de uma existência” e, de outro, “há um vínculo objetivo entre as idéias das coisas que exprime essa causalidade”⁷⁹.

Os axiomas 5 e 6⁸⁰ tratam da reciprocidade entre a ordem das coisa e a ordem das idéias. Eles continuam o processo exposto (a instituição dos instrumentos próprios à operação e inteligibilidade das coisas) pelos demais axiomas que os antecedem (1, 2, 3 e 4), com a diferença de que os antecedentes se organizam em par, no intuito de descrever aspectos da operacionalidade de uma coisa em sua inteireza. Na estruturação dos pares de axiomas 1, 2 e 3, 4, cada um deles, que integra dado par, é responsável em perfazer uma perspectiva da constituição real da coisa, e a integração dos dois axiomas paritários constitui a totalidade da concepção da coisa. Por este procedimento, um dos axiomas descreve a operação da coisa em âmbito formal e o outro, no âmbito objetivo, o que realiza a reciprocidade e a complementaridade entre formal e objetivo. Diferentemente, tanto o axioma 5, quanto o 6, isoladamente, tratam de maneira simultânea a coisa tanto na perspectiva formal quanto na objetiva. O axioma 5 demonstra a condição negativa da passagem da ordem das coisas à das idéias e o 6, a condição positiva da passagem da ordem das idéias à das coisas. Esses dois axiomas identificam e utilizam a noção de causalidade como elemento primordial capaz de efetuar a conexão necessária e real entre coisas e idéias. Eles instituem e explicitam as condições justas de interação entre a perspectiva formal e a objetiva, e vice-versa. Assim, expõem a interação dinâmica expressa pela passagem de uma cadeia dedutiva (que descreve modos do atributo pensamento) para uma outra cadeia dedutiva (que descreve as coisas fora do intelecto).

⁷⁹ Idem. p 164.

⁸⁰ Cf. Idem. p 165, 166, 167.

"Coisas que nada tenham de comum entre si também não podem ser entendidas umas pelas outras, ou, por palavras diversas, o conceito de uma não envolve o conceito de outra".
(ax.5, EI)

Este axioma converte a perspectiva formal (da ordem das coisas) para a perspectiva objetiva (da ordem das idéias), e vice-versa. Esta operação é sustentada pela noção de causalidade. Para Espinosa, esta última que perfaz o vínculo real entre coisas (duas coisas), por se fundamentar no envolvimento dos conceitos das coisas. As duas condições, próprias à conversibilidade das perspectivas, demonstram que coisas que não têm nada em comum não apresentam reciprocidade. Coisas que não têm relação formal entre si, também não têm relação objetiva entre si: se não existir correspondência formal entre duas coisas, também não existirá correspondência objetiva. Se entre causa e efeito não existir correspondência formal, não existe correspondência objetiva. Ao contrário, se existir correspondência formal, existe correspondência objetiva. A regra de conversibilidade diz: coisas, que formalmente não têm relação, não são concebidas objetivamente recíprocas, pois seus conceitos não envolvem um ao outro. O princípio de causalidade constitui-se como condição do conhecimento verdadeiro.

Outra característica deste axioma é a fórmula negativa de seu enunciado. Por ela Espinosa mostra a correlação adequada existente entre as perspectivas formal e objetiva. É por ela também que ele expõe o conflito das noções de causa transitiva e de causa imanente (já aduzidas principalmente nos axiomas 3 e 4), que subjaz ao longo de todo axioma. A asserção explícita do “não envolvimento dos conceitos das coisas” diz respeito à impossibilidade da ocorrência efetiva da causalidade transitiva. O enunciado do axioma não autoriza a possibilidade de se postular a causalidade transitiva, porque não há, nesse tipo de causalidade, correspondência alguma entre as perspectivas formais da causa e de seu efeito e não há relação alguma entre causa e efeito, objetivamente. Por isso, a causalidade transitiva não explica relação alguma. A relação própria à causalidade transitiva concebe o conceito de causa não envolvendo necessariamente o de seu efeito. Por isso, a causa transitiva e seu efeito nada têm em comum entre si. Mas, a causalidade imanente concebe o conceito de causa envolvendo necessariamente o de seu efeito. Para se ter a causalidade imanente é necessário que haja

efetivamente o envolvimento dos conceitos: haja o envolvimento entre a causa e o efeito. A causalidade imanente é o sustentáculo do axioma 6, que apresenta positivamente o que o axioma 5 apresenta negativamente.

A fórmula negativa do axioma 5, portanto, informa que a noção de causalidade é o único e efetivo vínculo real entre as coisas⁸¹. O objeto imediato do axioma é descaracterizar a causalidade transitiva como operador da conversão entre ordem das coisas e das idéias. Espinosa evidencia a causa imanente como operadora privilegiada da conversibilidade entre relações formais e objetivas. A passagem recíproca da ordem das coisas para a das idéias só é possível se obedecida implicação formal e objetiva de coisa a coisa, de causa a efeito. A ordem das coisas contém a ordem das idéias, pois, formalmente, a ordem das coisas envolve todos os atributos de Deus, como é posto no sexto axioma.

"A idéia verdadeira deve convir ao seu ideado". (ax.6, EI)

Esse axioma expõe a dinâmica positiva entre a ordem das idéias e a das coisas. Espinosa indica a maneira como opera a noção de idéia verdadeira, como e o que funda a conveniência entre idéia e ideado. E também como se dá a atividade produtora da conexão de idéias, da conexão de coisas e da identidade dessas conexões. A idéia para Espinosa é um conceito mental ou intelectual (definição 3, Segunda Parte da *Ética*), é a maneira como concebemos conexões e nexos reais e necessários.

A relação explicitada por este axioma é entre dois termos, idéia e ideado, e se manifesta em condição total, pois vai diretamente de um a outro termo, de uma idéia ao seu ideado. Esta relação integra completamente a perspectiva formal e a objetiva e de forma imediata, simultânea e ininterrupta. O axioma, portanto, não trata a relação entre duas coisas a partir de um aspecto, formal por exemplo, para somente depois tratar no outro, objetivo, e em seguida relacionar os dois, o formal e o objetivo. Idéias e ideados perfazem a mesma ordem, formal e objetivamente, entre si, quanto à relação descrita, e também, porque exprimem a mesma coisa direta e dinamicamente.

⁸¹ Cf. Idem. p 165, 166, 167.

O vocábulo “convir”, inscrito no enunciado, é o responsável por sustentar inteligível e logicamente o nexos relacional entre idéia e ideado de forma intrínseca⁸². Os dois termos devem ser percebidos em suas relações reais com outras idéias e outros ideados. Eles devem ser entendidos imanentemente, porque a relação encerrada pelo contacto com outras idéias e com outros ideados advém pela causa imanente. O vínculo positivo e genético da ordenação explicitada por tal relação real e imanente encontra-se e tem por causa originária os atributos e a substância. Ademais, o convir exprime que há uma e a mesma ordem nas idéias e nas coisas e que os dois planos – idéia e ideado – expressam a mesma coisa (o encadeamento de um e de outro plano expressam a mesma coisa). Por fim, o termo convir estabelece, ainda, que a ordem inerente ao atributo pensamento exprime “a ordem mesma da realidade como um todo: a ordem inerente ao atributo pensamento exprime a ordem inerente a qualquer outro atributo”⁸³.

Posto isso, é necessário, ainda, precisar como ocorre a conveniência entre a idéia verdadeira e seu ideado, uma vez que esta conveniência exige muito mais do que uma comparação e um relacionamento do conteúdo de dois atributos isoladamente entre si, principalmente por termos identificados a gênese dessa conveniência, à sua atividade produtora na causa imanente, no nexos aos atributos e à substância. É necessário, também, dizer que condição positiva é essa que este axioma estabelece ao explicitar a passagem da idéia verdadeira para o seu ideado. A seguir, será explicitado, portanto, a maneira como ocorre a conveniência e a condição positiva expressa por essa conveniência.

A noção de ordem é utilizada por Espinosa para expor as condições para a compreensão da totalidade constituída pela substância absoluta e suas afecções e mostrar como a realidade se constitui devido a certas relações como, a do todo às partes e a das causas aos efeitos. Esta noção exprime os nexos que fundam toda a realidade. Portanto, “as ordens” fornecem a articulação necessária da realidade toda e da inteligibilidade dessa realidade, ou pela causa próxima, ou pela causalidade interna, pois fornece em sua inteireza a ordem dedutiva das causas e necessidades. Espinosa, com respeito a esta questão, concebe duas ordens: a das

⁸² Cf. Idem. p 166.

⁸³ Idem. p 166.

coisas e a das idéias. A noção de ordem e seus desdobramentos são, portanto, imprescindível à solução das duas questões postas acima.

A ordem das coisas é composta por uma série de essências formais articuladas pela causalidade. A causalidade produz uma cadeia eficiente de causas internas que têm como origem a substância absoluta. Esta última é a condição autônoma e originária do nexos com as suas afecções e com todas as outras coisas das quais é a origem. Da substância absolutamente infinita surgem infinitas ordenações causais que a exprimem de infinitas formas diferentes. Cada um desses atributos exprime a essência da substância em sua inteireza. Por este motivo, o atributo é fonte produtora de todas as diferenças decorrentes da substância absoluta. A substância e o atributo expressam a mesma causalidade da série infinita de modos determinados por pertencerem ao mesmo encadeamento. O atributo, por seu turno, é infinito em seu gênero, pois a sua expressão particular nega os infinitos outros. Isso porque atributos distintos não têm nada em comum entre si, possuindo uma diferença real completa, já que não são causas uns dos outros (é a substância absoluta que causa cada um). Por fim, os atributos são, sim, conseqüências de uma única substância, pois expressam o conjunto de todas as afecções da substância. O atributo é a origem de uma geração determinada de modos, de modificações infinitas. Portanto, cada atributo é o princípio de geração de uma série que, completamente desenvolvida, enumera o mesmo mundo, na mesma conexão causal, na mesma ordem, constituída pelas mesmas coisas, efeitos de uma única substância. Por tudo isso, a ordem das coisas é o somatório de todas as afecções da substância absoluta.

A ordem das idéias é a seqüência de idéias determinadas e intrinsecamente articuladas por relação causal interna. Ela é uma cadeia de idéias determinadas pela causalidade. Esta ordem, por seu turno, expõe a das coisas, como uma seqüência eficiente de idéias que, formalmente, são efeitos umas das outras e, objetivamente, são antecedentes e conseqüentes. É no atributo pensamento que a seqüência de idéias (a ordem das coisas) se desenvolve e é, de forma intrínseca que a totalidade da ordem das coisas se expõe (pela ordem das idéias), apesar de esta envolver em si a ordem inteira do atributo pensamento e infinitas outras. O atributo pensamento exprime a si mesmo e a todos os outros atributos que o

excedem, mesmo sendo apenas uma das partes da substância absoluta. Neste caso, a parte (o atributo pensamento) parece ter o mesmo tamanho que o todo (a substância)⁸⁴. Como isso pode acontecer? Para Espinosa, a ordem das coisas é muito ampla e, formalmente, engloba todos os atributos (não só o atributo extensão) e, por conseguinte, engloba também a ordem das idéias (o atributo pensamento). A ordem das coisas é constituída pela substância, por suas infinitas determinações e os modos dessas infinitas determinações. Dentre essas infinitas determinações, o atributo pensamento exprime o todo da substância pelo envolvimento estrito das idéias das coisas. Esta ordem das coisas é a seqüência de coisas determinadas e intrinsecamente articuladas por relação causal eficiente. Trata-se de uma cadeia necessária de coisas, determinadas pela causalidade intrínseca. A ordem das idéias está contida na ordem das coisas e, uma idéia pode ser compreendida como uma essência formal e, enquanto essência formal, ela é uma coisa⁸⁵.

A imbricação das ordens⁸⁶ encontra-se efetivamente na particularidade operacional e geratriz compreendida pelo atributo. Este exprime a substância absoluta (a realidade toda e a sua inteligibilidade) em sua inteireza e em infinitas formas (outros atributos) diferentes. Logo, não há apenas um atributo, mas diversos. No entanto, os atributos constituem apenas uma ordem (há uma sintonia e harmonia entre os atributos por eles estarem subordinados a uma mesma ordem, a da substância absoluta) que pode realizar infinitas concretizações. Dos atributos conhecidos (a extensão – o corpo é a sua concretização – e o pensamento – a idéia é a sua concretização), o atributo pensamento parece exercer uma primazia por ser o meio de acesso a todos os modos dos outros atributos através das idéias (concretização do atributo pensamento). As idéias são indispensáveis ao conhecimento do real, uma vez que o acesso aos corpos demanda não só o nosso corpo, mas também as idéias que dele temos (vide proposições 19, 23 e 26 da Segunda Parte da *Ética*): o conhecimento de nosso corpo advém das idéias que formamos sobre as suas afecções. O atributo pensamento pode exprimir a si

⁸⁴ Cf. Idem. p 167.

⁸⁵ Cf. Idem. p 166, 167.

⁸⁶ A solução da questão, de como efetivamente ocorre a conveniência entre a idéia verdadeira e seu ideado, se encontra no locus da imbricação das ordens, ou seja, no atributo, na compreensão da gênese e da operacionalidade do atributo.

mesmo e a todos os outros que o excedem. Ele é uma das determinações possíveis da substância absoluta, e envolve as idéias de todas as coisas, exprime em sua inteireza a substância por suas idéias.

É necessário mostrar, mesmo esquematicamente, a constituição e operacionalidade do atributo pensamento. O conjunto de todas as idéias constitui o intelecto infinito e este, por sua vez, o atributo pensamento. O entendimento infinito apresenta duas características importantes: a de ser constituído pelo conjunto de todas as idéias existentes, e a de integrar o atributo pensamento. Pela primeira característica, o intelecto é devido ao vínculo formal existente entre as idéias, pois idéias estabelecem um todo formalmente e têm o atributo pensamento como causa adequada. Pela segunda característica, o intelecto é devido à relação de antecedente a conseqüente, existente entre todas as idéias. O intelecto infinito se exprime única e exclusivamente pela série que tem, como primeiro antecedente, a idéia infinita de Deus e, como conseqüente, a realidade toda. Ele se exprime, de acordo com esta característica, pela perspectiva objetiva⁸⁷. A idéia verdadeira, pela perspectiva objetiva, é aquela que existe ou pode ser inserida na ordem de conseqüentes instituída pela idéia de Deus. Essa mesma idéia verdadeira, pela perspectiva formal, é um efeito existente da idéia de Deus. E o ideado, por seu lado, participa igualmente do processo relacional de constituição descrito pela idéia. O ideado é conseqüência e efeito de Deus, porque a série de ideados corresponde às idéias, a cada uma delas, como corresponde também à série de idéias. A idéia verdadeira de algo, como o seu ideado, dimana da idéia de Deus. É o que quer dizer esta asserção: a série de idéias deve convir à série de ideados, a idéia verdadeira deve convir ao seu ideado.

A condição positiva da passagem da ordem das idéias para a das coisas (segunda questão posta acima), estabelecida por este axioma, advém do fato de o atributo pensamento exprimir adequadamente a substância e todas as suas afecções (todas as suas concretizações) em sua inteireza. A condição positiva é a de que tanto as idéias verdadeiras quanto os ideados sejam componentes, formal (essência formal = causa e efeito) e objetivamente (essência objetiva = antecedente e conseqüente), da idéia de Deus, pois constituem necessariamente a série das

⁸⁷ Cf. VIEIRA NETO. *Real, existente e concreto*. p 168.

modificações da substância absoluta, que tem por fundamento as relações de causa e efeito (causalidade imanente) expressas tanto pelas coisas entre si quanto pelas idéias entre si⁸⁸. Tanto as idéias verdadeiras quanto os ideados são componentes formal e objetivamente da idéia de Deus e de Deus. A verdade refere-se à idéia e não a um termo intermediário (aos juízos) determinado pela conexão entre as idéias. Além disso, que a verdade, como noção intrínseca da idéia, se exprime, quando tomada em sua essência formal, como geração efetiva proveniente da idéia de Deus e quando tomada objetivamente, como expressão efetiva da relação antecedente-conseqüente estabelecida entre Deus e o ideado.

"A essência do que pode ser concebido como inexistente não envolve a existência". (ax.7, EI)

Este axioma discute a diferença entre essência e existência como real, principalmente nas coisas que possam ser concebidas inexistentes. Uma análise mais detida quanto à relação entre essência e existência, não se pode fundamentar, em absoluto, na diferença real. Para dizer tal coisa não é necessário que essência e existência se componham, nessa coisa, como distintas entre si por uma diferença real⁸⁹. O princípio da diferença (essência não envolver a existência), identificado nesta relação, não basta para legitimar a diferença real exposta por tal relação. Não é necessário enunciar que essência e existência, em um ente determinado, constituam duas coisas distintas entre si, que haja entre a sua essência e a sua existência uma diferença real. Isso porque, em um ente determinado, não é verdade necessária que a sua própria existência nada tem em comum com a sua essência. Logo, é engano pensar que o conceito de existência desse ente não envolva o conceito de sua essência. Agora, diversamente, para uma coisa concebida como inexistente, é correto pensar que o seu conceito de essência não envolve o de sua existência.

Este último axioma da Parte I propicia uma análise abstrata das coisas que podem ser concebidas como inexistentes. O que pode ser concebido como inexistente é, efetivamente, concebido como não real. O axioma trata das idéias fictícias e da variedade de maneiras pelas quais podemos captar os objetos reais.

⁸⁸ Cf. Idem. p 168.

⁸⁹ Cf. Idem. p 169.

Ele concebe essência e existência como separadas, permite conceber que uma dessas noções pode não ser o complemento direto, dinâmico e positivo da outra. Isto exige a aplicação concatenada de outras noções já trazidas por Espinosa: a de duração, a de eternidade e, particularmente, a de existência e a de essência. São estas outras noções que corroboram o conteúdo deste axioma. Neste último, existência e essência devem ser entendidas como separadas. Posto isto e remetendo às definições, constata-se que o axioma não diz respeito a todas as coisas. Pelo contrário, ele trata somente dos objetos descritos pela definição 2, os modos finitos (coisas), pois nestes a essência não envolve direta e imediatamente a existência.

Este axioma exprime a estrutura da realidade em diversos aspectos distintos pelos quais concebemos a existência de uma coisa, e a de conhecer a existência, restritivamente, conforme a ordem das essências. Ele efetua a abstração da existência, pela qual opomos à ordem das essências à ordem das existências (ou das coisas mutáveis, finitas). Imersa na abstração, a existência é concebida separada da essência, em si mesma, como algo transmitido pela causalidade eficiente. Este procedimento abstrativo separa os modos finitos do vínculo recíproco que caracteriza a gênese necessária, a sua compreensão total e genética. Ele separa, portanto, existência de essência e trata apenas um como a única ordenação possível e real, em detrimento do outro. Mais ainda, trata apenas um como gênese de todo o processo constitutivo de ambas as ordenações (da existência e da essência). Isto força uma investigação trilhada indefinidamente, pois conduz obrigatoriamente a conceber a determinação e a transmissão da existência de uma coisa singular finita a outra coisa singular finita, indefinidamente⁹⁰.

O axioma demonstra que a existência de um modo finito depende diretamente do conhecimento pleno da seqüência causal de sua gênese: a definição de um modo finito não contém em si mesma a existência e o que está sendo definido. Isto ocorre porque na seqüência de causas se produz o modo finito e se encontra o elo necessário de sua existência. O fundamento suficiente da prova de sua existência está na seqüência das causas eficientes da gênese do modo finito mesmo, isto é, ele existe pela força de outra natureza.

⁹⁰ Cf. Idem. p 171.

Por fim, o axioma fornece os princípios pelos quais se pode separar a ordem das essências (das coisas fixas e eternas) da ordem das existências. A primeira diz respeito às coisas que se exprimem pela necessidade. A segunda não exprime, de imediato, as condições eficientes que permitem fixar a existência de uma coisa como necessária, pois isto depende da seqüência causal particular. O axioma permite expor a maneira pela qual compreendemos as coisas em separado, ou pela ordem da existência ou pela ordem da essência. Ele também permite compreender a diferença entre assimilar as coisas apenas pela existência ou pela sua gênese (seqüência de causas eficientes) e pelo conhecimento de sua essência (pela necessidade de sua própria essência).

Capítulo 3 – A Gênese da Causa Imanente

As proposições são instrumentos utilizados por Espinosa para estabelecer e provar a identidade entre os objetos postos pelas definições. Na Primeira Parte da *Ética*, a sua função é a de fixar a dedução das coisas (objetos) ao explicitar a realidade e a sua inteligibilidade. Elas apresentam, via demonstração, o desdobramento das definições em suas conseqüências. Entre todas as definições, a primeira (causa de si) é o princípio pelo qual todas as proposições realizam sua função.

No decorrer do *De Deo*, as proposições instauram e expressam a identidade e as propriedades intrínsecas da substância. Em especial, elas precisam a idéia da substância, de seus atributos e a dos modos. Espinosa demonstra com elas a identidade entre a substância e Deus e que a substância é anterior às suas afecções na relação coisa produtora e coisa produzida (anterior, não no sentido temporal, nem no lógico, mas no genético), que a substância é unívoca, é causa de si, tem existência necessária, é infinita, é eterna, é indivisível, é única, é livre. Em fim, demonstra que a substância ou Deus é causa absoluta de tudo, tudo dela decorre, sendo causa imanente e não transitiva de tudo.

As relações efetuadas ou possíveis de serem efetuadas vão da substância absolutamente infinita ao modo finito, passando pelos modos infinitos imediatos e

mediatos, exclusivamente no interior de um único princípio gerador que é a causa imanente. A ação causal se efetiva na própria interioridade da coisa que é causa, pois esta é determinação universal e necessária de si mesma e de todas as coisas que dela se seguem. A única ação causal real, segundo Espinosa, é a imanente, pois compreende a noção de causa de si própria à unidade substancial e, por conseguinte, engendra a partir de si todas as suas afecções e opera no interior do seu efeito.

Pela noção de causa Espinosa distingue a substância e os modos. O que permite isto é o princípio que determina o ser da coisa. Este princípio indica se algo é causa (de si ou de outra coisa) ou é efeito. Ele permite, ainda, indicar as relações entre causa e efeito. Espinosa fundamenta, com base neste princípio, que Deus é a única coisa que constitui seu próprio princípio, e que os modos finitos são coisas que necessitam de um princípio ou de uma causa distinta⁹¹ para existirem e poderem ser concebidas.

Para Espinosa, tanto a causalidade divina quanto a causalidade dos modos finitos são fundadas na imanência. Por conseguinte, não existem dois tipos de causalidade, mas apenas um. Não há uma causalidade divina e uma causalidade humana que sejam separadas e concorrentes uma da outra. A ação causal é determinação universal e imanente. Há, no entanto, uma relação de constituição do ser que determina essencialmente uma coisa e há uma relação entre os distintos seres singulares de mesmo gênero. Esta segunda relação manifesta-se estritamente entre os diversos modos finitos que são, cada qual, efeitos imanentes de uma única causa: a substância ou Deus. No vínculo entre substância e modos, a ação causal, enquanto determinação universal e imanente, estabelece Deus como a causa eficiente imanente de todas as suas modificações. Cada modo finito é determinado por uma cadeia distinta de causas, a qual faz parte da sua essência. Cada modo, com a cadeia de causas que o determina, é distinto de outro modo e de sua cadeia causal. Na relação entre os diversos modos finitos distintos (horizontal), frutos constitutivos de cadeia distinta de causas decorrente de Deus, a interação estabelecida entre eles é transitiva, porém, condicionada pela mesma relação imanente, engendrada pela substância ou Deus, pois os modos finitos seguem-se

⁹¹ Distinção no sentido de distinção modal e não distinção real.

de Deus e a determinação dos modos tem como condição eficiente a imanência observada na substância.

Espinosa demonstra a causalidade própria à relação entre substância e modos nas proposições 15 a 18 da Primeira Parte da *Ética* e a causalidade entre os diversos modos finitos distintos nas proposições 25 a 29 da mesma parte. A noção de causa imanente é fundamental não só para a qualificação e a constituição da substância absolutamente infinita, mas também para a qualificação e a constituição das coisas singulares e das relações entre elas.

3.1 – Deus: Causa Imanente de Todas as Coisas

A causalidade imanente está fundada em dois princípios axiomáticos já descritos, o axioma 3 e 4 da Primeira Parte da *Ética*. O axioma 3 estabelece a causalidade em geral e o axioma 4 diz que o verdadeiro conhecimento procede da causa para o efeito. Estes axiomas explicitam não só a verdadeira forma de conhecer, que exige partir da causa para o efeito, mas também a necessária relação intrínseca entre causa e efeito, a exigência necessária de que a causa seja imanente a seu efeito. Com eles, Espinosa explicita a ação causal interna na constituição do real e de sua inteligibilidade.

As proposições 15, 16, 17 e 18 da primeira parte da *Ética*, fundadas e auxiliadas pelos axiomas 3 e 4 e definição 1, estabelecem que Deus não é somente causa de si. Ele é também causa imanente e não transitiva de todas as coisas, porque não existe relação exterior entre ele e seus efeitos. Deus age no interior das coisas. Espinosa, nesse conjunto de proposições, considera somente a substância como causa imanente, pois ela expressa e caracteriza exclusivamente o tipo de causa aí tratada.

A demonstração da imanência exige explicitar algumas propriedades da substância, principalmente a da unicidade, posta na proposição 14. Tal noção fornece a base para a afirmação de Deus como causa eficiente imanente. Ao demonstrar a unicidade da substância Espinosa a concebe como absolutamente infinita. A unicidade divina pressupõe, por seu lado, a indivisibilidade. Estas duas

propriedades unem-se íntima e completamente. Espinosa explicita a indivisibilidade antes da unicidade e fornece a prova da primeira baseado no mesmo princípio da segunda. Ele inicia a demonstração da imanência de Deus a todas as coisas, explicitando a indivisibilidade e a unicidade divina.

A unicidade divina está fundada na impossibilidade de existirem duas substâncias de mesmo atributo, estabelecida na proposição 5. Deus por ser substância absolutamente infinita, possui infinitos atributos infinitos, a Ele não pode ser negado nenhum atributo que exprima sua essência. Dado ser único, a existência de Deus exclui qualquer outra substância porque, pela proposição 6, uma substância não pode ser produzida por outra substância. Espinosa deduz essa assertiva a partir da seguinte argumentação: se houvesse uma outra substância além de Deus, a sua explicitação deveria ser por algum dos atributos de Deus. Neste caso, existiriam duas substâncias de mesmo atributo, o que é absurdo pelas proposições 5 e 6. Por este motivo, nenhuma substância existe e nem é concebida fora de Deus⁹².

Por existir apenas uma única substância indivisível, Espinosa, na proposição 15, explicita a imanência, a gênese de todas as coisas. Fora de Deus nenhuma substância existe ou é concebida; os modos não existem nem são concebidos sem ele. A existência ou concepção de algo vem da natureza divina porque tudo o que existe, de acordo com o axioma 1, ou é substância ou são modos.

A substância absolutamente infinita, indivisível e única existe pela necessidade de sua natureza, assim como os seus modos existem pelo encadeamento interno de suas causas, cuja causa origem é Deus. Os modos são imanentes a Deus. Este, ao agir modifica-se em si mesmo, causa os modos, as seqüências causais que determinam os modos finitos.

A proposição 16⁹³ explicita Deus como causa necessária, causa eficiente e causa por si dos seus efeitos. Essa proposição está fundada no princípio de que poder existir é potência. O mesmo princípio é utilizado na quarta prova da

⁹² Cf. PINHO. *As Condições Ontológicas da Liberdade*. p. 27.

⁹³ A análise desta proposição está baseada em: PINHO. *As Condições Ontológicas da Liberdade*. p. 29-32.

existência de Deus⁹⁴, prova *a priori* por excelência. Esta proposição estabelece que “da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito”. Espinosa demonstra que Deus, conhecendo efetivamente uma infinidade de coisas em uma infinidade de maneiras, as produz necessariamente. Essas coisas correspondem aos infinitos atributos que constituem a essência de Deus e, por este motivo, são conseqüências necessárias da essência de Deus porque a sua natureza envolve e exprime mais realidade que a das coisas produzidas por ele. Da natureza divina resulta uma infinidade de atributos infinitos em seu gênero e, destes, uma infinidade de coisas diversas, infinitamente.

O entendimento pode concluir da natureza de uma coisa as propriedades dela resultantes porque a natureza da coisa exprime a sua essência íntima, a realidade que nela está envolvida. Ela exprime a essência da coisa como potência causal que explicita as propriedades da coisa definida como seu efeito. Quanto mais realidade a essência de uma coisa envolver, maior será a sua potência para causar. Maior a potência, mais propriedades seguem-se dela. No caso de Deus, a sua natureza possui absolutamente infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência infinita em seu gênero, uma potência causal infinita, que produz necessariamente tudo o que um entendimento infinito conhece: uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos.

Esta proposição está fundada no princípio de identidade da essência divina com a potência, na proposição 9. Este princípio faz da essência de Deus, entendida como potência, a causa necessária de seus efeitos. A conclusão é que a essência divina, identificada à sua potência, é simultaneamente o princípio necessário da existência de Deus e dos infinitos modos que dela resultam. Deus é causa de si e, no mesmo sentido, o é de todas as coisas, conforme os corolários desta proposição 16.

Espinosa obtém três resultados desses argumentos e deduções. No primeiro corolário, ele deduz que Deus é causa eficiente de todas as coisas que um

⁹⁴ Na quarta prova (*a priori*) da existência de Deus, Escólio da Proposição 11 da Primeira Parte da *Ética*, Espinosa afirma que, “quanto mais realidade é própria da natureza de alguma coisa tanto mais potencialidade ela tem em si mesma para existir”. Este princípio é uma modificação de um já apresentado no enunciado da Proposição 9 da mesma Parte da *Ética*, a quantidade de realidade de uma coisa é diretamente proporcional ao número de atributos que possui.

intelecto infinito envolve. As coisas produzidas pela substância absoluta não existem apenas na medida em que estão compreendidas no seu intelecto, mas também na medida em que possuem uma realidade formal ou física fora do entendimento divino, compreendidas numa perspectiva formal ou objetiva. Esta conclusão permite refutar a idéia da criação. Ela fundamenta a liberdade divina como livre necessidade e não como livre arbítrio.

Pelo segundo e terceiro corolários, Espinosa estabelece que a substância absolutamente infinita, por ser a única existente, não é determinada por nenhuma outra a produzir efeitos, não é determinada por nenhuma outra causa a produzir seus efeitos. Deus é causa de si e é absolutamente a primeira de todas as coisas. A causalidade eficiente da substância absoluta institui a ação divina e, por conseguinte, a sua liberdade.

Na proposição 17⁹⁵, Espinosa explicita a ação divina. Agir tem, quanto à substância absoluta, o sentido de ser por si só determinado a produzir efeitos exclusivamente pela sua essência íntima, a qual a define. A proposição 17 afirma, portanto, que Deus age guiado exclusivamente pelas leis da sua natureza, sem sofrer coação, porque ele age exclusivamente pela necessidade interna de sua essência.

Agindo exclusivamente pela necessidade de sua natureza, Deus não sai de si para se causar, nem para causar as coisas. Ele não pode ser coagido por nada em sua ação, pois, “fora Deus não pode ser dada nem concebida nenhuma substância”⁹⁶, tudo o que existe, modos ou afecções, depende dele para existir e ser concebido e, por conseguinte, nada determina a sua ação. Pelo primeiro corolário desta proposição 17, a ação divina não é condicionada por causa alguma, nem as intrínsecas, as que constituem as cadeias de causas internas oriundas da substância, os modos, por exemplo, nem as extrínsecas, por outra substância, pois não existe outra substância, mas apenas uma única substância. O que incita Deus a agir é a perfeição de sua natureza, a realidade ou a potência que envolve a sua essência. A identidade, pois, que envolve e exprime os três termos: realidade, potência, essência. A substância é a coisa, por excelência, livre, mas como afirma a

⁹⁵ A análise desta proposição está baseada em: PINHO. *As Condições Ontológicas da Liberdade*. p. 32-35.

⁹⁶ ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposição 15.

definição 7, todas as coisas (modos por exemplo) que permanecem e agem de acordo com a causalidade interna da cadeia de causas que a determina essencialmente também possuem um caráter de livre devido ao nexa a Deus.

No escólio da proposição 17, Espinosa refuta a noção de um Deus criador⁹⁷ que age por livre arbítrio⁹⁸. Quem afirma a verdade de tal noção diz pertencer à natureza de Deus o entendimento e a vontade de forma diversa. Para eles, a essência de Deus constitui-se pelo entendimento supremo e pela vontade livre que caracterizam e expressam a suprema perfeição. Esta distinção entre o entendimento supremo e a vontade livre conduz à tese de que Deus, enquanto causa livre, pode não efetuar o que está em seu poder e entendimento. O poder de Deus se efetivaria aleatoriamente, determinado por fatores contingentes não inscritos em sua natureza. O poder de Deus encontra-se então, de fato, no contingente, no incerto e na escolha entre coisas possíveis dadas de antemão. Por este motivo, Deus não pode criar as coisas de que possui conhecimento atual, sob pena de destruir sua potência. O que expressaria, pois, indubitavelmente o seu poder, é não criar o que está em seu poder e não criar tudo o que seu intelecto abrange. Fazer existir tudo o que o seu intelecto concebe contraria a “onipotência de Deus”. Intelecto e vontade divina constituem-se, portanto, distintamente quanto ao poder. A vontade mostra-se absoluta e fonte de todo o poder real e perfeito de Deus. O intelecto mostra-se aquém, pois se ele realizasse tudo que concebe aniquilaria a onipotência de Deus.

Contrariamente a essas noções, Espinosa defende que Deus age pela livre necessidade íntima de sua própria natureza. E utiliza a proposição 16, mais a definição 7 e 8, para colaborar na fundamentação de seu argumento. Segundo ele, todos os que defendem o livre arbítrio negam a potência absoluta de Deus, pois, para atribuir-lhe perfeição, admite-se, de forma restritiva, que Deus não pode efetuar toda a sua potência absoluta. Ai segue-se a demonstração (fundada na proposição 16 e definição 7 e 8) de que a potência absoluta de agir de Deus é puro ato de causar, que se efetua ou se exerce por toda a eternidade sem qualquer risco de esgotamento. Não há nada em sua natureza ou fora dela que o limite ou o

⁹⁷ Espinosa dirige sua refutação a Descartes.

⁹⁸ A refutação do livre arbítrio é ponto essencial para o estabelecimento da ontologia de Espinosa, assim como para a demonstração da indistinção entre entendimento e vontade, assunto de nossa dissertação.

destrua, visto que a substância absoluta é única. A potência de Deus se define por sua existência ser idêntica à sua essência, e por Deus se efetuar necessariamente ao produzir tudo o que produz e da forma como produz. E assim Espinosa rejeita criação e o livre arbítrio e concebe a liberdade da ação de Deus como livre necessidade. Deus é livre não só na sua existência, mas também na sua ação.

Até aqui foi estabelecido que Deus, a substância absolutamente infinita é única, é causa eficiente por si e absolutamente primeira (proposições 15 e 16) e que é livre tanto no existir, como no agir, conforme definição 7 e proposição 17. Resta, para finalizar este grupo de proposições, analisar que Deus é causa imanente da essência e da existência das coisas.

Espinosa salienta na proposição 18⁹⁹, um outro aspecto de sua noção de causalidade, responsável dinâmico pela constituição e pela expressão das coisas e de suas relações. Ele demonstra que Deus é causa imanente e não transitiva de todas as coisas, que a substância absoluta age em si mesma e não fora de si, pois é a única substância existente. Tudo o que existe, existe e é concebido rigorosamente pela substância absoluta. Deus, segundo Espinosa, é causa eficiente imanente de tudo que existe, porque, ao agir, produz efeitos em si mesmo, pois a sua unicidade (conforme proposições 14 e 15) não permite interação exterior. Não há, em outras palavras, como perfazer uma relação causal transitiva, porque Deus ao causar, causa efeitos em si mesmo. A maneira divina de causar não permite a separação da causa e do efeito, como termos exteriores e adversos que não têm nada em comum. A noção de causa transitiva define uma relação em que a causa ao produzir um efeito, dele se separa, não tendo nada de comum com ele. Segundo Espinosa, Deus, causa eficiente imanente, ao causar algo não se separa desse algo, permanece indissociavelmente ligado ao seu efeito, a este algo.

Imanência e unicidade, as duas propriedades divinas exigem-se sincronicamente. Deus, sendo único, não é determinado por nada, como também não age sobre coisa alguma que lhe seja exterior. A ação causal que Espinosa está explicitando deriva da causa por si, o que se explica porque a causa imanente origina-se da causa eficiente e a causa por si é apenas um aspecto daquela causa.

⁹⁹ A análise desta proposição está baseada em: PINHO. *As Condições Ontológicas da Liberdade*. p. 40, 41.

A demonstração da causa eficiente imanente fundamenta e fornece o passo primordial para que seja explicitada a maneira como se dá a relação entre a substância e os seus modos e a dos modos entre si. A causa imanente é o fundamento e a condição integral de toda e qualquer ação causal para Espinosa. Eis por que, a opção em expor detidamente a forma como Espinosa a deduz. Posto isto, será examinada a constituição dos modos e as relações que eles efetuam, pois tal exame completará o entendimento acerca da ação causal.

3.2 – Causalidade Imanente, Fundamento da Relação Entre os Modos Finitos

Até aqui, expôs-se a maneira como Espinosa concebe como as coisas decorrem essencial e existencialmente de Deus e, por conseguinte, como foi exposta a relação real e necessária estabelecida entre Deus e os seus modos, inclusive finitos. Adiante, far-se-á a explanação só da forma como Deus produz as coisas finitas, mas também e, principalmente, como as coisas finitas, ao interagirem entre si, na ordem comum da existência, condicionam-se reciprocamente.

Espinosa expõe o engendramento causal que determina os modos finitos no conjunto das proposições 25 a 29 da Primeira Parte da *Ética*. Nele, demonstra como Deus produz as coisas finitas em sua existência e em sua essência. As coisas finitas são duplamente condicionadas. De um lado, por Deus, a sua causa necessária e, de outro, pelas outras coisas finitas que exercem uma relação necessária na duração, determinante das coisas finitas na ordem comum da existência.

As coisas finitas se determinam de forma recíproca, pois são limitadas por outras de mesmo gênero, existem de acordo com uma infinidade de relações efetuadas com uma infinidade de coisas finitas. A determinação, para Espinosa, é um ato estritamente causal. E todo ato assim determina necessariamente o que produz. Deus, causa necessária da essência das coisas finitas, as determina necessariamente. As coisas finitas determinam-se mútua e necessariamente, de

forma positiva ou negativa. Esta dupla determinação deixa claro que o elo das coisas finitas umas com as outras é completamente diferente do que sustentam com Deus. A noção de necessidade é o primeiro princípio que rege o que existe, pois tudo o que existe é necessário, ou devido a si mesmo como causa ou devido à sua causa eficiente. A ação causal, cujo fundamento é a causalidade imanente, exige que se distinga a causalidade divina entre causa imediata – que não necessita de outras causas além da causa divina – e causa mediata – que necessita do concurso divino mediante a cadeia de causas e também de outras causas e coisas de mesmo gênero, existentes na ordem comum da existência. O ato causal que determina a produção das coisas finitas é exposto nas proposições 25 a 29 da Primeira Parte da *Ética*. Nelas, Espinosa explicita como as coisas finitas determinam necessariamente umas às outras.

A proposição 25 retoma a conclusão do corolário da proposição 24. Espinosa evidencia o que estava implícito na anterior, o absurdo que consiste em não conceber Deus como causa eficiente da existência das coisas e de suas essências. Aceitar esse absurdo contraria o axioma 4, segundo o qual o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve, e a proposição 15 que enuncia o princípio de imanência. O corolário da proposição 24 e a demonstração da proposição 25, ao serem cotejados, explicitam que os modos não podem ser concebidos sem a substância, princípio de suas existências, mas também e, principalmente, princípio de suas essências. Com isto é conferido ao modo um estatuto de coisa, que existe por outra (Deus). As duas proposições (24 e 25) explicitam o que os modos infinitos imediatos e mediatos¹⁰⁰ designam como coisas. Elas antecipam, com isso, parte da dedução e nexos expressos, constituído pelo modo finito. A sua completa expressão e dedução, no entanto, só é estabelecida na proposição 28. Tais proposições pressupõem a definição de essência enunciada na Segunda Parte da *Ética*¹⁰¹, na qual Espinosa inicia a análise do homem como um ser finito.

¹⁰⁰ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposições 21, 22 e 23.

¹⁰¹ Idem. Segunda Parte. Definição 2: “Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido”.

O escólio da proposição 25, auxiliado pela proposição 16, fornece uma prova positiva de Deus como causa eficiente tanto da essência quanto da existência das coisas. Essa prova tem caráter axiomático, expresso na afirmação de que sendo dada a natureza divina, sendo necessária, a essência e a existência das coisas dela se seguem necessariamente. O desenvolvimento dessa assertiva é projetado ao corolário da proposição 25. Este último, como a demonstração da proposição 16, explicita que, pela mesma razão que Deus é causa de si, é causa eficiente tanto da essência quanto da existência de uma infinidade de coisas. O enunciado deste corolário remete indiretamente à proposição 11, a qual deduz que o conceito de causa de si é constituinte intrínseco e dinâmico tanto da substância quanto de Deus. Deus ou causa de si é aquilo cuja essência, sendo idêntica à potência absoluta de existir, é o princípio necessário da existência. Diretamente, Espinosa estabelece o fundamento deste corolário na proposição 15 e definição 5 da Primeira Parte da *Ética*, quando afirma respectivamente: “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”¹⁰² e “por modo entendendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”¹⁰³.

A causa eficiente pode ser predicada de Deus no mesmo sentido em que se predica a causa de si. A substância existe no e por seus atributos, os quais conferem a ela uma potência absoluta de existir. Ela age no e por seus atributos, os quais conferem a ela uma potência absoluta de agir ou causar. A potência em função da qual a substância existe é a mesma em função da qual ela age. Tanto a substância quanto os modos existem em decorrência da necessidade de sua essência ou de sua potência. É possível afirmar a existência da substância sem afirmar, simultaneamente, a existência dos modos porque eles não determinam a limitação da potência de agir da substância (isto é refutado na proposição 17), por isso ela pode existir e ser concebida sem os seus modos.

A proposição 25¹⁰⁴ mostra que a essência do modo, ao ser concebida independentemente de sua causa, é concebida abstratamente, pois contraria o

¹⁰² Idem. Primeira Parte. Proposição 15.

¹⁰³ Idem. Definição 5.

¹⁰⁴ A análise desta proposição está baseada em: PINHO. *As Condições Ontológicas da Liberdade*. p. 56-60 e 67-72.

axioma 4, “o conhecimento do efeito depende do conhecimento de sua causa e o envolve”. Fundado neste preceito, não se pode aceitar a abstração entre causa e efeito. Seja tomado igualmente o axioma 3, em outro sentido, pois ele ajuda a corroborar a necessidade da relação intrínseca entre causa e efeito. Por este axioma, não se pode afirmar que a substância possa existir sem os modos. Tal hipótese obriga a aceitar que de uma causa dada pode não se seguir um efeito. Ela contraria o axioma 3, isto é, “de uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existir qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito”. A substância concebida sem os seus modos seria mera abstração. Para se evitar isto é necessário reconhecer que a substância não pode existir e ser concebida sem que dela siga a existência dos modos. A relação de causalidade que vincula substância e modo é estabelecida pela reciprocidade entre causa e efeito e pela equivalência entre essência e coisa¹⁰⁵. Se uma essência é dada, ela é uma coisa e, contrariamente, se uma essência é suprimida (se ela não tem uma realidade formal), uma coisa é necessariamente suprimida. Ou seja, se a realidade formal da essência que faz dela uma coisa é suprimida, ela perde o seu estatuto ontológico. A substância, existindo em virtude de sua essência, tem uma realidade formal que não se confunde com a realidade formal dos seus modos.

O corolário da proposição 25 afirma: as coisas particulares, como afecções ou modos dos atributos de Deus, nada mais são do que expressões certas e determinadas desses atributos, os quais se referem tanto à substância quanto aos modos. Eles efetivam a relação constitutiva necessária e essencial tanto com a substância quanto com os modos, funcionando como intermediários. O primeiro aspecto desta relação é que os atributos de Deus constituem a essência divina e, nesta condição, são suas expressões eternas e infinitas. O segundo aspecto é que Deus existe e age por seus atributos. A substância é causa eficiente de seus modos, os quais são efeitos imanentes dela. Eles são maneiras de ser, expressões dos atributos de Deus. Os modos finitos, as coisas particulares, são expressões certas e determinadas dos atributos divinos. Espinosa, com a expressão “certas e determinadas”, indica que os modos finitos são limitados, em sua natureza, por

¹⁰⁵ Cf. Espinosa. *Ética*. Segunda Parte. Definição 2.

outros modos de mesma natureza e são determinados, em sua existência, por outros que negam a sua existência.

Os atributos, pela sua dupla referência, permitem afirmar não só que a substância é causa de si no mesmo sentido em que é causa dos seus modos, como também afirmar, principalmente, o ser da substância no mesmo sentido em que se afirma o ser dos modos. Isto é possível por ter a noção de univocidade como fundamento. Os atributos relacionam-se a uma única substância, o que condiciona a univocidade da causa. A concepção do ser unívoco afirma a radical identidade do que é diferente: da substância e do modo. Esta concepção inviabiliza a “possibilidade de se conceber uma distinção real entre substância e modo”, como anteriormente foi inviabilizada também a concepção de uma distinção estrita de razão. A distinção entre a substância e o modo é modal.

A proposição 26¹⁰⁶ enuncia, por seu lado, que “uma coisa determinada a qualquer ação foi necessariamente determinada a isso por Deus; e a não determinada por Deus não pode determinar-se por si própria à ação”. Esta proposição estabelece, primeiro, que uma coisa é necessariamente determinada por Deus a operar, a produzir efeitos: não existe outra condição que faça uma coisa particular ou finita agir, a não ser o ato de Deus. Somente Ele pode determinar a ação de uma coisa. Por serem expressões certas e determinadas da essência divina (atributos), as coisas particulares ou finitas existem e agem sob condições certas e determinadas. Espinosa argumenta da seguinte maneira: o que determina as coisas a agir é necessariamente algo positivo, real e construtivo, algo que possui internamente em sua natureza tais propriedades. Deus é o que tem esta positividade por ser ele, pela necessidade de sua natureza, a causa eficiente da essência e da existência das coisas.

Outro ponto, estabelecido nesta proposição 26, é o de que é absurdo supor que uma coisa finita não seja determinada por Deus a agir, e que se determine por si só pela sua própria natureza, produza efeitos por si mesma. A natureza da coisa finita se exprime necessariamente enquanto efeito de uma outra coisa. Ela envolve a sua causa e dela depende, essencial e existencialmente. Sendo Deus a causa primeira de todas as coisas, Dele depende.

¹⁰⁶ A análise desta proposição está baseada em: PINHO. *As Condições Ontológicas da Liberdade*. p. 74-76.

Esta proposição demonstra, por outro lado, que Deus é o que determina as coisas como realidades das quais segue algum efeito. Elas têm Deus por sua causa, dependem dele e, ao mesmo tempo, são causas de outras coisas, as quais determinam por serem positividade dinâmica. Os modos, como coisas, produzem efeitos, são causas e efeitos de outras causas. São causas ou por fazer parte (são elos de uma cadeia de causas) ou, nos casos dos modos finitos, ao interagir com outros modos finitos. Esta última perspectiva causal é desenvolvida na proposição 28 da Primeira Parte da *Ética*.

Na proposição 27¹⁰⁷, Espinosa demonstra que a coisa determinada por Deus não pode por si só tornar-se indeterminada, por não existir nada na sua natureza interna que a faça deixar de ser. Não há uma positividade que conduza à negação, à supressão do que quer que seja. Essa positividade, mesmo a que subjaz às coisas, na eficiência da substância absoluta, não põe dentro da coisa, na sua natureza, algo que a elimine a si mesma, e a faça deixar de ser. Ao contrário, na natureza íntima da coisa só há o que a afirma.

Na proposição 26, Espinosa demonstra que os modos produzem efeitos, são causas. Na proposição 27, demonstra que os modos, assim como a substância, não são apenas causas, mas causas necessárias dos efeitos que produzem. Esta assertiva está fundada na correlação entre o enunciado da proposição 27 e o do axioma 3 da Primeira Parte da *Ética*. A proposição pode ser dividida em: “uma coisa é determinada por Deus a produzir algum efeito”¹⁰⁸ e “uma coisa não pode se tornar por ela mesma indeterminada”¹⁰⁹. O axioma em: “uma causa determinada é dada”¹¹⁰ e “de uma causa determinada deve seguir necessariamente um efeito”¹¹¹. A relação entre eles deve ser vista como se fosse um único conteúdo. Entrecruzando-se as partes dos conteúdos: se “uma coisa é determinada por Deus a produzir algum efeito” (proposição 27), “uma causa determinada é dada”. Por conseguinte, “de uma causa determinada deve seguir necessariamente um efeito” determinado. Logo, o que se segue é que “uma coisa não pode se tornar por si mesma indeterminada” (proposição 27), pois ela depende da causa dada. Isto

¹⁰⁷ A análise desta proposição está baseada em: PINHO. *As Condições Ontológicas da Liberdade*. p. 74-76.

¹⁰⁸ Cf. Espinosa. *Ética*. Primeira Parte. Proposição 27.

¹⁰⁹ Idem. Proposição 27.

¹¹⁰ Idem. Axioma 3.

¹¹¹ Idem. Axioma 3.

facilita mostrar a primazia da noção de causa e a determinação decorrente da primazia da causa. Na natureza constitutiva de uma coisa, não existe força interna que a faça deixar de existir.

Este exercício facilita compreender que a positividade pela qual os modos são determinados necessariamente a produzir efeitos é a própria essência de Deus. A sua potência se exprime nos atributos eternos e infinitos. Como o modo finito é expressão certa e determinada desses atributos, a essência do modo exprime a essência divina. O modo exprime, por conseguinte, a sua potência de causar, não de forma absoluta ou infinita, como ocorre com os atributos de Deus e os modos infinitos, mas de forma relativa e parcial. A proposição 28 deduz a relação própria entre os modos finitos.

A proposição 28 trata da constituição e da relação dos modos finitos. Ela afirma que uma coisa finita só pode ser produzida e determinada a agir por outra coisa finita de mesma natureza, dado que a causa exprime e envolve inteiramente o efeito. Esta prescrição se faz necessária porque, em uma relação causal, os termos envolvidos têm que possuir algo em comum, do contrário não podem estabelecer vínculos entre si. Espinosa sustenta que uma coisa finita não pode ser produzida e determinada a agir por um atributo divino, seja tomado absolutamente, seja afetado de uma modificação eterna e infinita. Ele exclui a possibilidade de se conceber que uma coisa de natureza distinta possa produzir uma outra coisa de natureza distinta. A substância e seus atributos, tomados absolutamente ou modificados por algo eterno e infinito, não podem causar uma coisa finita porque esta não pode ter como causa uma causa eterna e infinita. O que resulta de uma causa eterna e infinita (o seu efeito) deve ser de mesma natureza – eterno e infinito – conforme fixam as proposições 21 e 22 da Primeira Parte da *Ética*.¹¹²

Esta proposição estabelece que toda coisa finita que tem uma existência determinada, só pode ser determinada a existir e a operar se for por uma causa ou coisa que, por sua vez, tem uma existência determinada finita, e assim sucessivamente, ao infinito. Espinosa, nesta assertiva, explicita que, na concepção

¹¹² As proposições 21 e 22 da Primeira Parte da *Ética* estabelecem respectivamente que: “Tudo o que resulta da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve ter existido sempre e ser infinito, ou, por outras palavras, é eterno e infinito pelo mesmo atributo” e “O que resulta de qualquer atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e como infinita, deve existir necessariamente e ser infinito”.

de modo, a ordem da essência e a ordem da existência, por vício, são separadas uma da outra pelo intelecto¹¹³. E uma delas, a ordem da existência, passa a representar exclusivamente a realidade toda, em detrimento da outra ordem, a da essência. Este procedimento abstrativo leva a conceber o ser do modo finito como indefinido. Nele, a determinação do ser e da ação de um modo finito é remetida regressivamente a outro modo finito e assim indefinidamente. Mas a existência e a ação de um modo finito dependem diretamente do conhecimento pleno da seqüência causal de sua gênese, pois o modo finito não contém em si mesmo a sua existência, constituída pela seqüência das causas eficientes da sua gênese. O modo finito existe em outro e é concebido por outro, a sua causa. A existência depende da seqüência causal particular que a constitui e expressa a sua gênese, pois o modo finito não traz de imediato condições eficientes necessárias por si mesmas. O modo finito depende de outra coisa.

Esta proposição parte do princípio de que “tudo o que é determinado a existir e a operar é como tal determinado por Deus”¹¹⁴. Este princípio expõe o processo positivo e dinâmico das coisas, cujo fulcro encontra-se na relação causal entre elas. As coisas existentes podem ser de duas espécies: ou são a substância e seus atributos, ou modos da substância.

A substância (e seus atributos) existe em si e por si é concebida, é causa de si mesma. Substância e atributos são eternos e infinitos pela força de sua própria natureza. Tudo o que produzem é eterno e infinito, é expresso e constituído pela própria natureza deles. A geratriz da substância e de seus atributos é constituída por uma causalidade interna que implica uma continuidade direta entre o ser da causa e o do efeito. Esta identidade fundamental exige o envolvimento imediato entre a essência e a existência. Nela, a causa e o efeito, a essência e a existência são idênticos, sua geração e constituição decorrem de sua espontaneidade plena.

Os modos da substância, por sua vez, existem em outro e por outro são concebidos. Eles são coisas que existem necessariamente em decorrência de uma causa externa, mas que integra a sua constituição. Toda a cadeia infinita de causas faz parte da constituição existencial e essencial dos modos finitos. Estes

¹¹³ Ocorre aqui, o que foi descrito no item sobre o axioma 7 do capítulo 1 da Primeira Parte desta dissertação.

¹¹⁴ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Demonstração da Proposição 28.

dependem inteiramente, tanto essencial quanto existencialmente, de uma outra coisa. Esta atividade produtora é constituída por articulações em seqüência e conexões causais necessárias, pois o antecedente envolve e expressa inteiramente o conseqüente, desde o início da série, que é Deus, até o fim, a coisa singular finita. Toda esta seqüência é parte constitutiva dos modos finitos. Cada um deles, por esta perspectiva, possui uma seqüência de causas particulares distinta da causa de um outro modo finito qualquer. Há duas formas distintas dos modos finitos se relacionarem. Uma ocorre entre o modo finito e a sua causa constitutiva, caracterizada pela distinção modal. Nesta relação há dependência e envolvimento direto entre os termos. E a outra ocorre entre um modo finito e outro modo finito distinto, caracterizada pela distinção real. Neste tipo, há uma flexibilidade ou inexistência quanto à dependência e ao envolvimento dos termos da relação.

Espinosa identifica Deus, dentre as coisas existentes, como única substância existente. Ele estabelece a base para considerar a ação de Deus como a única responsável pela produção de todas as coisas. Ele une isto à eficiência e à imanência da relação causal própria da ação de Deus nela mesma. A ação divina, por ser idêntica à sua essência e à sua existência, não só o produz efetivamente, mas também todas as outras coisas que dele resultam na existência. O ato de Deus, portanto, é o início da ordem das causas, o primeiro elo e a causa eficiente imanente de todos os elos posteriores da cadeia de causas, que determina a produção das outras coisas existentes. Deus age em si mesmo, é causa imanente. Ele causa modificações em si mesmo pela força de sua própria natureza (*vis nativa*). Há Nele envolvimento recíproco total entre causa e efeito. A causa se exprime em seus efeitos imanentemente e os efeitos exprimem a sua causa imanentemente. Espinosa rejeita, nesta proposição 28, a possibilidade dos atributos de Deus, modificados por algo eterno e infinito, poderem produzir e determinar a ação direta dos modos finitos, porque os atributos de Deus são de mesma natureza que Deus. Eles são necessariamente eternos e infinitos em virtude da imediaticidade de sua causa. Logo, só podem produzir e determinar a ação de algo eterno e infinito, de mesma natureza que eles.

Os modos finitos são efeitos imanentes de Deus, porém, dentro da seqüência infinita de causas que os produzem, existem inúmeras causas

intermediárias. Por isso, os atributos tomados em absoluto ou modificados por algo eterno e infinito não são a causa imediatamente responsável pela existência e ação dos modos finitos. São, sim, elos causais mais afastados na ordem da seqüência que os fazem existir e agir. No entanto, como estabelece a proposição 28, “tudo o que é determinado a existir e a operar é como tal determinado por Deus”. Deus produz, mas de maneira complexa. Ele produz, segundo o escólio de proposição 28, de forma imediata e mediata em ordem e série contínua entre os produtos, os seus efeitos. As coisas produzidas imediatamente são as que resultam necessariamente da natureza absoluta (eterna e infinita) dele e que possuem a mesma natureza que ele, porém, não são iguais a ele, mas uma sua modificação imanente. As outras coisas, as mediatas, decorrem das primeiras. Elas também dependem de Deus e supõem-no necessariamente como causa. Ele é causa eficiente imanente delas pela necessidade constitutiva que a seqüência das causas encerram na produção das coisas mediatas.

Os modos finitos devem resultar ou serem determinados a existir e a agir, de Deus ou de algum atributo seu, enquanto é afetado por uma modificação finita e com existência determinada¹¹⁵. Os modos finitos não resultam nem do modo infinito imediato, nem do modo infinito mediato, eles são, na verdade, partes integrantes deste último, do modo mediato. A cadeia de causa eficiente imanente que determina a constituição de um modo finito particular pode ser composta por outros modos finitos, além dos modos infinitos mediatos, imediatos, dos atributos de Deus e de Deus. Cada modo finito é um elo da cadeia infinita de causas que compreende o modo mediato, o qual é elo do modo infinito imediato, que é, por sua vez, elo do atributo divino. Por isso, cada modo finito exprime, de forma certa e determinada, a potência de agir divina. Deus é fundamento de todas as interações possíveis entre as coisas existentes. Sendo assim, os elos de uma mesma cadeia eficiente de causas distinguem-se um do outro modalmente e o modo finito, produto de uma dada cadeia eficiente de causas, distingue-se realmente de um outro modo finito de uma outra dada cadeia eficiente de causa distinta. Os modos finitos são, portanto, condicionados duplamente: por Deus e também pela relação estabelecida com outros modos finitos distintos. Ambas as formas são

¹¹⁵ Cf. Idem. Demonstração da Proposição 28.

condicionadas de modo necessário pela seqüência eficiente das causas. Deus condiciona necessariamente a constituição existencial e essencial dos modos finitos através de sua ação nela mesma, através da causalidade eficiente imanente. E os modos finitos e distintos realmente uns dos outros se condicionam reciprocamente a existir e a agir. A interação entre eles é necessária em decorrência da constituição, da eficiência imanente Deus-modos, isto porque “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”¹¹⁶, já que Deus é a ordem total da natureza.

Segundo Espinosa, é o princípio constitutivo da imanência que permite a interação dos modos. Não há duas causalidades, uma própria aos modos finitos e outra para a interação entre os modos finitos realmente distintos. Há apenas a causalidade imanente que tudo fundamenta, sem a qual não há relação alguma. No entanto, deve-se reconhecer que entre os modos finitos distintos realmente ocorre uma causalidade transitiva, mas não no sentido pleno do termo. Ele não está afirmando, com o emprego do termo “causalidade transitiva”, que os modos finitos são coisas isoladas, produto de causas também isoladas. Esta sendo afirmando que as seqüências causais operam como totalidade e infinidade atual. A causalidade transitiva nada mais é que o encontro dos modos finitos da substância absolutamente infinita. Tal encontro traz conseqüências aos modos finitos no que tange, exclusivamente, à existência. No momento em que os modos finitos distintos realmente interagem, cada qual interfere no conatus do outro. Não há como, estritamente pela causalidade transitiva (causa e efeito são exteriores um ao outro), o efeito, ao ser deixado sob a ação de causas extrínsecas, ter a sua determinação essencial extraída de si.

A interferência de um modo finito sobre um outro modo finito distinto realmente é transitiva porque não há dependência nem envolvimento entre causa e efeito. Causa e efeito, neste contexto, estão completamente separados, o momento de contato entre eles é circunstancial e delimitado a um tempo e espaço específico e reduzido.

Sintetizando: na proposição 28, a necessidade é concebida como a ordem imanente de séries ou conexões de causas. A causa existe e age necessariamente,

¹¹⁶ Idem. Proposição 15.

ela é causada necessariamente por outra causa, a qual, por sua vez, é necessariamente determinada por outra a agir como age. Todas as causas se articulam a uma única causa primeira que nelas se exprime. Esta causa é Deus. Todo o conteúdo deduzido na proposição 28 só pode ser compreendido à luz do conteúdo da proposição 29, onde Espinosa estabelece a noção de “necessário” em detrimento do “contingente”. Esta proposição 29 auxilia não só o entendimento da proposição 28, mas todo o *De Deo*.

A proposição 29 afirma que “na natureza nada existe de contingente, antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”¹¹⁷. Este enunciado explicita a oposição entre o contingente e o necessário, e outorga ao segundo o caráter de princípio produtor e explicativo de todas as coisas, ao fazer sobressair, com o auxílio da proposição 28, a idéia de necessidade pela causa. Na proposição 28, foi demonstrado o envolvimento do conceito de determinação no conceito de causa, como uma de suas propriedades. Agora, com a proposição 29, necessidade e determinação se fundem mediante a dependência e o envolvimento entre a causa necessária (pela essência ou pela causa próxima) e o efeito determinado (pela sua causa). Neste sentido, a causa é sempre necessária para que algo exista ou seja concebido; e o efeito, para que exista ou seja concebido, é sempre determinado por uma causa. Esta fusão em uma unidade conceitual (necessidade determinada) é sustentada pelo princípio de que para tudo o que existe tem uma causa ou razão, e a causa primeira de tudo é Deus.

Essa proposição 29 estabelece que tudo o que existe, existe em Deus, e Deus não pode ser concebido como contingente. Ele é necessário porque é causa de si e porque é único, é substância absolutamente infinita. A proposição exclui também a hipótese dos modos divinos serem contingentes. Eles não podem ser contingentes, afirma Espinosa, porque são efeitos necessários da natureza de Deus, sejam eles produzidos absolutamente, sejam produzidos a partir de uma modificação eterna e infinita, sejam, ainda, produzidos e determinados a existir e a agir de maneira certa e determinada.¹¹⁸

¹¹⁷ Idem. Proposição 29.

¹¹⁸ “Maneira certa e determinada” quer dizer que sua natureza é limitada por outra de mesma natureza e sua existência é causada por outra existência. A relação entre os modos finitos na ordem total da existência pode acarretar o fortalecimento ou a destruição de um dado modo finito.

Espinosa fundamenta esta exclusão da contingência com argumentos deduzidos das proposições 15, 11, 16, 21 e 27, em um primeiro momento. Ele faz isso mediante os princípios da unicidade divina (substancial) e da necessidade da causa divina. Com eles, afirma serem os modos divinos efeitos necessários da natureza de Deus, ou seja, que Deus é causa eficiente imanente não só da essência e existência dos seus modos, como também das ações que os modos estão determinados a realizar. Da proposição 15, Espinosa retira o argumento de que: “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”. Da proposição 11, a conclusão de que: “Deus, ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”. Da proposição 16, ele conclui que: “da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito, da proposição 21, de que: “tudo o que resulta da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve ter existido sempre e ser infinito, ou, por outras palavras, é eterno e infinito pelo mesmo atributo ” e da proposição 27, de que: “uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode tornar-se a si própria indeterminada”. Este primeiro passo tem a função de demonstrar que Deus é a causa do existir dos modos. Agora, no segundo momento, Espinosa segue a dedução a fim de provar que Deus determina completamente os modos, não só o seu existir, mas também o seu agir e o seu causar outras coisas. Para tanto, utiliza não só os argumentos já enumerados, mas os extraídos do corolário da proposição 24 e da proposição 26. Do corolário da proposição 24, Espinosa retira o argumento de que “Deus não só é causa por que as coisas começam a existir, senão também de que perseverem na existência”. Da proposição 26 o de que “uma coisa que é determinada a qualquer ação foi necessariamente determinada a isso por Deus; e a que não é determinada por Deus não pode determinar-se por si própria à ação”. Este exercício lógico-argumentativo permite-lhe concluir a demonstração, auxiliado especialmente pela proposição 27, enunciando que “tudo é determinado pela necessidade da natureza divina, não somente a existir e agir de modo certo, e nada existe de contingente”¹¹⁹.

¹¹⁹ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Demonstração da Proposição 29.

Por que tudo é determinado a agir de maneira certa? Por que nada na natureza é contingente? O conceito de necessidade determinada é o fundamento constitutivo desta assertiva. A necessidade rege plenamente todas as relações, tanto necessária pela essência, quanto a necessária pela causa. A primeira diz respeito exclusivamente a Deus e significa que a potência de Deus é sua própria essência. Deus é determinado pela força íntima de sua própria essência, por sua própria natureza. A segunda diz respeito aos modos e significa que todas as coisas são determinadas pela causalidade absolutamente infinita, não existindo nenhuma coisa de cuja natureza não resulte algum efeito. Neste sentido, uma coisa que é causa exprime constitutivamente o efeito, exclusivamente pela potência imanente que decorre de Deus. Posto isto, Espinosa conclui que nenhum modo se autodetermina à existência e à ação, nem pode indeterminar-se depois de ter sido determinado pela potência divina. É impossível que as coisas determinadas pelo ato causal de Deus não sejam ou fujam da causalidade divina, autodeterminando-se ou indeterminando-se, pois tudo é necessário ou pela essência ou pela causa. Logo, não há contingência.

No escólio, Espinosa fecha a definição e a distinção de Natureza Naturante e de Natureza Naturada, algo que vem sendo elaborado ao longo do *De Deo*. Deus, segundo o escólio, é Natureza Naturante e também Natureza Naturada. É Naturante ao ser causa eficiente por si, primeira e imanente de todas as coisas e por ser causa próxima de todas as coisas que nele existem porque essas coisas resultam da necessidade de sua própria natureza. Deus é causa livre, pois age apenas pela necessidade e perfeição de sua própria natureza. Ele determina as coisas a existirem e agirem pelas condições postas pela força íntima de sua própria natureza. É também Natureza Naturada na medida em que é efeito, uma coisa produzida por outra coisa da qual a sua concepção também depende e envolve. Natureza Naturada quer dizer, portanto, efeito imanente que decorre da necessidade da natureza de uma outra coisa perpassada pela natureza divina, efeito necessário da potência infinita e eterna dos atributos e, por conseguinte, de seus modos infinitos que são as condições necessárias da determinação dos modos finitos. A diferença consiste em que a Natureza Naturante exprime imediatamente a essência e a potência absolutamente infinita de Deus e a Natureza Naturada

exprime mediatamente Deus, pois é o efeito resultante da potência infinita dos atributos de Deus em ordem e série contínua. Em outras palavras, a Natureza Naturada também exprime a essência de Deus, porém, “de maneira certa e determinada”, através da ordem e série das causas imanentes, enquanto a Natureza Naturante exprime a essência e a potência mesma de Deus em sua inteireza.

Parte II - A Distinção entre Imaginação e Entendimento

Capítulo 1 – Imaginação

1.1 – A Imagem

A imaginação é uma das fontes constitutivas da cognição humana¹²⁰. Para Espinosa, ela é uma faculdade necessária à interação entre os homens por ser a responsável pelo engendramento do conhecimento sensorial e por estar ligada diretamente às noções de sensação, percepção e memória. Na Segunda Parte da *Ética*, a imaginação apresenta um duplo significado. De um lado, o conceito de imaginação pode ser referido como um processo físico e, de outro, como um processo mental decorrente do primeiro¹²¹. Estas duas faces são intrínsecas e necessárias à constituição efetiva e atuante da imaginação, pois sem a sua concorrência a existência e a atividade da imaginação estariam comprometidas, já que não se realizariam plenamente.

Espinosa apresenta explicitamente na *Ética* o conceito de imaginação, distinguindo a imagem, uma afecção do corpo humano, da imaginação, compreendida como contemplação consciente dessas afecções:

*“(...) chamaremos imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas idéias nos representam os corpos exteriores como presentes, embora elas não reproduzam a configuração exata das coisas. E quando a alma contempla os corpos por esse processo, diremos que ela imagina (...)”*¹²².

Assim, a imaginação é conhecimento obtido através da captação de imagens de corpos, efetuada pelo corpo, com uso dos sentidos. A imaginação tem o poder de substituir o objeto presente pela sua representação.

A grande novidade, quanto ao conhecimento imaginativo, é que Espinosa valoriza o corpo: a produção da imagem é estritamente uma atividade corporal. O corpo, por ser um entre diversos outros objetos do mundo natural, depende da cadeia de causas e efeitos pela qual é constrangido, ele está também sob a dependência da geração e da corrupção. Dado este aspecto, no conhecimento

¹²⁰As outras são: a razão e a intuição, conforme nos informa o Escólio 2 da Proposição 40 da Segunda Parte da *Ética*.

¹²¹ FERREIRA. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. p. 551.

¹²² ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio da Proposição 17.

imaginativo a produção corporal (imagem) não exerce função firme e única. Para ele concorrem ainda as afecções da alma e as idéias imaginativas. O corpo, no entanto, por ser concebido como modo e não como substância¹²³, conforme explicita a *Ética*¹²⁴, é condição necessária do conhecimento, pois a mente é a idéia do corpo¹²⁵:

*“O objeto da idéia que constitui a alma humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa”*¹²⁶.

A imagem é afecção do corpo. Ela é um acontecimento material que explicita a nossa constituição corporal, é um produto do contato direto de nosso corpo com os corpos exteriores. Ela exprime o poder de agir do nosso corpo e não simplesmente o poder dos corpos exteriores em nos afetar:

“A idéia de qualquer modo, pelo qual o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores, deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior” (EII P16). *“(...) a alma humana percebe a natureza de um grande número de corpos ao mesmo tempo que a do seu próprio corpo”* (EII P16 corolário 1) e *“(...) as idéias que nós temos dos corpos exteriores indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores (...)”* (EII P16 corolário 2).¹²⁷

Neste sentido, a imagem é um produto do contato de nosso corpo com os corpos externos, mas assinala exclusiva e profundamente as modificações e a constituição do nosso corpo e não a constituição dos corpos exteriores. O contato mútuo entre os corpos neles imprime as marcas da relação sensorial experimentada. A imagem é constituída, portanto, a partir de nossas afecções corporais (neste caso o conhecimento imaginativo é subjetivo) e também pela impressão de efeitos em detrimento das causas (neste caso o conhecimento é inadequado)¹²⁸. O corpo é potência que produz e recebe imagens, enquanto a imagem é o ato do corpo, o qual participa da cadeia de causas que definem o atributo extensão. Devido à sua origem, a imagem é estritamente uma modificação

¹²³ Descartes é que concebe o corpo como substância. Ele expressa essa idéia nos artigos 51, 52 e 53 dos *Princípios da Filosofia*.

¹²⁴ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Definição 1: “Por corpo entendo um modo que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa”.

¹²⁵ Cf. SANTOS FILHO. *A Gênese da Noção de Infinito*. p. 26.

¹²⁶ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Proposição 13.

¹²⁷ Idem. Primeira Parte. Corolários 1 e 2 da Proposição 16.

¹²⁸ A inadequação do conhecimento imaginativo será tratada no item a abaixo.

finita do atributo extensão e, enquanto encerrada em seus limites constitutivos, é verdadeira e positiva ao instituir o conhecimento, uma vez que não apresenta falibilidade alguma.

Para Espinosa, o conceito imaginação não consiste apenas no aspecto físico (imagem): para que a imaginação seja completa e efetiva, atua o aspecto mental. É ele que exprime em sua inteireza a capacidade imaginativa, por compreender, de forma acabada, o processo cognitivo próprio da mente humana. Este aspecto é o responsável por elaborar e converter o que foi percebido diretamente pelo corpo, em aquisição cognitiva complexa, em idéias do corpo exterior e idéia da alma. Ele faz a ligação da imagem, ato singular da modificação finita do atributo extensão (do corpo), com as idéias, ato singular da modificação do atributo pensamento (alma ou mente humana). Neste sentido, a imaginação é um procedimento mental cognitivo complexo que opera por meio de imagens produzidas pelo contato entre os corpos e das idéias correspondentes a estas imagens. Ela é identificada como a afecção do corpo e da mente devido à necessária imbricação de ambos os conceitos na sua efetiva constituição.

A imaginação é, por fim, também afecção da mente. É um processo mental, pois às imagens (marcas impressas pela afecção entre os corpos) correspondem direta e imediatamente as idéias das mesmas¹²⁹:

“(...) tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a alma humana deve ser percebido pela alma humana; por outras palavras, a idéia dessa coisa existirá necessariamente na alma; isto é, se o objeto da idéia que constitui a alma humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela alma”¹³⁰.

A imaginação é fruto da conjunção dos dois aspectos, físico e mental, imagem e idéia. Por este prisma, ela é conhecimento que remete às idéias, é resultado de idéias imaginativas e, por conseguinte, também da ordem do pensamento.

O conhecimento imaginativo, segundo Espinosa, por ser produção corporal e porque o corpo está sujeito à mutabilidade constante, não apresenta solidez evidente, capaz de fundamentar o conhecimento. Mesmo assim, ele não tem o erro

¹²⁹ A conjunção existente entre imagem e idéia é estruturalmente a mesma existente entre o corpo e a alma. A proposição 12 da Segunda Parte da *Ética* sustenta esta interação, com o auxílio das proposições 11 e 13.

¹³⁰ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Proposição 12.

e a falsidade como sua constituinte congênita. A imaginação, poder de produzir imagens a partir de afecções corporais, caracteriza-se como positividade desprovida de erro, pois é ela uma virtude¹³¹. É ela um poder de produzir imagens, isto se permanecer adstrita ao limite de seu poder, ou seja, no interior de si mesma, não se extrapolando. Isto porque:

“(...) as imaginações da alma, consideradas em si mesmas, não contêm parcela alguma de erro; por outras palavras, a alma não comete erro porque imagina, mas apenas enquanto é considerada como privada de uma idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como estando-lhe presentes (...)”¹³².

A imaginação não é verdadeira nem falsa, não comporta atribuição de valor algum, negativo ou positivo, de ordem judicativa. A característica da imagem, em sua relação com as coisas e o mundo exterior, reduz-se à imediatez e à abstração. Em sua condição de imediata, ela é o cerne e o germe da estrutura do conhecimento imaginativo, porque se origina exatamente da contínua relação entre os corpos, da espontânea e infinita rede de afecções corporais imediatas que o mundo, a coexistência dos corpos, proporcionam e instituem mutuamente.

Segundo Espinosa a imaginação, concebida enquanto processo mental¹³³, é a causa e a fonte de erros e equívocos na vida ordinária. Este processo mental opera impelido pela extrapolação da constituição e da função das imagens. De acordo com o estatuto da imagem, o imaginar não é uma atividade da alma, ao contrário, é uma atividade do corpo. Com isso, o que se tem, a partir do ato corporal, é a produção de imagens de si mesmo, do corpo, pela mediação das afecções recebidas presentemente de outros corpos exteriores, ou que estão ou que foram, no passado, nele impressas e ali permaneceram¹³⁴. A alma conhece o corpo a partir dessas imagens, pelas idéias das afecções. Ela o conhece segundo os efeitos e não a partir das causas. Ela conhece de forma abstrata. É isto que enseja a usurpação do erro e da falsidade: na falta das causas (reais e verdadeiras) a alma forja causas imaginárias, toma os efeitos (a imagem) como causas, para compreender e explicar o que se passa em seu corpo, nos outros corpos e na alma mesma.

¹³¹ Cf. Idem. Escólio da Proposição 17.

¹³² Idem. Escólio da Proposição 17.

¹³³ É a forma elementar e vulgar de conhecer e existir do homem.

¹³⁴ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio da Proposição 18: a Memória.

O conhecimento imaginativo, ao usar idéias imaginativas ou idéias inadequadas (causa e fonte do erro e da falsidade), é a forma plástica de explicitar a relação da alma com o seu objeto, o corpo. Espinosa expõe as peculiaridades deste nexos em uma série de proposições que, em seu conjunto, auxilia a entender o quão importante é o corpo para efetuar a devida distinção, não só da imaginação, mas também do entendimento, isto é, de toda a capacidade cognitiva. Os enunciados destas proposições asseveram que:

“A primeira coisa que constitui o ser atual da alma não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato”¹³⁵; “(...) tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a alma humana deve ser percebido pela alma humana; por outras palavras, a idéia dessa coisa existirá necessariamente na alma; isto é, se o objeto da idéia que constitui a alma humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela alma”¹³⁶; “O corpo humano, com efeito, é afetado de um grande número de maneiras pelos corpos exteriores, e é disposto de modo a afetar os corpos exteriores de muitas maneiras”¹³⁷; “[Mas], as idéias que nós temos dos corpos exteriores indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores”¹³⁸ e; “Se o corpo humano foi, uma vez, afetado por corpos exteriores, a alma humana poderá considerar esses corpos como presentes, embora eles já não existam nem estejam presentes”¹³⁹.

O conjunto dessas proposições esclarece não só a vinculação entre imagem e idéia e entre corpo e alma, como também entre corpo e imagem e entre alma e idéia, assim como o resultado cognitivo dessas interações. Serve também como fundamento para se entender a estrutura, a função (operacionalidade) e as conseqüências das idéias imaginativas ou idéias inadequadas.

Passemos às idéias imaginativas. Entender a sua operação permite captar a inadequação e o erro do conhecimento imaginativo.

1.2 – A Idéia Imaginativa

¹³⁵ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Proposição 11.

¹³⁶ Idem. Proposição 12.

¹³⁷ Idem. Proposição 14.

¹³⁸ Idem. Proposição 16.

¹³⁹ Idem. Proposição 17.

Idéia é “um conceito da alma, que a alma forma pelo fato de ser uma coisa pensante”¹⁴⁰. Ela é um ato da alma, diz respeito ao atributo pensamento. Agora, idéia imaginativa é a afecção, ou “ato”, que a alma tem quando movida pelas imagens produzidas pelos encontros corporais. Neste sentido, as idéias imaginativas encerram um certo poder da alma (respeitante ao atributo pensamento), poder capaz de representar os estados corpóreos. As idéias imaginativas são os correlatos na alma dos atos corporais, das imagens produzidas pelo corpo. Elas são atos mentais.

Na Segunda Parte da *Ética*, a imaginação é concebida em seu caráter negativo, como conhecimento inadequado¹⁴¹ que produz idéias confusas e mutiladas e, por isso, é fonte de erro. Para Espinosa, a causa da sua inadequação é a atividade imaginativa na alma. A imaginação, em sua concepção rigorosa, é uma atividade corporal que produz, ao ser o corpo afetado de infinitas maneiras e afetar de infinitas maneiras os outros corpos, imagens de si mesmo e dos demais. Esta operação de ordem sensorial não apresenta, segundo ele, nada de falso. Ao contrário, em si mesma ela é autêntica e legítima em sua inteireza. Não se pode atribuir à atividade imaginativa na alma (à operação mental) legitimidade e infalibilidade, por ser esta uma operação que depende necessariamente da operação anterior (sensorial). Sem imagens, a operação mental não se efetivaria, pois ela envolve as imagens em sua constituição e depende delas. A atividade imaginante gera conhecimento por idéias imaginativas, necessariamente a partir da atividade corporal. Isto produz o que é inadequado na imaginação e daí vêm o erro e a falha.

Pelo fato de o corpo e a alma estarem, contudo, intrinsecamente ligados¹⁴², o aprimoramento e a perfeição de um e de outro encerram uma imbricação tenaz, pois:

“A alma humana é apta a perceber um grande número de coisas, e é tanto mais apta quanto o seu corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras”¹⁴³.

¹⁴⁰ Idem. Definição 3.

¹⁴¹ Idem. Corolário da Proposição 26: “A alma humana, enquanto imagina um corpo exterior, não tem conhecimento adequado desse corpo”.

¹⁴² Idem. Proposição 13: “(...) O objeto da idéia que constitui a alma humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa”.

¹⁴³ Idem. Proposição 14.

Este enunciado indica que a capacidade ou perfeição da alma humana está vinculada diretamente ao corpo afetado de infinitas formas. Um corpo, assim afetado, tem alma mais hábil e atuante e a quantidade de imagens produzidas por ele implica na força de percepção que a alma tem de seu objeto, de seu corpo. Ambos, corpo e alma são modificações singulares da ação imanente da substância absolutamente infinita e seguem os mesmos princípios constitucionais (cadeia infinita de causas imanentes) que estabelecem igualdade de estrutura e de ordenação. Entre eles não há relação hierárquica, embora os dois se expressem diferenciadamente: o corpo como modo do atributo extensão; e a alma, como modo do atributo pensamento.

Segundo Espinosa, o objeto da alma humana é a idéia do seu corpo, o qual dela fornece o conteúdo e mesmo a significação. A inadequação do conhecimento imaginativo instaura-se nesta operação específica: “a alma é a idéia do seu corpo”:

“A alma humana não conhece o próprio corpo humano nem sabe que este existe, senão pelas idéias das afecções de que o corpo é afetado”¹⁴⁴.

A alma sabe da existência do corpo, como sabe da existência de si mesma exatamente através das idéias das afecções do corpo. As afecções corporais são os mediadores que estabelecem o vínculo entre os modos singulares dos atributos pensamento e extensão. A alma humana é consciente das afecções e das idéias das afecções de seu corpo (concebe a idéia e a idéia da idéia). Mas, embora ela tenha esta consciência, a sua primeira forma de conhecimento tem origem no material fornecido pela atividade corporal, como resultado das diversas interações estabelecidas pelo corpo¹⁴⁵. Por sua vez, os infinitos encontros entre a infinidade de corpos existentes formam uma rede de imagens. Tendo esta rede como fundamento, a alma pensa o seu objeto, concebe a idéia de seu corpo, conhece o seu corpo. As imagens ou as idéias imaginativas condicionam as operações iniciais da alma.

¹⁴⁴ Idem. Proposição 19.

¹⁴⁵ Cf. SANTOS FILHO. *A Gênese da Noção de Infinito*. p. 29.

Conforme já asseverado, o conhecimento inadequado sustenta-se pelas idéias imaginativas, confusas e mutiladas¹⁴⁶, que constituem as fontes do falso e do erro. Essas idéias imaginativas, confusas e mutiladas, são destacadas de seu fundamento genético, por isso são equiparadas por Espinosa a conseqüências sem premissas¹⁴⁷. A inadequação do conhecimento imaginativo é produto da abstração e da sua extrinsicidade (com sentido de superficialidade também).

O caráter abstrato do conhecimento inadequado é marca congênita por referir-se à separação radical entre causa e efeito. Esta ruptura é profunda e influente no processo imaginativo, pois institui a percepção do que é mais imediato: o efeito, como a verdade e a certeza de todo conhecimento singular, enquanto a causa demanda maior rigor dos sentidos. Além disso, os atos do entendimento tornam-se algo inacessível à percepção singular da alma humana. O pensamento abstrato produz uma apreensão parcial, fragmentada, mutilada, inadequada de toda a realidade, inclusive do próprio sujeito que executa a abstração. Esse processo abstrativo consiste em tomar uma parte qualquer da realidade como se ela se justificasse e se exprimisse por si; em conceber o efeito como se ele se justificasse e se exprimisse só por si, sem envolver sua causa e nem depender dela. A abstração é um instrumento operacional que associada às idéias imaginativas propicia a causalidade inadequada¹⁴⁸ e estabelece a perfeita funcionalidade do conhecimento imaginativo inadequado.

O caráter extrínseco do conhecimento inadequado, que é complemento da abstração, provém do fato de os dados externos (as afecções) serem o sustentáculo do conhecimento. A forma extrínseca utilizada pelo conhecimento inadequado denuncia a operação superficial e imediata da imaginação, a qual constitui e elabora explicações da realidade inteira (inclusive do próprio sujeito que executa tal operação), fundadas apenas nas imagens (efeitos) construídas pelo contato

¹⁴⁶ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Proposição 28: “As idéias das afecções do corpo humano, consideradas apenas na sua relação com a alma humana, não são claras e distintas, mas confusas”. Proposição 35: “A falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as ideais inadequadas, isto é, mutiladas e confusas”.

¹⁴⁷ Idem. Demonstração da Proposição 28: “(...) Portanto, as idéias dessas afecções, consideradas nas suas relações apenas com a alma humana, são como conclusões sem as suas premissas, isto é, idéias confusas”.

¹⁴⁸ Estabelece uma causalidade que toma o efeito, o exterior, como o centro de constituição do conhecimento. Por esta forma de conhecer, não se tem tudo o que determina necessariamente um dado conhecimento, pois ela fornece apenas aspectos ou partes e não todo o encadeamento de causas que fundamentam o dado conhecimento.

direto entre os corpos exteriores. A operação superficial e extrínseca da imaginação é realizada a partir do que é dado pela imediatidade dos sentidos e da nossa experiência pessoal. As coisas conhecidas pela imaginação são distintas, dado cada pessoa apreender segundo circunstâncias íntimas, subjetivas. Alguém pode, portanto, apreender aspectos de uma coisa que um outro indivíduo não apreende¹⁴⁹.

Estas características, abstração e extrinsicidade, em conjunção, evidenciam os atos da mente enquanto imaginante, o que resulta num conhecimento frágil, parcial e confuso. Operando assim, a mente não obtém o real conhecimento dos eventos que a cercam, pois se torna refém das causas exteriores, das imagens, do conhecimento inadequado¹⁵⁰. Este procedimento só se rompe com a captação das causas, que é, segundo Espinosa, própria exclusivamente do conhecimento adequado. Este é o único que cumpre, em sua inteireza, o enunciado segundo o qual “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”¹⁵¹. O conhecimento inadequado, como se indicou, inverte este axioma.

O axioma 4 (citado) prescreve uma ordem lógica a ser seguida pelos que aspiram ao conhecimento verdadeiro e adequado. Esta ordem afirma que conhecer é conhecer pela causa, que o conhecimento se efetiva quando se apreende a causa do que quer que seja, seja da idéia, seja da afecção, ou de ambas. A imaginação, ao operar mediante a abstração e a extrinsicidade, revoga este ordenamento lógico, pois nela, a ordem exigida pelo axioma é subvertida radicalmente. A mente humana, enquanto conhecimento imaginativo, opera do efeito para a suposta causa, executa um desordenamento em lugar da ordem estabelecida. A imaginação preenche, ao forjar e supor causas imaginárias, as lacunas causais e tenta

¹⁴⁹ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio 1 da Proposição 40: “(...) deve observar-se que estas noções [transcendental e universal] são formadas por todos da mesma maneira; variam em cada um em razão da coisa pela qual o corpo foi afetado mais freqüentemente, e que a alma imagina ou de que se recorda mais facilmente. Por exemplo: aqueles que mais freqüentemente consideram com admiração a estatura dos homens entenderão sob o nome de *homem* um animal de estatura ereta; aqueles que se habituaram a considerar outro pormenor formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, o homem é um animal que pode rir, um bípede sem penas, um animal racional. Do mesmo modo, para todas as coisas, conforme a disposição do seu corpo, cada um formará imagens universais das coisas. Assim, não é de estranhar que, entre os filósofos que quiseram explicar as coisas naturais apenas pela imagens das coisas, tenham surgido tantas controvérsias”.

¹⁵⁰ Cf. Idem. *Tratado da Reforma do Entendimento*. §§ 84, 74, 87, 108, a nota do 21 e a nota do 57. Nestas passagens, Espinosa explicita a forma de operar da imaginação, do conhecimento imaginativo, confrontando-o como a forma do entendimento.

¹⁵¹ ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Axioma 4.

oferecer, com isso, justificativas para as sensações que se passam no corpo, nos corpos exteriores, e em si mesma.

A mente humana, portanto, se desordena na imaginação e permanece, por estar imersa nessa desordem, emaranhada à rede ilusória de causas engendradas por ela mesma. Esta rede, fonte enganosa, propicia o erro, as concepções finalistas (entes de razão ou de imaginação, transcendentais, etc.) e antropomórficas¹⁵², cujo efeito passa a ser o fundamento de toda explicitação e de toda justificação da totalidade da realidade.

Espinosa responsabiliza a imaginação pela origem dos transcendentais e pelos universais (conceitos gerais). Estas noções, segundo ele, são fontes de controvérsia por assumirem como verdadeiro o que apenas revela a incapacidade do nosso corpo em apreender os matizes e o grande número das coisas singulares. Essa incapacidade demonstra que tais noções são apenas idéias confusas que, por sua vez, conduzem ao erro quando consideradas verdadeiras¹⁵³.

Para Espinosa, a imaginação não é um conhecimento essencialmente errado, pois é útil e eficaz dentro de seus limites, de sua potência. O filósofo não afirma que a imaginação é o erro ou a falsidade, mas, que ela apenas conduz à falsidade¹⁵⁴. Em alguns casos, ela pode exercer, como afirma Maria Luísa Ferreira¹⁵⁵, função ímpar, como, por exemplo, corroborar o que o entendimento realiza; servir de operadora do entendimento, dado serem os sentidos e a experiência os que atestam a veracidade ou autenticidade de algo. É a imaginação mesma o único princípio informativo rigoroso à disposição do entendimento em uma dada circunstância (estes aspectos ficam nítidos pela explicitação espinosana da ação do entendimento enquanto noção comum). O erro e a falsidade, na verdade, consistem em tomar o processo imaginativo como cognição absoluta e minuciosa, que compreende todas as soluções a partir apenas dos mecanismos imaginativos, os quais são frágeis, parciais, mutilados e confusos.

¹⁵² O Apêndice da Primeira Parte da *Ética* enuncia os maiores erros que a imaginação nos conduz. Para Espinosa, os prejuízos finalistas e antropocêntricos são resultado da confusão entre imaginação e entendimento e são denominados de “entes de imaginação”, que são desprovidos de qualquer realidade ontológica.

¹⁵³ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio 1 da Proposição 40.

¹⁵⁴ Idem. Proposição 41: “O conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade (...)”.

¹⁵⁵ FERREIRA. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. p. 573.

Importa notar que a imaginação não é errada em si mesma, mas pode induzir ao erro devido à falibilidade das premissas de que parte¹⁵⁶. Ela possui regras próprias e rígidas de ordenação e concatenação que comandam as suas premissas: “As idéias inadequadas e confusas resultam umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas, isto é, as idéias claras e distintas”¹⁵⁷. As imagens, segundo o *Tratado da Reforma do Entendimento* (§86), são regidas por leis próprias, guiadas por uma causalidade instituída na contigüidade e na semelhança, e não pela causalidade essencial que rege os processos do entendimento. A falibilidade não resulta imediatamente da imaginação, do fato de se produzir imagem.

A imaginação é um processo especial de aquisição do conhecimento, pois trata-se, rigorosamente, de uma operação positiva e dinâmica, cuja potência se exprime diligentemente quando exercida estritamente em seus limites, qualidades e propriedades. Posto isso, pode-se acrescentar que a falibilidade e o erro atribuídos à imaginação não se originam da sua constituição íntima ou da sua atuação, visto que, só se instalam quando os seus limites são ultrapassados. Todavia, a função da imaginação não é ser um conhecimento que imperativamente conduz à condição cognitiva adequada, mas sim, propiciar o contato material com as coisas, os corpos exteriores existentes em ato, situados no tempo e na duração, isto é, mediar a experiência afectiva dos outros corpos, integrando e unindo objetos diversos através de associações estritamente sensíveis, diretas ou mnemônicas, sem abusar e transformar a imaginação em representação ou interpretação cognitiva do real concreto. Assim, a imaginação é necessariamente benéfica quanto às suas funções e atuação.

1.3 – Teoria do Erro

Em Espinosa a teoria do erro é também o fundamento para a devida compreensão do entendimento e da vontade. Na teoria do erro o seu pensamento se diferencia de outros filósofos, em especial de Descartes. É fundamental seguir o embate por eles travado, além da conseqüência e torção interpretativa proveniente

¹⁵⁶ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Demonstração da Proposição 28.

¹⁵⁷ Idem. Proposição 36.

dele. Neste sentido, convém guiar-se pelos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, obra em que Espinosa, de forma transparente, estabelece este embate teórico. Quando necessário, serão feitas incursões diretas à *Quarta Meditação cartesiana* e à Parte I dos *Princípios da Filosofia* do mesmo Descartes e à *Ética* e ao *Tratado da Reforma do Entendimento*.

Descartes expõe a causa do erro de forma idêntica tanto nas *Meditações* quanto nos *Princípios*. Ele assinala, na Quarta Meditação, especificamente, as seguintes hipóteses para o erro: a limitação do entendimento finito e o mau uso da vontade. Ele tece uma série de raciocínios hipotéticos que, ao longo de sua exposição, vão sendo descartados e, simultaneamente, conduzem a outros raciocínios que, no fim, estabelecem a verdadeira causa do erro. Espinosa, por sua vez, refaz esta exposição nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, mas retoca e retorce argumentos e ordem de modo tal que, no fim, explicita mais suas idéias, a sua filosofia, do que a cartesiana.

Na Parte I dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Espinosa demonstra, à maneira cartesiana, “que somente a um ser que não fosse absolutamente potente e bom poder-se-ia atribuir engano e maldade”¹⁵⁸. Esta demonstração visa a excluir Deus como causa da imperfeição da natureza do entendimento humana. Ele utiliza, para isso, as proposições 12, 13 e a definição 8 da Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* como fundamento. Esta série argumentativa explicita que “tudo o que é, é conservado somente pela força de Deus”¹⁵⁹, força necessária do engendramento, “criador de todas as coisas”¹⁶⁰. Deus é “a substância que compreendemos como sendo por ela mesma soberanamente perfeita e na qual não concebemos absolutamente nada que envolva qualquer defeito, isto é, qualquer limitação de perfeição, é chamada de Deus”¹⁶¹. Isto significa que não se pode atribuir a Deus imperfeição. Ao contrário, ele é perfeição indiscutível e absoluta. Por este motivo, “Deus é supremamente verídico e não é em nada enganoso”¹⁶², a veracidade é uma propriedade essencial de Deus¹⁶³.

¹⁵⁸ SANTOS FILHO. *A Gênese da Noção de Infinito*. p. 40.

¹⁵⁹ ESPINOSA. *Princípio da Filosofia Cartesiana*. Proposição 12. I.

¹⁶⁰ Idem. Corolário 1 da Proposição 12. I.

¹⁶¹ ESPINOSA. *Princípio da Filosofia Cartesiana*. Definição 8.

¹⁶² Idem. Proposição 13, I.

¹⁶³ Idem. Proposição 14. I.

Fundado neste raciocínio, Espinosa estabelece, como Descartes, que a faculdade humana de discernir é criada e mantida por Deus e, dado este fato, a causa do erro não é a limitação do entendimento humano. O núcleo da refutação desta primeira hipótese cartesiana para o erro gira em torno da afirmação de que a privação não pode ser atribuída a Deus (Descartes e Espinosa concordam nisso). A causa do erro não é Deus, positividade plena que determina necessariamente a natureza dos efeitos. À natureza dos efeitos não falta nada que faça parte de sua constituição, por ser criada e mantida diretamente por Deus, ser perfeitíssimo. Este fato conduzem os dois filósofos a considerar a limitação do entendimento apenas como uma simples negação¹⁶⁴, dado a limitação pertencer à natureza do entendimento. A ilimitação não é uma propriedade que pertence à natureza, à essência do entendimento. Não há o que lastimar por ser o entendimento humano limitado, finito.

Espinosa realiza a torção na ordem e demonstração, apontada acima, neste momento. Ele não segue o rumo da Quarta Meditação, pois não examina diretamente e com a mesma intensidade a segunda hipótese (a causa do erro se encontra na finitude da natureza humana), dado tratá-la apenas como argumentos corroboradores e de sustentação — Descartes apresenta esta hipótese nos *Princípios da Filosofia*¹⁶⁵ — da terceira hipótese para a origem do erro. Segundo Marilena Chaui, “Espinosa não segue esse rumo porque não reproduzira, nas proposições anteriores, o percurso dos *Princípios* sobre o infinito e a incompreensibilidade dos fins divinos”¹⁶⁶. De fato, Espinosa não examina a finitude da natureza humana, apenas confronta “minha natureza fraca e limitada” à “potência de Deus, imensa, incompreensível e infinita”. Esta atitude serve apenas para apresentar a distinção formal e objetiva existente entre a natureza humana e a divina, uma finita e a outra infinita.

Descartes estabelece, na Quarta Meditação, que o entendimento humano¹⁶⁷ e a vontade humana¹⁶⁸ são incomensuráveis, pois um é finito e a outra é infinita. Para ele, esta desproporção constitui o núcleo do erro. O entendimento tem a

¹⁶⁴ DESCARTES. *Meditações à Primeira Filosofia*. Quarta Meditação, § 6.

¹⁶⁵ Descartes. *Princípios da Filosofia*. I, 32 a I, 39.

¹⁶⁶ CHAUI. *Nervura do Real*. p. 473.

¹⁶⁷ DESCARTES. *Meditações à Primeira Filosofia*. Quarta Meditação, § 7.

¹⁶⁸ Idem. Quarta Meditação, § 9.

função de ter ou perceber idéias, de contemplar diretamente suas idéias. A vontade manipula as idéias de certa maneira, pois, frente a uma idéia, ela responde com uma ação que pode afirmá-la, negá-la ou dela abster-se. Ela é a faculdade que julga a partir de um conhecimento, e não só julga o que lhe chega claro e distinto, mas também o que é obscuro e confuso. Esta atitude de não se conter em julgar apenas o conhecido decorre de sua infinitude, pois é-lhe essencial o poder absoluto de decidir e afirmar ou de negar. Este fato faz com que ela julgue o falso pelo verdadeiro, comprometendo assim sua ação. A causa do erro encontra-se na atividade da vontade, no “mau uso do livre arbítrio”¹⁶⁹, no uso do juízo¹⁷⁰. O erro não ocorre quando a vontade emite juízo em acordo com o que o entendimento conhece e apresenta, com o conhecimento claro e distinto. O erro também não ocorre quando a vontade não se determina, não emite juízo, mesmo que o entendimento perceba alguma coisa. A causa do erro está em emitir juízo, mesmo quando o entendimento conhece ou percebe alguma coisa obscura e confusamente. A vontade procede assim por ser ilimitada, livre e infinita em seu agir. Logo, ela não age sincronicamente com o recomendado pelo entendimento. Evitar o erro depende da força interna da vontade em manter o juízo nos limites do entendimento; em emitir juízos apenas acerca do que é apresentado como claro e distinto; em conseguir reter a “minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento”¹⁷¹. Ressalte-se que nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, como nos *Princípios da Filosofia*, a incomensurabilidade entre entendimento e vontade não é produto de falha de suas naturezas, pois “não somente podemos dar nosso assentimento àquilo que percebemos clara e distintamente, como também àquilo que percebemos de outra maneira. Pois nossa vontade não é determinada por nenhum limite”¹⁷².

Segundo Descartes, não é a natureza do entendimento ou a natureza da vontade e, muito menos, a conseqüência da desproporção (incomensurabilidade)

¹⁶⁹ Idem. Quarta Meditação, §13.

¹⁷⁰ Cf. Idem. Quarta Meditação §9, o juízo é o produto da relação mútua do entendimento com a vontade; é ele a causa efetiva do erro em Descartes. E é próprio da ação da vontade produzir imponderavelmente juízos, ou seja, afirmar, negar ou abster-se. Nestes termos, o juízo resulta sempre de relação, seja de uma idéia com uma coisa, seja de uma idéia com outra idéia.

¹⁷¹ Idem. Quarta Meditação, § 16.

¹⁷² ESPINOSA. *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Escólio da Proposição 15. I.

dessas naturezas (uma finita ou infinita) que causa o erro. Este se encontra na relação entre entendimento e vontade. Eis a terceira hipótese para a causa do erro, posta pela Quarta Meditação. Espinosa segue o argumento cartesiano até a inserção desta terceira hipótese para a origem do erro (mau uso do arbítrio, da vontade), mas logo abandona o modelo assumido por Descartes por ele estar realizando uma teodicéia, um percurso que procura isentar Deus pela responsabilidade do erro. O rompimento entre eles, quanto a esta questão, pode ser nítido se se ativer às nuances que os levam a caminhos distintos. Descartes afirma que o erro é uma privação do conhecimento que surge exclusivamente do fato de a vontade poder determinar-se, dar assentimento às coisas sem o critério da clareza e da distinção. O erro não resulta de um defeito da natureza (do entendimento ou da vontade), mas sim da exorbitância da vontade (juízo). De forma semelhante, Espinosa defende a isenção da natureza do entendimento e da vontade: “o erro é para o homem apenas uma privação, e em relação a Deus uma simples negação”¹⁷³, “posto que todos os modos de pensar [vontade e entendimento] que temos, enquanto considerados em si mesmos, são perfeitos, o que constitui a forma do erro não pode encontrar-se neles como tais”¹⁷⁴. Por estes dois argumentos, o erro encontra-se na ação. Para Descartes, porém, na ação da vontade, é no juízo que reside o erro, enquanto para Espinosa, ele ocorre na imaginação, na idéia inadequada. O rompimento com Descartes situa-se rigorosamente neste ponto, na afirmação de que o erro encontra-se na ação da imaginação.

O erro¹⁷⁵, para Espinosa, resulta do desdobramento da imagem em idéia imaginativa. Ele encontra-se na extrapolação da atuação imaginária (criar imagens dos corpos exteriores, pelas quais e nas quais se conhece o seu próprio corpo e os corpos exteriores). Encontra-se o erro, portanto, no movimento de transformação da imagem em idéia imaginativa (inadequada), na tentativa de explicitar e explicar a realidade toda. A extrapolação da atuação imaginária consiste na confusão entre causalidade eficiente corpórea e causalidade eficiente intelectual. A idéia

¹⁷³ Idem. Escólio da Proposição 15. I.

¹⁷⁴ Idem. Escólio da Proposição 15. I.

¹⁷⁵ Espinosa trata da noção do erro desde *Os Princípios da Filosofia de Descartes*. Nesta obra ele já estabelece que a forma fundamental do conceito de erro se manifestar é a privação. No entanto, não utilizaremos diretamente esta obra aqui.

imaginativa une imagens, atos corpóreos, como se estivesse efetuando a união de idéias, atos intelectuais. Com isso, a idéia imaginativa atribui às idéias propriedades das imagens, as quais trata como idéias, realizando, enfim, um imbróglio no qual e pelo qual fundamenta erradamente a cognição, de si e de toda a realidade. O imbróglio encontra-se na operação abstrata e parcial efetuada pela mente que, após formar uma idéia fundada em uma imagem, rompe esta conjunção e passa a encadear uma idéia à outra sem a devida fundamentação de cada uma delas, isto é, sem as causas, suas imagens respectivas. Assim sendo, o conhecimento produzido é abstrato e parcial, dado a disjunção entre os termos (idéias e imagens) conduzir ao isolamento deles e este à suficiência constitutiva e explicativa do encadeamento das causas da essência e existência das coisas (realidade), segundo apenas a aspectos de uma das ordens, a da mente (idéia).

O erro está, portanto, calcado na idéia imaginativa, por extensão, nas mesmas características estruturantes do conhecimento imaginativo. O que distingue o conhecimento imaginativo de outros¹⁷⁶ é o seu caráter extrínseco e abstrato, que pode ser expresso por meio da fragmentação, mutilação e parcialidade. Estas características também são próprias do erro, que é, para Espinosa¹⁷⁷, como para Descartes¹⁷⁸, privação de conhecimento.

A privação¹⁷⁹, sendo a causa do erro, reside na operação imaginativa, na inação do entendimento. Estar privado de conhecimento significa que o erro se vincula absolutamente às operações imaginativas da mente¹⁸⁰, constituindo-se e expressando-se no conhecimento pelos efeitos e não pelo encadeamento necessário das causas (causalidade adequada). O erro é privação de conhecimento. Na imaginação a mente humana está privada de conhecimento causal e não de alguma perfeição constitutiva, como afirma Descartes nas *Meditações* e nos *Princípios*.

¹⁷⁶ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio 2 da Proposição 40: O segundo gênero de conhecimento, a razão e o terceiro gênero, a intuição.

¹⁷⁷ Cf. Idem. Proposição 35: “A falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as idéias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas”.

¹⁷⁸ Cf. DESCARTES. *Meditações à Primeira Filosofia*. Quarta Meditação, § 6: “(...) o erro é simples carência ou falta de alguma perfeição que me não é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir (...)”.

¹⁷⁹ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Proposição 35: “A falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as idéias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas”.

¹⁸⁰ Idem. Proposição 41: “O conhecimento do primeiro gênero [imaginação] é a única causa da falsidade; ao contrário, o conhecimento do segundo e do terceiro gêneros é necessariamente verdadeiro”.

A superação do erro, segundo Espinosa, é possível e passa pelo fortalecimento do entendimento, pela redução da atividade imaginativa e, diretamente, pelo aumento da atividade do entendimento. Isto é discutido de forma minuciosa pelo *Tratado da Reforma do Entendimento* e será objeto do próximo capítulo.

A torção conceitual realizada por Espinosa esvazia a ação da vontade (emitir juízo) como fonte do erro, pondo e põe esta fonte na inação do entendimento. Inação do entendimento porque a mente, quando em erro, é dominada pela imaginação. O entendimento, então, não age e não fornece as causas necessárias pelas quais se deve erigir o conhecimento. Isso fica por conta da imaginação, do conhecimento pelos efeitos. Espinosa, pois, não se refere à vontade quando enuncia o erro, mas à atividade da imaginação, unida à inação do entendimento.

A consequência desta torção interpretativa conduz a demonstrar, na Parte II dos *Pensamentos Metafísicos* (cap. 12), que a vontade não é faculdade da alma, mas apenas modo de pensar que integra a mente: “a vontade nada mais é do que a própria mente”¹⁸¹. Entendimento e vontade são igualados¹⁸², e deixam de ser faculdades da alma para serem modos de pensar, fato que os torna responsáveis pela produção das ações de pensar. As ações singulares, produzidas pela vontade determinada por si mesma (internamente), e as produzidas pelo entendimento, determinado por si mesmo (internamente), são denominadas respectivamente volições e idéias. Na teoria espinosana do erro, estas ações têm a função de afirmar ou negar. Afirmar ou negar não resultam de algo exterior à idéia ou à volição, não são produto do juízo, intermediário entre idéia e a coisa mesma, como quer Descartes, mas sim da própria idéia ou da volição, enquanto força íntima, que se autodetermina como intrinsecamente judicativa. O foco da argumentação espinosana sobre o erro encontra-se nas ações do pensamento, as quais permitem saber se a mente é passiva ou ativa, se ela opera a partir de causas externas ou autonomamente, se imagina ou se entende¹⁸³. Isto, no entanto, é o trabalho do

¹⁸¹ ESPINOSA. *Pensamentos Metafísicos*. II. Cap. 12.

¹⁸² A indistinção entre entendimento e vontade é objeto das Proposições 48 e 49 da Segunda Parte da *Ética*.

¹⁸³ Cf. SANTOS FILHO. *A Gênese da Noção de Infinito*. p. 46.

Tratado da Reforma do Entendimento, que versa sobre o modo de “distinguir e separar a idéia verdadeira das outras percepções e impedir que a mente confunda com as verdadeiras as que são falsas, fictícias e duvidosas”¹⁸⁴.

Para Espinosa, a possibilidade e a forma pelas e nas quais o erro se efetiva pode ser expresso mediante o compósito integrado pela abstração, pela contingência e pela teleologia, cindida esta em entes de razão e em transcendentais. O erro, então, é um movimento seqüencial que parte da abstração, passa pela contingência e irrompe na teleologia¹⁸⁵. O erro pode, para Espinosa, ser devidamente percebido pela compreensão de cada uma dessas três formas, a começar pela abstração. Conhecer o que seja a abstração auxilia compreender a contingência. Conjugando-se essas duas noções, tem-se a ocorrência da teleologia e das formas de singularização da teleologia (entes de razão e transcendentais). Entender tais características esclarece a teoria do erro e também a idéia imaginativa e inadequada. Estas últimas são a base do erro. Posto isto, será exposta cada uma dessas características, a fim de melhor entender o erro.

1.4 – A Abstração

A abstração envolve os domínios exclusivos do conhecimento imaginativo e, por isso, é fonte e sustentáculo do erro humano. Ela toma os efeitos em lugar das causas como explicitação e expressão do conhecimento, e deduz partes completamente destacadas do rigoroso relacionamento com o todo que as engendram. Ela separa o efeito de suas causas, a conclusão de suas premissas, procedimento que dá aos efeitos uma realidade que eles não possuem, pois os concebe separados de suas causas, que, segundo Espinosa¹⁸⁶, são a fonte verdadeira da realidade da essência e da existência deles e de si mesma. A abstração consiste em pensar uma parte qualquer da realidade como se ela se

¹⁸⁴ ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento*. §50.

¹⁸⁵ Cf. SANTOS FILHO. *A Gênese da Noção de Infinito*. p. 47.

¹⁸⁶ A realidade dos efeitos encontra-se na sua causa, na realidade que existe na causa.

auto-explicasse, em conceber o efeito como se ele se auto-explicasse sem depender de sua causa e envolvê-la, como determina o axioma 4 da Primeira Parte da *Ética*.

A imaginação opera mediante a abstração, pois é calcada na fragmentação, mutilação e parcialidade, por isso o processo imaginativo não percebe nem retém devidamente os dados sensoriais fornecidos pelas afecções corporais. Assim sendo, ou ele capta os dados como fragmentos independentes e íntegros em e por si mesmos; ou os capta mutilados, como algo sem nexos lógicos ou ontológicos; ou, ainda, os capta como algo que é apenas uma parte de um todo que, por este fato, pode ser compreendido independente e integralmente enquanto tal, mas que, por ser parcial, não dá a compreender devidamente a inteligibilidade do todo. Um conhecimento parcial não é propriamente um erro, mas pode ser a fonte do erro, isto é, o primeiro estágio do erro.

A abstração é um estágio do erro por não captar ou reter na memória os dados sensoriais com clareza e distinção. Este fato faz com que a mente, quando necessita da memória para elaborar certo conhecimento, não disponha de dados sensoriais completos ou nítidos e resolva a falha elegendo arbitrariamente, certas impressões em detrimento de outras¹⁸⁷. Assim, ela mutila e recompõe os dados de forma arbitrária com a finalidade de produzir nexos e conhecimentos de coisas ou relações. O conhecimento imaginativo é, portanto, produto da abstração, da confusão decorrente da livre associação imaginária fundada num conhecimento mutilado, que permite à mente humana conhecer apenas partes do conhecimento total. Como nos diz o *Tratado da Reforma do Entendimento* (§63), o conhecimento imaginativo é mutilado porque a mente humana conhece apenas partes, pois:

*“sem distinguir o conhecido do desconhecido (...) se aplica ao mesmo tempo e sem nenhuma distinção à multiplicidade de elementos contidos em cada coisa, segue-se daí, primeiro, que, se a idéia é de uma coisa perfeitamente simples, não poderá ser senão clara e distinta; pois, essa coisa terá de conhecer-se, não parcialmente, mas na totalidade ou, então, de nenhum modo se conhecerá”*¹⁸⁸.

O erro humano origina-se da articulação mental de idéias e imagens desconexas. A mente combina idéias e imagens a partir de partes abstraídas do todo, efetuando o conhecimento imaginativo exclusivamente a partir da ordem e

¹⁸⁷ Cf. SANTOS FILHO. *A Gênese da Noção de Infinito*. p. 47.

¹⁸⁸ ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento*. §63.

conexão das idéias, às quais exprimem a realidade, pois estão ligadas ao atributo pensamento, atributo responsável por expressar a si mesmo (os seus atos) e todos os outros atributos (os atos dos outros atributos)¹⁸⁹. Neste sentido, as abstrações portam as condições de possibilidade do erro, e são matéria que permite supor e forjar¹⁹⁰.

1.5 – A Contingência

A contingência é um estado mental em que a desordem¹⁹¹ cognitiva estrutura o real. Em lugar da causa, o efeito passa a ser base do conhecimento (inverte-se o axioma 3 e 4 da Primeira Parte da *Ética*¹⁹²). A mente humana inverte a ordem fundamental do conhecimento, transformando a causa em algo absolutamente dependente do efeito. Esta destituição das causas procura estabelecer que de um efeito determinado resulta sempre uma causa. Imersa nesta desordem, a mente humana é estimulada por abstrações que favorecem a plena constituição e domínio da imaginação e, por conseguinte, da contingência e do erro. Dado isto, a mente passa a imaginar que algo pudesse ter sido diferente daquilo que é. Com isso, liquida a necessidade como fundamento da ordenação e da constituição do todo e das partes.

O pensamento abstrato instala o contingente e o possível, pois estas noções nada mais são que o desdobramento singular daquela operação. O contingente e o possível são produtos do conhecimento imaginativo, pois resultam da incapacidade e da ignorância do intelecto para compreender e deduzir todas as propriedades da ordem inteira da natureza, da substância absolutamente infinita, pois tudo depende de Deus para ser e ser concebido¹⁹³. Contingente e possível significam ignorância da ordem das causas. Uma coisa é concebida contingente quando se ignora se sua essência envolve ou não contradição, se entre a essência e a

¹⁸⁹ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Definição 4 e axiomas 5 e 6.

¹⁹⁰ Cf. SANTOS FILHO. *A Gênese da Noção de Infinito*. p. 48.

¹⁹¹ Desordem fundada na inversão dos axiomas 3 e 4 da Primeira Parte da *Ética*.

¹⁹² Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Axiomas 3 e 4: “de uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito” e “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”.

¹⁹³ Idem. Proposição 15: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”.

existência desta coisa um dos termos destrói o outro, ou a essência eliminar a existência ou a existência eliminar a essência. Conceber uma coisa como possível é o mesmo que ignorar a ordem das causas eficientes que a faz existir, isto é, é afirmar que não se sabe se a ordem de causas pode ou não colocar a dada coisa na existência. O contingente e o possível decorrem da abstração porque resultam da separação de uma dada coisa com a conexão e encadeamento das causas eficientes da Natureza que a engendra, a determina. Eles são entes de razão, fruto da parcialidade da mente. Por fim, a existência é o fundamento que estrutura a concepção do contingente e do possível, isto é, eles são concebidos explicitamente em função da relação entre a natureza de uma coisa e a existência dessa coisa.

As noções de contingente e de possível se recobrem. Uma intervém e complementa a outra na constituição e na expressão de uma dada coisa. Elas são oriundas do procedimento abstrato, próprio do conhecimento imaginativo. A ordem da realidade estabelecida por estas concepções tem como fundamento causas externas que imprimem ao intelecto uma passividade no agir. Com isso, a imaginação passa a operar vigorosamente, os efeitos tornam-se os fundamentos da constituição e da explicitação da realidade e da relação entre as coisas. Procedendo assim, a mente inverte o sentido dos axiomas 3 e 4 da Primeira Parte da *Ética* e institui a desordem: a causa dependeria absolutamente do efeito, isto significa que, para se conhecer uma causa determinada, é necessário que haja um efeito determinado. Esta atitude, segundo Espinosa, conduz a uma confusão entre imaginação e entendimento que redundava em considerar as coisas imaginadas como mais claras e reputar, por isso, que entendemos o que apenas imaginamos¹⁹⁴.

1.6 – A teleologia

Instaurado o campo do possível através da ignorância das causas, guiada pela abstração e contingência, a mente humana imagina e instaura a teleologia, cria os entes de razão e os transcendentais. Será examinado cada um destes itens.

¹⁹⁴ ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento*. §90.

1.6.1 – Os Entes de Razão

O debate acerca da determinação dos entes de razão é inserido no campo do possível, que, por sua vez, é edificado pela atividade abstrata da imaginação. Possível e contingente são, segundo Espinosa, entes de razão, por se fundamentarem em abstrações, possuírem existência somente na mente humana. Estas expõem apenas o que ocorre em nós e não o que efetivamente existe na realidade¹⁹⁵. Espinosa, no §91 e seguintes do *Tratado da Reforma do Entendimento*, assinala a necessidade de se fazer a distinção entre entes de razão e entes reais para demarcar e aplicar corretamente o conhecimento claro e distinto e, logo, evitar se perder no conhecer confuso, mutilado e parcial.

Espinosa analisa os entes de razão de forma suave e direta nos *Pensamentos Metafísicos*. As explicitações ali inscritas são sempre recorrentes, pois balizam o esclarecimento e o desenvolvimento das afecções, sejam as provenientes da imaginação (da subversão da ordem, isto é, da consideração do efeito como sendo a causa – inversão da ordem dos axiomas 3 e 4 da Primeira Parte da *Ética*) ou as do intelecto (do conhecimento pelas causas – determinado pela ordem dos axiomas 3 e 4 da Primeira Parte da *Ética*). No capítulo I da Parte I dos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa expõe o que vêm a ser os entes: real, fictício e de razão. O primeiro e fundamental ato elaborado é o de suprimir dos entes de ficção e de razão a condição de ente. Com isto, apenas o ente real possui efetivamente o caráter de ente. Conforme o capítulo I: “um ente fictício e um ente de razão não podem de modo algum ser colocados entre os entes”.

O ente de razão, noção que interessa, é, exata e exclusivamente, um modo de pensar. “Modo de pensar” define os meios empregados pela mente humana ao se pôr em relação com um objeto. Ele serve rigorosamente para que a mente retenha as coisas inteligidas ou explique o que já foi compreendido, ou imagine as coisas que já são conhecidas, isto é, retenha, ou explique ou imagine tal objeto. Estes meios, portanto, encerram intimamente um caráter instrumental e

¹⁹⁵ Cf. SANTOS FILHO. *A Gênese da Noção de Infinito*. p. 51.

instrutivo¹⁹⁶. Neste sentido, o capítulo I informa que o ente de razão é “um modo de pensar” e serve “para que as coisas conhecidas sejam mais facilmente retidas, explicadas ou imaginadas”.

Os entes de razão não são nem podem ser tomados como idéias de coisas, porque são constructos fundados em abstrações e na subversão da ordem do conhecimento (dos axiomas 3 e 4 da Primeira Parte da *Ética*). Enfim, são constructos da imaginação, herdeiros de toda a sua potência operatória, negativa ou positiva. Eles devem ser tomados como os modos, condições, estruturas, meios pelos quais percebemos tais coisas. Posto isto, o núcleo para se determinar o que é o ente de razão encontra-se na atitude e no produto expresso pela distinção entre ente real e ente de razão. Espinosa realiza este discernimento também nos *Pensamentos Metafísicos*. Para efetuar tal distinção e com ela obter a devida definição dos entes (real e de razão), devem estar a distinção e cada uma de suas partes, bem fundadas e sólidas. Espinosa adverte o mau fundamento que sustenta tal procedimento. Este consiste no fato de que tanto o ente de razão quanto o ente real não podem ser tomados como um mero nada, um inexistente. Ao contrário, ambos são algo com existência efetiva numa relação dada. Com isso, eles não podem ainda ser determinados, discernidos de forma a excluírem-se, a diferenciarem-se mutuamente. O ente real assim é denominado porque expressa a coisa fora do entendimento, designada por ele e não forjada por um dado entendimento. Esta coisa fora do entendimento é que determina o caráter real deste ente. O ente de razão, por sua vez, diz respeito aos meios e às estruturas do pensamento que opera estritamente em relação a si mesmo, isto é, os meios de pensar que, nesta concepção, são entendidos como isolados e autônomos¹⁹⁷.

Segundo Espinosa, o mau fundamento deve ser evitado, pois a obscuridade e confusão que podem advir da atitude ordinária de se fazer uma demarcação entre ente real e ente de razão, principalmente por não existir conformidade entre ente real e os ideados do ente de razão, é iminente e recorrente¹⁹⁸. Espinosa enuncia para suprimir tal fundamento, sem incorrer em perigo, que:

¹⁹⁶ Cf. Idem. p. 52.

¹⁹⁷ Cf. Idem. p. 53.

¹⁹⁸ Cf. Idem. p. 53.

“é preciso precaver-se na investigação das coisas para não confundir os entes reais com os entes de Razão. Investigar a natureza das coisas é diferente de investigar os modos pelos quais nós as percebemos. Se confundirmos isto não poderemos entender nem os modos de perceber nem a própria natureza, pior ainda, o que é mais grave, por causa disto incidiremos nos maiores erros”.

Reiterando, para ele é imprescindível perfazer a distinção entre ente real e ente de razão, com o intuito de conhecer a natureza das coisas e também, por desdobramento, evitar o erro. A aplicação é necessária neste caso, pois, do contrário, a distinção e divisão entre ente real e ente de razão será ingênua e simplória, dado estar centrada em abstrações, na ingerência e mistura de coisas do entendimento com as que existem na realidade.

A distinção será ingênua e simplória porque tal operação se origina da atividade mental, do conteúdo das atividades mentais, isto é, os entes de razão têm sua constituição resultando de idéias de entes reais, dado serem produtos de uma associação inferencial regida e encerrada por generalizações ou por universais abstratos. Este caráter distintivo, matéria dos *Pensamentos Metafísicos*, centra-se na dedução da natureza dos entes de razão e não nos objetos designados por eles. A consideração mais ativa da explicitação da natureza dos entes de razão tem o intuito de eliminar incorreções ou o erro de, a partir de extratos de idéias de entes reais, seguir-se o engendramento de idéias de coisas¹⁹⁹. A passagem de extratos de idéias de entes reais às idéias de coisas é um risco e é contra ele que o *Tratado da Reforma do Entendimento* nos previne:

“nunca nos será permitido, enquanto tratarmos de investigar a realidade, concluir seja o que for a partir de abstrações, e teremos o máximo cuidado em não misturar o que apenas existe no entendimento com o que existe na realidade”²⁰⁰.

Com isso, Espinosa indica aos entes de razão um estatuto epistemológico, sem deles retirar a sua realidade: a de um modo de pensar. Este estatuto epistemológico origina-se no interior da ontologia. O estatuto do ente de razão, por sua vez, surge do desdobramento intrínseco da ontologia espinosana. Espinosa reconhece e elabora toda essa discussão sobre este risco, que pode ser resumido na convergência dos entes de razão para os transcendentais. A admissão e o

¹⁹⁹ Cf. Idem. p. 54.

²⁰⁰ ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento*. §93.

emprego dos transcendentais é uma consequência da ontologização dos entes de razão, concebidos como exteriores à mente. Ocupando esta condição, eles mudam da esfera instrumental (modos de pensar) para a de afecção do ser, para consolidarem-se como afecção do ser, como ente.

Por fim, deve-se salientar que a determinação própria e constitutiva dos modos de pensar estende-se e fundamenta, não só a constituição e inteligibilidade dos entes de razão, mas também outros termos, como possível e contingente. Neste sentido, a consideração destes termos só pode ser efetivamente executada devido aos modos de pensar, ao panorama posto pelos modos de pensar, que os recobrem.

1.6.2 – Os Transcendentais

Os transcendentais são conceitos que procuram estabelecer a mesma extensão do ser²⁰¹. Eles exigem o mesmo estatuto do ser. Logo, não são concebidos como características específicas ou gerais do ser. São considerados pelos escolásticos²⁰² como atributos supremos do ente, pois são as determinações do ser. Os transcendentais: uno, verdadeiro e bom, são, para Espinosa, termos²⁰³ provenientes da abstração e da ontologização dos modos de pensar. Portanto, são produtos do erro e têm sentido oposto ao proposto pelos escolásticos.

Nos *Pensamentos Metafísicos*, ao afirmar que “esses termos [uno, verdadeiro, bom] são tidos por todos os metafísicos como as afecções mais gerais do ente (...) mesmo que ninguém pense nisso”²⁰⁴, Espinosa não só elege adversários, os filósofos da nova ciência transcendental (Scotus e Suarez), como também o ponto de discordância: se os transcendentais são atributos ou predicados essenciais e inerentes ao ser. A polêmica acerca dos transcendentais (da ciência transcendental) tem por fundamento o princípio aristotélico de que o ente, enquanto ente, possui predicados que o tornam o que é, isto é, qualidades que são propriedades inerentes, são afecções do ser. Para Duns Scotus, a quem

²⁰¹ DELEUZE. *Espinosa e os signos*. p. 47.

²⁰² Cf. CHAUI. *Nervura do Real*. pg 437-8: especialmente Scotus e Suarez ao estabelecerem que o objeto adequado da ciência transcendental não é o primeiro existente, e sim o primeiro conhecível.

²⁰³ Principalmente contra Duns Scotus, que estabelece a ciência transcendental.

²⁰⁴ ESPINOSA. *Pensamentos Metafísicos*. I, cap. 4.

Espinosa elege como um dos seus contendores²⁰⁵, o ser é anterior às suas determinações, e estas são predicáveis. Estes predicados, apesar de serem coextensivos ao ser, são distintos e incomunicáveis entre si. Neste sentido, eles são afecções do ser, são uma pluralidade de determinações deduzidas de um ser unívoco. É esta relação entre univocidade do ser e pluralidade dos predicados que sustenta, para ele, a unidade e necessidade da ciência dos transcendentais.

Para Espinosa, no entanto, os transcendentais são termos que nada acrescentam ao ente, nada podem designar fora do intelecto. São apenas modos de pensar (instrumentos do entendimento) que, por uma projeção ontológica (dos entes de razão para os entes reais), abstrata e extrínseca, são confundidos como sendo a própria natureza das coisas (afecção do ser). O risco referido no item anterior se concretiza, isto é, os extratos de idéias de entes reais passam, via ontologização, às idéias de coisas. O erro se institui em virtude de uma operação imaginativa, a ontologização. Fundado nesta concepção, Espinosa recusa os transcendentais como afecção do ser.

Capítulo 2 – O Entendimento

A novidade espinosana diante da concepção do conhecimento corrente em seu tempo (Descartes, Pascal e os empiristas) está em que nem sempre o nexos entre imaginação e entendimento expressa uma polarização radical. Este vínculo pode, às vezes, ser excludente, dado cada um destes conhecimentos se impor sobre o outro a fim de eliminá-lo ou invalidar o processo e resultado. Pode ser, também, de oposição amena, pode ainda, a partir da oposição, ser complementar e, enquanto tal, expressar uma continuidade no conhecimento, sem, contudo, permitir a invasão de uma forma de conhecimento na outra. Um dado objeto de investigação pode perpassar tanto o campo imaginativo quanto o intelectual, sem que nenhum deles usurpe a competência do outro²⁰⁶. A imaginação, por exemplo, ao dispor de um dado objeto de pesquisa, busca, gera um conhecimento que não é

²⁰⁵ Espinosa também elege outros contendores como Suarez e Descartes.

²⁰⁶ Cf. SANTOS FILHO. *A Gênese da Noção de Infinito*. p. 67, 68.

o mesmo produzido pelo entendimento quando este dispõe de tal objeto. Neste sentido, ocorre uma continuidade de um campo para o outro, o conhecimento obtido pela imaginação pode ser tomado e implementado pelo entendimento, o qual produz um outro conhecimento totalmente distinto do anterior, mas que, ao final, o completa. Esta mobilidade do objeto de investigação é possível porque Espinosa não concebe o conhecimento como resultado de um ordenamento rigoroso e exacerbado, o qual o objeto necessariamente deve percorrer. Nos limites do entendimento, o objeto é conceito e, fora dele, é imagem. Uma forma de conhecimento não inviabiliza a outra, todas são coexistentes. Passando ao conhecimento intelectual, faz-se, antes, necessário retomar deduções estabelecidas na Primeira Parte da *Ética*, que facilitam a compreensão do conceito de entendimento espinosano.

Para Espinosa, como se explicitou na primeira parte desta dissertação, a substância é o ser que é causa de si²⁰⁷, “que existe em si e por si é concebido”²⁰⁸; é absolutamente infinita, potência causal única, eterna²⁰⁹, livre²¹⁰ que não só causa a si mesma, mas também todas as coisas que existem (a totalidade da realidade)²¹¹. A substância (identificada a Deus) é causa necessária, causa eficiente e causa por si dos seus efeitos (proposição 16 da Primeira Parte da *Ética*). Da natureza de Deus resulta uma infinidade de atributos infinitos em seu gênero e destes, uma infinidade de modos em uma infinidade de maneiras. A substância (livre potência), ao causar a si mesma (porque sua existência procede necessariamente de sua própria essência), causa uma infinidade de coisas que a exprimem por serem seus efeitos imanentes²¹². A substância é a responsável dinâmica pela constituição e pela expressão das coisas e das relações entre essas coisas (proposição 18 da Primeira Parte da *Ética*). Ela é causa eficiente imanente. Nestes termos, a substância é causa eficiente imanente de tudo o que existe, de si e de todas as coisas, porque ao agir ela produz efeitos em si mesma, realiza modificações em si

²⁰⁷ Sua existência segue necessariamente de sua essência. Este conceito é objeto de exame no Item 1, do Capítulo 1, da Primeira Parte desta dissertação.

²⁰⁸ ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Definição 3.

²⁰⁹ Eterna porque nela existir, ser e agir é um só e o mesmo. Este conceito é objeto de exame no Item 8, do Capítulo 1, da Primeira Parte desta dissertação.

²¹⁰ Age apenas pela necessidade de sua própria natureza, não é constringida por nada. Este conceito é objeto de exame no item 7, do Capítulo 1, da Primeira Parte desta dissertação.

²¹¹ ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposição 16.

²¹² Idem. Primeira Parte. Proposição 18.

mesma, tendo em vista que a sua unicidade (conforme proposições 14 e 15 da Primeira Parte da *Ética*) não permite interação exterior por não haver com o que interagir. A ação causal substancial é imanente, pois não se separa de seu efeito, posto que ao causar uma coisa não se abstrai dessa coisa.

Posto isto, Espinosa afirma haver apenas duas maneiras de ser e existir: a do existir em si e por si, próprio da substância (Deus) e seus atributos, e a do existir em outro e por outro, próprio dos modos (efeitos imanentes) da substância. A primeira forma desta divisão é a Natureza Naturante, Naturante por ser causa eficiente por si, primeira e imanente de todas as coisas e por ser causa próxima de todas as coisas que nela existe, porque resultam da necessidade de sua própria natureza; é também causa livre, pois age apenas pela necessidade e perfeição de sua própria natureza, determinando as coisas a existirem e agirem pelas condições postas pela força íntima de sua própria natureza. A segunda forma é a Natureza Naturada²¹³, por ser efeito imanente decorrente da necessidade da natureza de uma outra coisa perpassada pela natureza divina, efeito necessário da potência infinita e eterna dos atributos e, por conseguinte, de seus modos infinitos que são as condições necessárias da determinação dos modos finitos. A diferença entre essas Naturezas consiste em que a Natureza Naturante exprime imediatamente a essência e a potência absolutamente infinita de Deus e a Natureza Naturada exprime mediatamente Deus (“de maneira certa e determinada”²¹⁴), pois é o efeito resultante da potência infinita dos atributos de Deus em ordem e série contínua das causas imanentes.

Para Espinosa, é o atributo que instaura a Natureza Naturada. Tudo o que resulta da natureza absoluta do atributo absoluto de Deus (conhecemos apenas dois: o pensamento e a extensão) é eterno e infinito em virtude de sua causa (o atributo é eterno e infinito). Ou seja, entre o atributo e os seus modos (efeito do atributo) existe uma relação causal eficiente imanente que os determina e os constitui em sua inteireza²¹⁵. O atributo produz de forma imediata, pela força espontânea de sua natureza, um efeito imanente de mesma natureza que ele, mas de essência distinta, pois é modo e não substância. Este modo infinito imediato,

²¹³ Idem. Primeira Parte. Escólio da proposição 29.

²¹⁴ Idem. Primeira Parte. Proposição 29.

²¹⁵ Idem. Primeira Parte. Proposição 21.

por sua vez, se desdobra, causa imediatamente um efeito, que é consequência mediata do atributo absoluto de Deus²¹⁶. Isto significa que a ação de Deus não se restringe apenas ao que se segue imediatamente da natureza absoluta de um atributo de Deus, mas se refere também às coisas que seguem de forma mediata de um atributo divino. A ação divina é responsável pela determinação necessária das coisas que resultam da modificação de um atributo de Deus, das coisas que distam da ação divina em segundo grau, por ter o atributo como fonte causal dinâmica. A cadeia de causas, geradas pela ação divina, determina constitutivamente todas as coisas dela resultantes, independente da posição que ocupam no encadeamento causal. As coisas que resultam de uma modificação de um atributo de Deus devem existir necessariamente e ser infinitas, já que esta modificação existe necessariamente e é infinita devido à sua origem ao atributo de Deus, o qual existe necessariamente e é infinito efetivamente.²¹⁷

Esses modos infinitos mediatos são formados pelos modos finitos, as coisas singulares, e os modos finitos são partes dos modos infinitos mediatos, são efeitos dos modos infinitos imediatos²¹⁸. Os modos finitos têm sua essência determinada pelos modos infinitos imediatos, segundo a proposição 24 da Primeira Parte da *Ética*, e sua existência pelos modos infinitos mediatos, segundo a proposição 29 da Primeira Parte da *Ética*. Eles também possuem determinadas suas relações e séries causais por outros modos finitos existentes, segundo as proposições 28 e 36 da Primeira Parte da *Ética*. Esta explicitação da modalização²¹⁹ é fundamento para a recusa da noção de entendimento criador, vontade livre²²⁰, indistinção entre entendimento e vontade. E, por conseguinte, é o que permite entender a atividade e função do entendimento.

Com base nessas deduções, fica determinada a afirmação espinosana de que o entendimento não integra a Natureza Naturante: ele não é substância nem atributo, não “existe em si e por si é concebido”. Ao contrário, ele integra a Natureza Naturada, pois é modo da substância, “existe em outro e por outro é

²¹⁶ Idem. Primeira Parte. Proposição 22.

²¹⁷ Os modos infinitos são universais concretos, leis fixas e eternas; são os princípios gerais de constituição e de ordenamento de todas as coisas singulares. Eles formam, no plano do conhecimento, as noções comuns.

²¹⁸ ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Escólio, proposição 25.

²¹⁹ O *Tratado da Reforma do Entendimento* apresenta a gênese dos modos no §101.

²²⁰ Esta recusa é objeto de exame no Capítulo 1, da Terceira Parte desta dissertação.

concebido”. Estas características são, segundo Espinosa, próprias tanto para o entendimento divino quanto para o humano²²¹. Ambos se referem à Natureza Naturada, por ser o entendimento infinito resultado do atributo pensamento; e o entendimento finito, do entendimento infinito.

O *Tratado da Reforma do Entendimento*²²² explicita a natureza do entendimento, pois é ela que estabelece as condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro. Conhecer o entendimento é conhecer suas propriedades e o poder delas mesmas, sem o que é impossível descobrir e expor o próprio fundamento dos pensamentos e, por extensão, da própria ordem do real. O *Tratado da Reforma do Entendimento*, outrossim, exercita o entendimento no conhecimento de si mesmo, pois, ao realizar esta atividade, ele não só viabiliza sua distinção em relação à imaginação, mas também demarca a sua especificidade própria em face da imaginação. A reflexão, segundo Espinosa, é a rota a ser seguida pelo entendimento, não existindo nada mais intrínseco à sua natureza do que a reflexividade, do que perceber que é próprio da natureza do entendimento formar idéias verdadeiras a partir de si mesmo. A reflexividade é, portanto, a responsável pela manifestação da força inata do entendimento para efetuar o conhecimento verdadeiro. Só é possível pensar o conhecimento intelectual dentro das condições que permitem o seu engendramento²²³.

Espinosa adverte que o gênero racional do conhecimento (entendimento) não tem a capacidade de apreender adequadamente a essência das coisas sem risco de erro e, para ele, somente a “ciência intuitiva”²²⁴ apreende a essência das coisas. Ele assevera, contudo, que o conhecimento verdadeiro é possível não só à “ciência intuitiva”, mas também ao entendimento, por pertencer à sua natureza íntima a formação de idéias verdadeiras. A potência que há no atributo pensamento também é encontrada no entendimento finito, porém em uma

²²¹ ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposições 30 e 31.

²²² A *Ética* também trata desta questão, porém de uma forma mais econômica e austera.

²²³ Cf. ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento*. §105: “se, portanto, pretendemos investigar a primeira de todas as coisas, é necessário que haja um fundamento a dirigir nesse sentido os nossos pensamentos. Depois uma vez que o Método consiste no próprio conhecimento reflexivo, esse fundamento que deve dirigir os nossos pensamentos não pode ser outro senão o conhecimento do que constitui a forma da verdade, e o conhecimento do entendimento, das suas propriedades e forças; adquirindo este, estaremos de posse do fundamento de que deduziremos os nossos pensamentos e da via pela qual o entendimento, na medida da sua capacidade, poderá chegar ao conhecimento das coisas eternas, tendo na verdade em conta as forças do entendimento”.

²²⁴ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio 2 da Proposição 40.

capacidade menor, posto que finita. Tal potência consiste, segundo ele, em formar idéias: a força inata do entendimento é pensar e, ao pensar, produzir idéias verdadeiras. É esta força o instrumento responsável pela clareza e distinção. A afirmação de que o entendimento é o fundamento do seu próprio conhecimento encontra justificativa, portanto, no desdobramento de sua força inata que põe, dinâmica e imediatamente, a condição de possibilidade de sua própria efetividade²²⁵ e, com ela, implementa a esfera modal em sua atualidade e inteligibilidade.

Posto isto, será examinado detalhadamente, a forma como o entendimento se manifesta imediatamente, a produção de idéias, verdadeiras e adequadas. E depois, será visto como o entendimento finito atua, como ele ascende a um conhecimento determinado pela apreensão da gênese das coisas; como, a partir da explicitação das propriedades (noções comuns²²⁶), o conhecimento intelectual pode emergir como conhecimento verdadeiro²²⁷.

2.1 – A Idéia Verdadeira ou A Idéia Adequada

O estatuto da idéia é idêntico ao do corpo²²⁸, pois idéia é, para Espinosa, um produto finito ou um modo finito do atributo pensamento, e o corpo, modo finito do atributo extensão. Pensar é, pois, apenas produzir idéias. Sendo o atributo pensamento apenas um entre os infinitos atributos que expressam a essência de Deus, a idéia é também, por ser modo do pensamento (expressão certa e determinada do atributo pensamento²²⁹), uma expressão da essência divina em decorrência de sua causa. A dinâmica eficiente imanente explicita que a potência causal do pensamento é o entendimento, sendo assim, o entendimento é o poder e

²²⁵ Cf. ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento*. § 31: “(...) o entendimento, por sua força inata, produz para si instrumentos intelectuais, através dos quais alcança outras forças para outras obras intelectuais e, destas obras outros instrumentos, ou seja, o poder de levar mais longe a investigação, progredindo assim gradualmente até atingir a culminância da sabedoria”.

²²⁶ Espinosa examina a noção comum nas proposições 37, 38 e 39, no escólio da proposição 40 e na demonstração do corolário 2 da proposição 44 da Segunda Parte da *Ética*.

²²⁷ Cf. ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento*. § 107: “(...) a definição de entendimento se revelará por si, se atendermos às suas propriedades, que compreendemos clara e distintamente”.

²²⁸ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Definição 1.

²²⁹ Idem. Primeira Parte. Corolário da Proposição 25.

capacidade imediata de produzir idéias, que são os atos do entendimento, os próprios atos de conhecimento²³⁰. É tal poder (o entendimento) o responsável pela realidade formal da idéia, o qual se identifica à própria essência da idéia. Afirmar o entendimento infinito é o mesmo que afirmar a idéia infinita, posto que ambos significam, enquanto modo infinito do atributo pensamento, poder infinito de pensar.

Espinosa enuncia a noção de idéia na definição 3 da Segunda Parte da *Ética*:

Por idéia entendo um conceito da alma, que a alma forma pelo fato de ser uma coisa pensante.

Explicação

*Digo conceito de preferência a percepção porque a palavra percepção parece indicar que a alma é passiva relativamente a um objeto, enquanto que conceito parece exprimir uma ação da alma.*²³¹

Esta definição faz referência à relação que a alma estabelece com as suas idéias. Segundo Gueroult²³², isso é enfaticamente explicitado para corrigir uma noção²³³ que impinge passividade a esta relação. Para Espinosa, a idéia é produto da atividade da mente e não a marca de uma passividade, motivo por que a idéia não é uma modificação – efeito da mente – nem é um intermediário entre a mente e as coisas numa dada relação de conhecimento²³⁴. A idéia é uma coisa (*res*) e, por conseguinte, ela não é ente de razão ou ficção da mente, mas realidade, inteligibilidade, resultante como visto acima, da potência causal de Deus.

Para Espinosa, o entendimento é a potência causal do atributo pensamento²³⁵ que, em Deus, é o poder em ato expresso pela *causa sui*, absoluta identidade da sua essência com a sua existência²³⁶, e, em nós, é a *uis nativa intellecti*, a força inata para produzir idéias verdadeiras. Interessa ao estudo em pauta, em especial neste momento, a explicitação do entendimento finito enquanto

²³⁰ Idem. Segunda Parte. Escólio da Proposição 43.

²³¹ Idem. Definição 3.

²³² GUEROULT. *Spinoza: L'Âme (Ethique II)*. Cap. II, §3, p 28 e 29.

²³³ Especificamente contra Descartes.

²³⁴ Posição que exclui o juízo como responsável pela afirmação ou negação da verdade ou falsidade.

²³⁵ Com esta vinculação do entendimento ao atributo pensamento, Espinosa iguala entendimento infinito e finito, pois ambos são modos. Esta questão é objeto de exame no Capítulo 1, da Terceira Parte desta dissertação.

²³⁶ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Definição 1 e Proposição 34.

*uis nativa*²³⁷, dado que o entendimento, enquanto *causa sui*, já foi apresentado na primeira parte desta dissertação.

A noção espinosana de força inata articula dois termos intrínsecos e primordiais à compreensão do que seja entendimento finito: a força inata enquanto instrumento inato, e a ação ou causa própria deste instrumento. Estes dois aspectos exprimem a inteireza da potência e da constituição do autômato espiritual²³⁸. O entendimento, enquanto autômato espiritual, é uma força regida exclusivamente pela causalidade eficiente imanente, ele é seu próprio fundamento operacional, pois não há nada fora dele (de sua constituição íntima) que o determine a agir, a causar, pois ele é seu próprio fundamento, como expressa o *Tratado da Reforma do Entendimento* §71:

*“a forma do pensamento verdadeiro deve residir no próprio pensamento sem relação com outros pensamentos; deve depender da potência e da natureza do próprio entendimento, não reconhecendo nenhum objeto como causa”*²³⁹.

O entendimento finito é uma atividade reflexiva. O método empregado para adquirir o conhecimento verdadeiro encontra-se no próprio entendimento finito²⁴⁰, uma vez que seu aperfeiçoamento depende desta força inata e a envolve, exclusivamente, e quanto mais ela produz instrumentos para o conhecimento, mais conhece, tendo assim mais poder para conhecer e produzir outros instrumentos²⁴¹. Para Espinosa, esta reflexão é uma atividade exclusiva da espontaneidade do entendimento (do autômato espiritual), logo das idéias produzidas por ele. A afirmação de que as idéias são reflexivas significa que o ideado de uma dada essência objetiva é também uma idéia, isto é, “a idéia, quanto à sua essência formal, pode ser objeto de outra essência objetiva; por sua vez, esta outra essência objetiva é também, considerada em si, algo de real e inteligível. E assim indefinidamente”²⁴².

²³⁷ ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento*. §31.

²³⁸ Idem. §85.

²³⁹ Idem. §71.

²⁴⁰ Idem. §105.

²⁴¹ Cf. Idem. § 31: “(...) o entendimento, por sua força inata, produz para si instrumentos intelectuais, através dos quais alcança outras forças para outras obras intelectuais e, destas obras outros instrumentos, ou seja, o poder de levar mais longe a investigação, progredindo assim gradualmente até atingir a culminância da sabedoria.”

²⁴² Idem. § 33.

Para o autômato espiritual, conhecer é formar idéias verdadeiras a partir de si mesmo, devendo o fundamento do conhecimento verdadeiro ser extraído do seu próprio poder, da sua própria natureza.²⁴³ A causa formal do conhecimento é o próprio entendimento, garantia única, necessária e suficiente do verdadeiro porque ele não é determinado por nenhum objeto exterior, apenas pela sua força inata. Segundo Espinosa, inata não é a idéia, como quer Descartes, mas sim a força, a atividade do entendimento, que é espontânea e, enquanto tal, forma, por sua natureza íntima, idéias verdadeiras, sem exigir ou necessitar de critério externo para reconhecer a verdade das idéias. Isto ocorre porque a norma da idéia verdadeira está na causa formal em ato, ou seja, na ação do entendimento (força inata). Assim sendo, a norma da idéia verdadeira é critério não só de si mesma, mas também do que é falso e duvidoso²⁴⁴.

Espinosa se opõe à concepção cartesiana de que a idéia é um substituto mental da coisa ou um intermediário entre o entendimento e a coisa, e à concepção de que o estatuto de verdade da idéia é resultado da mediação judicativa²⁴⁵. Para Descartes, o juízo garante que a idéia possui conteúdo representacional ou não, se ela é verdadeira ou falsa. Espinosa demonstra ser a idéia ato imediato do entendimento, a própria natureza da idéia afirma ou nega²⁴⁶. Encontra-se esta nova característica do estatuto da idéia explicitamente expressa no *Breve Tratado*: “não somos nós que afirmamos ou negamos algo de alguma coisa, mas é ela mesma que em nós afirma ou nega algo de si mesma”²⁴⁷.

A recusa da mediação entre idéia e coisa exige como fundamento as noções de certeza e verdade, conceitos que, para Espinosa, têm e expressam o caráter de imediatidade, pois determinam o afirmar da própria coisa em nós. A certeza é, segundo ele, uma concepção positiva, porque explicita o rigoroso envolvimento da essência da coisa com o ato de conhecê-la, ou seja, a certeza é “a maneira como sentimos a essência formal²⁴⁸”²⁴⁹. Este fato sustenta a afirmação de que “não há

²⁴³ Idem. § 71 e §108.

²⁴⁴ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio da Proposição 43.

²⁴⁵ DESCARTES. *Meditações à Primeira Filosofia*. Quarta Meditação. §9, 13, 14 e 15.

²⁴⁶ Na *Ética* esta demonstração é desenvolvida através da identificação entre idéia e volição (Proposição 49 da Segunda Parte), que visa suprimir a concepção de uma vontade ativa e livre e de um entendimento passivo. Esta atitude redundante na recusa da teoria cartesiana do juízo exposta na Quarta Meditação.

²⁴⁷ ESPINOSA. *Breve Tratado*. II, 6[5].

²⁴⁸ Essência formal é a coisa (o corpo), essência objetiva é a idéia (a idéia do corpo).

brancura fora da coisa branca, nem verdade fora da idéia verdadeira”²⁵⁰. A verdade encontra-se na espontaneidade do entendimento enquanto poder inato responsável pelo seu engendramento, e, por conseguinte, manifesta a si mesma, e a certeza é um sentimento apreendido imediatamente em razão da própria presença da verdade. Devido ao caráter imediato da verdade e da certeza, conhecer consiste na imediata afirmação (negação) da idéia. É a própria essência formal (coisa) que manifesta a si mesma e em si mesma a sua inteligibilidade através da essência objetiva (idéia).

A devida compreensão da característica veritativa da idéia exige que se explicita a concepção espinosana de idéia adequada e, também, a interação existente entre ela e a idéia verdadeira. Espinosa estabelece que a idéia pode ser inadequada ou adequada. As primeiras se referem ao domínio da imaginação (foi visto ao examinar a imaginação), pois não passam de imagens tomadas como idéias e são apenas construções confusas, mutiladas, parciais e obscuras oriundas de dados sensoriais (encontros corporais fortuitos) e da memória. A operação destas idéias envolve o exterior do qual depende e com elas, a mente humana se constitui de forma passiva, apenas recebendo as ações externas que afetam o corpo. As idéias inadequadas são insuficientes para fundar um conhecimento rigoroso que exija explicitação dos nexos do real, o qual só pode ser executado por um conhecimento causal que não esteja encerrado em imagens, em efeitos²⁵¹. Na inadequação, a idéia é uma conseqüência sem premissas, pois está desligada da ordem total da natureza.

As idéias adequadas, por seu turno, referem-se ao domínio do entendimento, dado serem geradas por sua atividade, pela ordem interna de sua produção. Estas idéias agem e não operam, isto é, atuam no interior do entendimento, são determinadas intrinsecamente pela potência intelectual, pela cadeia das causas eficientes imanentes do atributo pensamento. Além disso, são atos que apreendem e expressam em significação a presença de uma coisa em sua inteireza. A idéia adequada é uma atividade interna da mente que encerra e explicita a sua própria gênese e a das coisas externas. Segundo Marilena Chaui, “a

²⁴⁹ ESPINOSA. *Breve Tratado*. II, 6[5].

²⁵⁰ ESPINOSA. *Pensamentos Metafísicos*. Cap. I, 6.

²⁵¹ Cf. SANTOS FILHO. *A Gênese da Noção de Infinito*. p. 75.

idéia adequada oferece a gênese necessária de seu objeto e a coerência necessária de seus nexos internos, de tal maneira que nela sejam idênticas a necessidade interna de sua ordenação e a necessidade causal que produz o objeto ideado”²⁵². A idéia adequada age de dentro para fora, num movimento pelo qual a realidade se manifesta como uma rede de conexões internas e necessárias. A adequação é um movimento de compreensão da totalidade que conduz à atividade da mente. Por meio desta forma de agir o ser humano não só conhece o que ocorre fora de si e em si mesmo, mas também age de tal forma que é causa total de suas afecções, pois compreende e está integrado ao todo, responsável pela constituição e inteligibilidade das coisas. Na adequação, a idéia está determinada pela ordem total da natureza.

Na *Ética*, Espinosa apresenta o verdadeiro em um axioma²⁵³ e o adequado em uma definição²⁵⁴. Axioma e definição têm funções distintas, porém complementares. Verdadeiro e adequado se diferenciam estritamente em decorrência da ordenação da idéia: no verdadeiro, a idéia está ordenada em referência a um objeto exterior, ao seu ideado; no adequado, a idéia está ordenada em referência à essência da própria idéia, da própria idéia verdadeira. Isto significa que verdadeiro e adequado afirmam uma mesma idéia, embora se expressem em condições distintas. Respectivamente, uma expressa a relação que envolve interação direta e positiva entre as ordens e as formas de concepção dos objetos, e a outra exprime a essência ou a propriedade de uma coisa, ou seja, a gênese da coisa. A idéia verdadeira é adequada, por oferece a gênese causal de seu ideado, assim como todas as propriedades dele. A idéia adequada é verdadeira por ser formada absolutamente, por não depender de outras idéias, por ser seu próprio fundamento ou por depender exclusiva e rigorosamente da atividade interna do entendimento. Esta reversibilidade fundamenta a afirmação de que a idéia verdadeira é verdadeira por si mesma, é *index sui*. A causalidade necessária da

²⁵² CHAUI. *Nervura do Real*. p 64.

²⁵³ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Axioma 6: “A idéia verdadeira deve convir ao seu ideado”.

²⁵⁴ Cf. Idem. Segunda Parte. Definição 4: “Por idéia adequada entendo uma idéia que, enquanto é considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira. Explicação: Digo intrínsecas para excluir a que é extrínseca, a saber, a concordância da idéia com o seu ideado, concordância essa que é extrínseca”.

idéia a insere no encadeamento, em relação à sua origem e em relação aos seus efeitos.

Antes da *Ética*, no entanto, Espinosa já apresenta a concepção de idéia adequada, desenvolvendo-a no momento em que descreve a forma do conhecimento verdadeiro no *Tratado da Reforma do Entendimento*²⁵⁵. Neste texto, a idéia verdadeira e a adequada são concepções complementares, que estabelecem um vínculo intrínseco. A noção adequada aplica-se à idéia e não ao objeto do entendimento, por conseguinte a idéia é coextensiva ao entendimento e não o objeto do entendimento. Isto permite a Espinosa afirmar a diferença entre a idéia e o objeto (a idéia de círculo não tem centro nem periferia). A idéia verdadeira é adequada porque oferece as condições de construção de uma essência objetiva particular. A idéia verdadeira adequada é a expressão da definição perfeita exigida pelo método, pois: “a idéia verdadeira é que mostra como e por que uma coisa existe ou é feita”²⁵⁶. Mais que isto, a idéia verdadeira é gerada pela definição perfeita.

Espinosa expõe a condição veritativa da idéia ao propor, no *Tratado da Reforma do Entendimento*, a articulação entre a forma do conhecimento verdadeiro (*forma veri*) e a idéia adequada (*adaequatam ideam*). O resultado de tal articulação institui e exprime as marcas veritativas próprias à idéia, que são: a causa formal e eficiente da idéia e de sua condição veritativa é a natureza íntima do entendimento (o entendimento não é determinado por nada exterior a si); a idéia e a sua condição veritativa é expressão e se exprime na definição perfeita, que afirma o que é a idéia ao mostrar sua gênese ou como a idéia é feita; a idéia adequada é verdadeira, ou seja, o verdadeiro resulta da adequação da idéia, do poder intrínseco que a idéia tem de envolver e exprimir o seu ideado, a certeza e a realidade de seu ideado. O verdadeiro resulta da adequação intrínseca da própria idéia, do que ela é. A adequação, segundo Espinosa, é a condição da idéia mesma, uma atividade do entendimento que se manifesta na própria atuação do entendimento.

A idéia verdadeira, fundamentalmente, é um ato do entendimento que tem o poder de encadear e articular pensamentos. Portanto, ela constitui e explicita a

²⁵⁵ ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento*. §35.

²⁵⁶ Idem. §85.

discursividade engendrada pelo entendimento sobre a realidade, cuja apreensão efetiva só pode ser completa e determinada pela idéia verdadeira e nunca por outro tipo de idéia, como a fictícia. A forma da idéia verdadeira nada mais é que uma estrutura produzida pela cadeia interna que constitui a própria idéia e sua verdade, pois, como diz o *Tratado da Reforma do Entendimento*, a forma do verdadeiro é a “denominação intrínseca da idéia verdadeira” e “a idéia se comporta objetivamente tal como seu ideado se comporta realmente”. A forma da idéia verdadeira é a articulação constitutiva da idéia (certeza, adequação, evidência, condição veritativa). A idéia, enquanto fundamento da forma do conhecimento verdadeiro, é a significação do seu ideado, não é representação, portanto, nem imagem e muito menos substituto mental da coisa, como afirma Descartes. Ela “mostra por que existe e como é feita”, pois explicita a gênese dos nexos causais e da rede de relações de seus constituintes, isto é, fornece a natureza das causas existentes tanto entre as idéias como entre as coisas (ideados) e não a simples correspondência entre a idéia e a coisa. Esta atitude sustenta a assertiva de que a idéia comporta-se objetivamente tal como o ideado se comporta realmente.

As características intrínsecas que identificam a idéia verdadeira são explicitadas no decorrer do *Tratado da Reforma do Entendimento*. Estão no centro deste exercício os parágrafos 34, 35, 36, 40, 41 e 42. Nestes parágrafos Espinosa afirma que a idéia verdadeira difere de seu ideado por não ser sua representação mental, mas sim uma essência objetiva de uma essência formal, ou seja, é uma realidade reflexiva²⁵⁷. A idéia verdadeira é certa por ser simultânea à idéia verdadeira e não por causa da sua reflexividade que é sim, uma conseqüência da verdade e da certeza que são intrínsecas à idéia. A certeza é a própria presença da idéia verdadeira, isto é, “a certeza nada mais é do que a própria essência objetiva”. A idéia verdadeira manifesta a mesma ordem de causas e efeitos que seu ideado realiza na natureza, ou seja, “a idéia se comporta objetivamente tal como o seu ideado se comporta realmente”. A idéia é um ato veritativo, pois o entendimento concebe instantaneamente a idéia e a concatenação necessária desta com todas as outras. Posto isto, é a atividade veritativa que justifica ser a idéia imediatamente

²⁵⁷ A idéia é a idéia (essência objetiva) de um ideado (essência formal), mas pode tornar-se objeto de uma outra idéia, isto é, pode tornar-se idéia da idéia.

conceito verdadeiro, como também ser a correspondência entre idéia e ideado, efeito da ação veritativa da própria natureza da idéia, e não causa da verdade da idéia, como afirma Descartes. Para Espinosa, o entendimento enquanto força inata é ação imediata de perceber, afirmar e negar. Por conseguinte, não é necessário nada além da própria ação do entendimento, isto é, da idéia para afirmar ou negar.

A idéia verdadeira é norma de si mesma e de todas as outras idéias²⁵⁸. Ela, pela sua presença mesma, é clara, distinta, certa, adequada e evidente²⁵⁹. Segundo o §68 do *Tratado da Reforma do Entendimento*, a verdade é idêntica à essência objetiva e à certeza, é a ação do intelecto. A verdade e a forma do verdadeiro é a necessidade intrínseca expressa pela idéia: expressão da ordem das causas e efeitos que ela e seu ideado efetuam. A idéia verdadeira é norma de si mesma e do falso porque a idéia não está separada nem isolada de sua causa e da comunicação necessária com outras idéias²⁶⁰. Além do mais, a idéia tem e exerce a potência de explicitar a gênese necessária de uma dada coisa em sua inteireza²⁶¹.

2.2 – Noções Comuns

Espinosa estabelece na *Ética* que o gênero racional de conhecimento diz respeito às “noções comuns e às idéias adequadas das propriedades das coisas”²⁶². Estas noções comuns são completamente distintas das noções gerais (dos transcendentais e universais) próprias ao gênero imaginativo de conhecimento, pois estas são idéias inadequadas, confusas, parciais e mutiladas enquanto que aquelas são adequadas, claras, distintas e verdadeiras. Atuar segundo princípios,

²⁵⁸ Cf. ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento*. § 69: “quanto ao que constitui a forma do verdadeiro, é certo que o pensamento verdadeiro não se distingue do falso apenas por denominação extrínseca mas, sobretudo, por denominação intrínseca.”

²⁵⁹ Espinosa deduz estas características da norma da idéia verdadeira também na *Ética*: “quem tem uma idéia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma idéia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa” (Segunda Parte, Proposição 43) e “a verdade é norma de si mesma” (Segunda Parte, Escólio da Proposição 43).

²⁶⁰ ESPINOSA. *Tratado da Reforma do Entendimento*. § 41.

²⁶¹ Idem. § 85.

²⁶² ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio 2 da Proposição 40.

noções que explicam o que é comum às coisas²⁶³, aos homens²⁶⁴ e simultaneamente às coisas e aos homens²⁶⁵ traz o risco de erro, de se cair em abstrações. Isto ocorre porque estas noções não fornecem “a essência de nenhuma coisa singular”²⁶⁶, e nelas o entendimento atribui às noções comuns a capacidade de explicar e apreender a essência singular das coisas. Para Espinosa, somente a “ciência intuitiva” apreende a essência singular das coisas.

A razão, com o uso das noções comuns, não efetua a abstração²⁶⁷, pois, segundo Espinosa, a razão é uma forma de conhecimento adequado. As noções comuns, neste sentido, não são meras percepções intelectuais, pois estão, ao contrário, fundadas no real, físico e metafísico. Em relação ao atributo extensão, elas constituem propriedades comuns a todos os corpos e, em relação ao atributo pensamento, são as idéias dessas propriedades. Este conceito é de extrema importância à estruturação da *Ética*, o que pode ser observado desde o início, no axioma 5 e na proposição 3 da Primeira Parte da *Ética*, respectivamente:

“Coisas que nada tenham de comum entre si também não podem ser entendidas umas pelas outras, ou, por palavras diversas, o conceito de uma não envolve o conceito da outra”.

“De coisas que nada tenham de comum entre si, uma não pode ser causa da outra”.

Espinosa estabelece o vínculo intrínseco das noções comuns ao atributo extensão, isto é, às coisas, nos lemas 2 a 7 da proposição 13 da Segunda Parte da *Ética*. Estas noções envolvem e exprimem as propriedades reais dos corpos, sendo responsáveis pela inteligibilidade deles em sua inteireza. Elas oferecem o que é comum a todos os corpos e a cada um: o movimento e o repouso. Os princípios que determinam a essência e a existência dos corpos resultam, portanto, dos atributos divinos – da natureza íntima de Deus –, o que significa que as regras e princípios atuantes na Natureza (na totalidade da realidade) são as mesmas que atuam na realidade extensa (na realidade física) e formam uma estrutura orgânica. Neste sentido, a função das noções comuns é conduzir o entendimento a compreender e atuar segundo os princípios estruturantes do real.

²⁶³ Idem. Proposição 37.

²⁶⁴ Idem. Proposição 38.

²⁶⁵ Idem. Proposição 39.

²⁶⁶ Idem. Demonstração do corolário 2 da Proposição 44.

²⁶⁷ Deleuze sustenta esta posição em *Spinoza et le problème de l'expression*, p 267.

As noções comuns permitem ao entendimento instruir e instituir a concatenação entre corpos, idéias e entre corpos e idéias, a concatenação entre os modos do atributo extensão e do atributo pensamento. Por meio delas é ainda possível – pelo encadeamento imanente – perceber a natureza de Deus que perpassa todas as coisas. O entendimento finito não tem as noções comuns como inatas, porque elas surgem e fortalecem à medida que o entendimento age e a mente se torna ativa. O aperfeiçoamento de sua funcionalidade ocorre de forma progressiva: quanto mais o entendimento as conhece, mais ele as entende por segui-las, mais ele entende as leis que regem e organizam a totalidade da realidade.

As noções comuns respondem simultaneamente pelos princípios de organização de toda a realidade, pela explicitação da conveniência ou concatenação entre os diversos modos dos atributos divinos e pela explicitação da maneira como é elaborado e adquirido o conhecimento, isto é, pela explicitação da forma como agimos e por meio de quais operadores (princípios). Pela perspectiva do atributo pensamento, Espinosa utiliza as noções comuns segundo sua característica funcional. Ele as emprega para explicitar a maneira como se elabora e se adquire o conhecimento segundo a razão (segundo gênero de conhecimento de acordo com a *Ética*). Espinosa visa, com isto, compreender e explicar a estrutura do processo cognitivo de forma genética, ou seja, procura mostrar como e por que as noções comuns podem ser resultados da multiplicidade dos encontros sensíveis. O filósofo evidencia a imaginação como sendo a matriz que fornece condições primárias para o surgimento de certas regras e princípios, que se tornam evidentes pelo exercício da razão.

Espinosa estabelece que é pelo e no relacionar do corpo humano com uma infinidade de corpos exteriores (operar da imaginação), ao produzir uma gama enorme de afecções, que se percebem semelhanças constitutivas entre os corpos existentes e, também, entre estes e o corpo humano. A capacidade da imaginação é diretamente proporcional à capacidade do entendimento formar noções comuns adequadas. Quanto mais o corpo humano é apto em ser afetado simultaneamente por uma diversidade de corpos, mais noções comuns o entendimento é capaz de

conceber adequadamente²⁶⁸. Espinosa explicita com isto que as noções comuns possuem característica relacional e resultam de uma conveniência entre modos: corpos, idéias, e de uma conveniência integrativa, entre a parte e o todo, por exemplo: os corpos e a natureza inteira.

As proposições 37, 38 e 39 da Segunda Parte da *Ética* exprimem a vinculação das noções comuns com o atributo extensão. A proposição 38 exprime também a passagem da perspectiva da extensão para a do pensamento ao afirmar que:

“As coisas que são comuns a todas as coisas e existem igualmente no todo e nas partes não podem ser concebidas senão adequadamente”.

Nesta proposição Espinosa demonstra que o que é comum aos corpos viabiliza a compreensão das normas que os governam e permite assimilar as informações (as afecções) provenientes da relação entre eles. O comum aos corpos regula a gênese das idéias adequadas, permitindo que todos percebam tudo clara e distintamente. A proposição 39 auxilia na compreensão e na legitimação definitiva do conteúdo da proposição 38, ao deduzir que as noções comuns são idéias adequadas:

“Aquilo que é comum e próprio ao corpo humano e a certos corpos exteriores, pelos quais o corpo humano é habitualmente afetado, e é comum e próprio a cada uma das suas partes assim como ao todo, a sua idéia existirá adequada na alma”.

As noções comuns são instrumentos fundamentais à produção e apreensão do conhecimento racional, por terem o estatuto de reger o movimento de passagem das idéias inadequadas para as adequadas. Ao produzirem idéias adequadas, elas se erigem em ação original e privilegiada capaz de se distinguirem de outras operações (imaginação) e idéias (inadequadas). A partir disso, Espinosa distingue as noções comuns das noções segundas (transcendentais e universais abstratos)²⁶⁹. Com esta atitude Espinosa elimina a ascendência de projeções antropomórficas (ente de razão, transcendentais e universais abstratos) para explicar as coisas e a relação entre as coisas, a totalidade da realidade.

²⁶⁸ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Corolário da Proposição 39.

²⁶⁹ Idem. Escólio 1 da Proposição 40.

Parte III - A Relação entre Entendimento e Vontade

Capítulo 1 – Entendimento e vontade na perspectiva da Primeira Parte da *Ética*

Antes de finalizar a Primeira Parte da *Ética*, Espinosa sente necessidade de situar o *locus* e a forma de operação do entendimento e da vontade, conceitos fundamentais para a constituição da sua ontologia. Isto demarca a sua posição conceitual em relação a outros sistemas filosóficos e teológicos, tais como o de Descartes e a teologia cristã. E também, no caso específico do entendimento, por estar operando com ele desde o início da Primeira Parte da *Ética*, como ocorre na definição de atributo²⁷⁰, apesar de não ter sido definido antes de seu uso. O conceito de entendimento propicia e sustenta a inteligibilidade e a expressão da realidade toda a partir de si (devido à sua força nativa). Ele é o princípio de ordenação, explicitação e conhecimento que sustenta a ontologia, por isso é de suma importância, tendo lugar distinto. Espinosa, no entanto, só insere abertamente a discussão sobre o entendimento e a vontade nas proposições 30, 31, 32, porque é este o local que cabe ao entendimento e à vontade em sua ontologia: trata-se de termos intermediários que constituem a ordem e série das causas eficientes imanentes. Eles são apresentados após ter estabelecido a substância absolutamente infinita, a causalidade eficiente imanente e a constituição e interação própria dos modos (tanto imediatos quanto mediatos).

Faz-se necessário sublinhar as conclusões acerca da liberdade estabelecidas ao longo da Primeira Parte da *Ética*, principalmente da definição 7 e da proposição 17, para então proceder-se ao exame das proposições que tratam da vontade e do entendimento, assim como as conseqüências que delas decorrem.

Pela definição 7, a noção de liberdade aplica-se ao que “existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza”, ou em palavras diversas, o que tem a sua essência identificada à sua potência e, por isso, sua essência envolve necessariamente a sua existência. A liberdade exprime, portanto, uma relação causal intrínseca de determinação e uma ação independente diante de toda e

²⁷⁰ Cf. Idem. Definição 4: “Por atributo entendo o que o entendimento percebe da substância como constituindo a essência dela”.

qualquer causalidade externa, porque ela não pode ser determinada de fora, mas apenas pela sua própria essência íntima. A liberdade, nestes termos, é eminentemente divina. No entanto, ela se aplica também, segundo Espinosa, aos modos²⁷¹, às coisas determinadas por outra coisa a existir e operar de certa e determinada maneira.

Para Espinosa, a liberdade dos modos se efetiva por meio de sua produção eficiente imanente, de tudo o que faz parte de sua essência, toda a seqüência interna das causas que a constitui forma a sua natureza. Os modos existem pela causa, a qual é parte ativa da natureza deles e, ao operar, produzindo efeitos imanentes e estes produzindo outros efeitos imanentes, numa ininterrupta cadeia que vai de causa adequada à causa adequada, exprimem e envolvem a liberdade de ponta a ponta, porque existem exclusivamente pela necessidade de sua natureza. A natureza dos modos, nada mais é que a ordem e conexão das causas internas que os engendram.

Com base na proposição 29 da Primeira Parte da *Ética*, Espinosa sustenta o conceito de liberdade para os modos. Isto porque ele outorga ao necessário o caráter de princípio produtor e explicativo do ser de todas as coisas, ao fazer sobressair, com o auxílio da proposição 28 da Primeira Parte da *Ética*, a idéia de necessidade pela causa. Ela estabelece a dependência e o envolvimento entre a causa necessária (pela essência ou pela causa próxima) e o efeito determinado (pela sua causa). O princípio desta operação assim se explica: a causa é sempre necessária para que algo exista ou seja concebido; e o efeito, para que exista ou seja concebido, é sempre determinado por uma causa²⁷². Institui-se o conceito de necessidade determinada, o qual passa a ser o fundamento constitutivo, dado ser a necessidade que rege plenamente todas as relações, tanto a necessária pela essência, quanto a necessária pela causa. A necessidade pela essência diz respeito exclusivamente a Deus e significa que a potência de Deus é sua própria essência²⁷³, que Deus é determinado pela força íntima de sua própria essência, por sua própria natureza. E a necessidade pela causa diz respeito aos modos e

²⁷¹ Cf. Idem. Primeira Parte. Definição 5: “Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisas pela qual também é concebido”.

²⁷² Esta relação tem como regente o princípio de razão suficiente: para tudo o que existe tem uma causa ou razão, e a causa primeira de tudo é Deus.

²⁷³ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposições 34 e 36.

significa: que todas as coisas são determinadas pela causalidade absolutamente infinita e que não existe nenhuma coisa de cuja natureza não resulte algum efeito. Neste sentido, uma coisa que é causa exprime constitutivamente o efeito, exclusivamente pela potência imanente que decorre de Deus.

“Necessário” é um conceito fundamental para a compreensão da ontologia espinosana, o qual opera desde o início da *Ética* e, neste momento demonstrativo, exerce uma força preponderante. Além do tratamento dado pela proposição 29 da Primeira Parte da *Ética*, ele é também objeto do escólio 1 da proposição 33 dessa mesma Parte. Neste escólio Espinosa indica o que é e como opera o necessário ao distinguir os conceitos: necessário, impossível e contingente ou possível, a partir da essência e da causa da coisa. Uma coisa é definida como necessária, impossível ou contingente devido à relação entre sua natureza e a sua existência. Quando se afirma que uma dada coisa é ou necessária, ou impossível, ou contingente, esta definição explicita a forma de relação da dada coisa com a sua existência. Por este motivo, a existência é o fundamento pelo qual efetua-se tal distinção, a qual é realizada para dirimir qualquer dúvida sobre a força eficiente da natureza das coisas, em especial, a força da natureza de Deus em relação à determinação das coisas singulares (finitas). Dentre estas noções, a de necessidade é central, pois efetiva a distinção. A partir da noção de necessidade se esclarecem os outros termos. Por este escólio, uma coisa é dita necessária ou quando a sua existência segue diretamente da identidade entre essência, potência e existência, ou quando sua existência segue devido à sua causa eficiente, ao receber a determinada essência e a determinada existência que a constitui de uma outra coisa que é sua causa eficiente imanente. A primeira forma é denominada necessária pela essência, e a segunda, necessária pela causa. A partir do necessário Espinosa define o impossível: uma coisa é dita impossível ou quando sua essência ou existência envolve contradição. Entre os dois termos um exclui o outro, ou quando não há causa eficiente determinada para produzir dada coisa, quando não há causa alguma para que a coisa seja. A contingência e a possibilidade são circunscritas por Espinosa à incapacidade do entendimento em inteligir a ordem inteira da natureza, à ignorância do entendimento em compreender e deduzir todas as propriedades da substância absolutamente infinita, pois tudo envolve Deus e

depende Dele. Uma coisa é dita contingente quando se ignora se sua essência envolve ou não contradição, e é possível quando se ignora a ordem das causas eficientes que a faz existir²⁷⁴. Estas noções são, portanto, produto abstrato, resultantes da separação de uma dada coisa com a conexão e encadeamento das causas eficientes da Natureza que a engendra e determina. “Contingente” e “possível” são, segundo Espinosa, entes de razão advindos do defeito do entendimento em agir parcialmente, imaginativamente. Conjugando o conteúdo deste escólio 1 com o escólio 2 da proposição 33 da Primeira Parte da *Ética*, Espinosa demonstra que a existência da contingência e da possibilidade destrói a natureza divina, que é “perfeitíssima”, por retirar das coisas a perfeição recebida necessariamente pela essência e potência de Deus, da qual dependem para existir e agir.

Espinosa, nesta proposição 33, visa a refutar a idéia de que Deus produz este universo atual com prioridade sobre um outro qualquer possível, recusando a idéia de que a liberdade de Deus é uma ação que produz a partir da escolha necessária de um universo dentre vários universos possíveis e contingentes. Isso porque “contingente” e “possível”, para ele, significam ignorância da ordem das causas, estão excluídos da natureza divina. A natureza está, segundo Espinosa, submetida completamente às leis da necessidade, e as coisas em si mesmas nada têm que as faça contingentes ou possíveis, pois ou existem pela essência ou existem pela causa eficiente.

Espinosa exclui da natureza de Deus e, por conseguinte, do agir divino (liberdade) a contingência e a possibilidade, porque estas noções imputam a Deus imperfeição. Deus é livre porque tudo decorre necessariamente da sua própria essência, sem que seja preciso conceber possíveis ou criar contingentes. A afirmação de que tais noções “imputam imperfeição a Deus” está fundada na identidade “absoluta entre a natureza de Deus e a natureza das coisas produzidas”. A natureza de Deus envolve e exprime a sua perfeição em sua inteireza, por toda a cadeia eficiente das causas. Na medida em que a natureza de

²⁷⁴ Estes argumentos são imprescindíveis à refutação do entendimento criador, da vontade absoluta e do livre arbítrio.

Deus é perfeita, ele produz necessariamente todas as coisas²⁷⁵ e as determina necessariamente a existir e a agir de modo certo²⁷⁶. Se a natureza tivesse outra ordem, se as coisas pudessem ter sido produzidas por outra natureza ou determinadas a agir de outra maneira que não a atual, Deus poderia ser de natureza diversa da que é atualmente. Esta outra natureza divina, por conseguinte, também deveria existir por ter sido concebida, já que “aquilo de que não é dado qualquer razão ou causa que lhe impeça a existência”²⁷⁷ existe. Este fato redundaria na existência efetiva de dois Deuses, o que é um absurdo porque não há na natureza duas ou mais substâncias com a mesma propriedade ou atributo²⁷⁸. A distinção entre os dois Deuses, em existindo, efetivar-se-ia exclusivamente pela distinção de atributo²⁷⁹. Conceber dois atributos distintos, no entanto, não é constituir duas substâncias, pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si²⁸⁰. Em resumo, devido à identidade da natureza divina com a natureza das coisas produzidas, a existência da possibilidade e da contingência regeria diretamente não só a ordem da natureza, mas também a natureza de Deus. Se a ordem da natureza fosse apenas uma entre diversas possíveis, a natureza de Deus seria também uma entre diversas possíveis.

O necessário, como conceito fundamental, é a única modalidade do que existe, dado ser tudo o que existe necessário, ou por si mesmo como causa, ou por outra coisa como sua causa eficiente. A liberdade não foge à determinação do necessário e, na ontologia espinosana, a liberdade é definida em função do necessário: ela é uma livre necessidade, é a ação da natureza íntima da coisa. Com isso Espinosa descarta a noção de que há em Deus uma “total liberdade de escolha de suas ações e decisões”, de que ele age de forma incondicional, admitindo que Deus é um ser todo-poderoso, que age exclusivamente em função de sua vontade absoluta, a qual determina o seu agir. O filósofo corrobora este argumento, após ter negado a contingência no escólio 1 da proposição 33 da Primeira Parte da *Ética*,

²⁷⁵ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposição 16.

²⁷⁶ Cf. Idem. Proposição 29.

²⁷⁷ Idem. Proposição 11.

²⁷⁸ Cf. Idem. Corolário 1 da Proposição 14.

²⁷⁹ Cf. Idem. Proposição 14.

²⁸⁰ Cf. Idem. Escólio da Proposição.

no escólio 2 dessa mesma proposição, ao estabelecer que “as coisas foram produzidas por Deus com a suma perfeição, visto resultarem necessariamente de uma natureza que é dada como a mais perfeita” e na proposição 17 da Primeira Parte da *Ética*, ao deduzir que Deus “age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constringido por ninguém”. Espinosa explicita que Deus “está submetido somente à necessidade de sua própria essência, dado nada existir de exterior a ele que o constranja a agir”.

O que de fato Espinosa elimina, com a idéia de livre necessidade, é a representação de que Deus é livre porque tem a vontade absolutamente infinita²⁸¹. Ele sustenta que a liberdade é uma propriedade exclusiva da livre necessidade de Deus e não da vontade absoluta de Deus. Esta atitude rompe com a tradicional concepção de que a liberdade é efetiva somente devido à sua relação com a vontade²⁸². Espinosa refuta, portanto, a liberdade como indiferente (ou livre arbítrio divino) e como esclarecida (ou entendimento criador). A primeira forma pode ser dita como o poder de uma vontade absoluta de optar ou mesmo de criar voluntariamente qualquer coisa, a segunda, como sendo um poder de se regular por um modelo e de o realizar.

A noção de liberdade indiferente ou livre arbítrio supõe que a liberdade de Deus é semelhante à de um tirano possuidor de uma vontade absoluta que “pode fazer com que as coisas que resultam da sua natureza ou que estão no seu poder se façam ou se não façam, ou seja, não sejam produzidas por ele”²⁸³. Como se disse no exame da proposição 17 da Primeira Parte da *Ética*, esta tese afirma que fazer existir tudo o que o entendimento divino concebe contraria a “onipotência de Deus”, pois produzir tudo o que está em seu entendimento o conduz a esgotar a sua potência. Esgotado o seu potencial de criar, Deus tornar-se-ia imperfeito porque não teria mais o que criar. Nestes termos, a defesa da liberdade indiferente apenas estabelece a relação entre Deus e a contingência, a defesa da perfeição divina enquanto inconstância da potência de Deus, visto ele poder ter criado outra coisa no lugar da que ele criou. Tal defesa opta por admitir um Deus indiferente a

²⁸¹ Esta noção defendida por Descartes na Quarta Meditação, §9.

²⁸² DELEUZE. *Espinosa e os signos*. p. 94.

²⁸³ ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Escólio da Proposição 17.

tudo e que não pode realizar tudo aquilo que permite o seu poder, realizando tão-somente o que decretou criar por uma espécie de vontade absoluta²⁸⁴.

A noção de liberdade esclarecida, por seu lado, supõe que a liberdade de Deus é semelhante à de um legislador, que sempre toma decisões e age em razão de um bem. Deus, segundo esta concepção, produz segundo modelo ou segundo objetivo fixo externo a ser atingido. A liberdade divina (as decisões e ações da vontade livre) deve ser guiada pelo entendimento ou pela sabedoria que coloca o modelo a ser seguido e atingido (como o Bem, utilidade, fim a ser atingido por suas ações). O Deus legislador é concebido, na verdade, como uma possibilidade lógica, na qual tudo o que pode ser criado já se encontra anteriormente concebido por ele como um possível bem. Esta atitude implanta a impotência no ser de Deus, visto ser sua potência limitada por modelos externos de possibilidades dadas anteriormente como algo a ser atingido pelo poder divino²⁸⁵.

A hipótese da possibilidade de esgotamento da potência divina e a de que Deus toma decisões e age livremente segundo a estrita orientação de seu entendimento ou de sua sabedoria utilizam o contingente, aquilo cujo contrário é possível, como fundamento e argumento principal. Ambas as hipóteses incluem a existência do contrário como um possível para ser um substituto ao que existe, ou para ser uma possibilidade lógica de existir algo distinto do real existente. Espinosa refuta estas hipóteses com base na junção entre liberdade e necessidade²⁸⁶. Isto é feito, como foi visto, pela subversão do sentido de “contingente” e pela íntima imbricação e fusão da concepção da liberdade na necessidade, e não com a de vontade²⁸⁷. Contra Descartes, Espinosa nega a concepção de que a vontade e o entendimento constituem a essência de Deus.

Espinosa realiza isto no conjunto de proposições que vai de 30 a 33 da Primeira Parte da *Ética*, nas quais ele demonstra que: o entendimento em ato, finito ou infinito, conhece as mesmas coisas, os atributos de Deus (def. 4) e as afecções de Deus (def. 5), e da mesma maneira²⁸⁸; o entendimento, finito ou infinito, a vontade, a apetição e o amor são modos do atributo pensamento,

²⁸⁴ Cf. FRAGOSO. *A Questão da Liberdade*. p. 263.

²⁸⁵ Cf. Idem. p. 264.

²⁸⁶ Cf. Idem. p. 264.

²⁸⁷ Cf. DESCARTES. *Meditações à Primeira Filosofia*. Quarta Meditação, §9.

²⁸⁸ ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposição 30.

portanto, dizem respeito exclusivamente à Natureza Naturada²⁸⁹ e, a vontade (e o entendimento) é causa necessária e não causa livre como o vulgo imagina²⁹⁰. O exame de cada uma dessas proposições auxilia a compreender devidamente o entendimento e a vontade na ontologia espinosana, como também as conseqüências dessa ontologia quanto à função do entendimento e da vontade: refutar a ilusão de que o entendimento é criador e de que a vontade é causa livre de tudo que existe ou não existe.

1.1 – Refutação da “vontade como causa livre”

Espinosa refuta a vontade absoluta e o entendimento criador principalmente ao examinar a relação entre a liberdade e a vontade. Por isso uma refutação está intimamente ligada à outra, por serem tanto a vontade quanto o entendimento considerados modos de pensar, como afirma a proposição 31 e a 32. Seja tratada, no entanto, agora exclusivamente a refutação da vontade absoluta, lembrando que o exercício também se aplica à refutação do entendimento criador²⁹¹.

Refutar a vontade absoluta de Deus demanda simultaneamente demolir a noção de que a vontade, infinita ou finita, pode ser causa livre. Por extensão, trata-se de demonstrar que nenhuma vontade, infinita ou finita, pode ser criadora. Observe-se, porém, que a vontade, seja infinita seja finita, é, segundo o enunciado da proposição 31 e proposição 32, um modo de pensar e se refere à Natureza Naturada. Espinosa, com esta refutação, argumenta algo que contempla duas perspectivas: a primeira trata da relação entre os modos e a substância de uma forma estática, fora da dinâmica própria à causalidade; a segunda trata da relação entre a causa e o efeito, da dinâmica causal. Neste aspecto a vontade é concebida como um “certo modo de pensar”, uma idéia, que a remete às causas produtivas dos modos infinitos ou finitos, à existência.

²⁸⁹ Idem. Proposição 31.

²⁹⁰ Idem. Proposição 32.

²⁹¹ Cf. FRAGOSO. *A Questão da Liberdade*. p. 264-266.

Na proposição 31, Espinosa nega explicitamente a vontade de Deus como absoluta, afirmando que ela é apenas um modo do atributo pensamento e que, por ser modo, deve ser referida à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante²⁹². Ele faz referência direta à vontade somente no enunciado da proposição²⁹³, enquanto na demonstração, o objeto específico é o entendimento. No entanto, como modo de pensar, a vontade, o entendimento, a apetição e o amor expressam e envolvem uma única identidade causal. Por isso, tudo o que for deduzido por esta demonstração também se aplica indistintamente à vontade. Sendo assim, cabe apenas substituir o termo “entendimento” pelo termo “vontade” para que a dedução fique mais clara ainda. Ressalte-se que o entendimento não pode ser concebido como o pensamento absoluto, isto por ser cada um dos modos de pensar (vontade, entendimento, apetição, amor, etc.) distintos uns dos outros: nem a vontade ou quaisquer dos outros modos de pensar não podem ser concebidos como sendo o pensamento absoluto.

O primeiro passo da demonstração evidencia que a vontade, como todos os outros modos de pensar, não é atributo, mas modificação do atributo pensamento, isto é, “um certo modo de pensar”. A vontade, enquanto modo, maneira de conhecer do atributo pensamento, existe e é concebida por outra coisa da qual depende. Ela situa-se no interior das conexões e nexos da causalidade eficiente imanente. Assim, com o auxílio do escólio da proposição 29, a vontade, infinita ou finita, vincula-se à Natureza Naturada. Ambas as vontades referem-se exclusivamente às coisas que constituem a Natureza Naturada porque são efeitos e porque existir e conceber depende de outra coisa, a qual está envolvida, sem tal coisa não existe vontade. Esta, infinita ou finita, é um efeito imanente que decorre necessariamente da natureza de uma outra coisa perpassada pela natureza divina. Indistintamente, tudo o que é Natureza Naturada, inclusive a vontade, exprime de forma mediata a essência de Deus na ordem e série das causas imanentes, de maneira certa e determinada. A vontade infinita é um efeito direto e necessário da potência infinita e eterna do atributo pensamento, é modificação imediata como a

²⁹² A Natureza Naturada é a totalidade dos modos produzidos pelos atributos, ou seja, dos efeitos imanentes da ação dos atributos.

²⁹³ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Proposição 31: “O entendimento em ato, quer ele seja finito quer infinito, assim como a vontade, a apetição, o amor, etc., devem ser referidos à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante”.

proposição 21 da Primeira Parte da *Ética* estabelece. O atributo é a condição necessária da determinação da vontade infinita. Já a vontade finita é, por sua vez, um efeito direto e necessário da potência da vontade infinita. Neste caso, a vontade infinita e os modos infinitos são condições necessárias da determinação da vontade finita. Por ser referida à Natureza Naturada, a vontade não é anterior às coisas criadas. Por isso, a vontade não pode ser criadora, porque a anterioridade é uma propriedade necessária à uma vontade absoluta e criadora. A vontade divina, segundo o exame da relação modos substância, não pode ser absoluta e criadora. Esta argumentação converge e é complementada e consolidada pelos argumentos dispostos na proposição 32.

Na proposição 32 Espinosa refuta a vontade divina como absoluta sob o aspecto dinâmico da causalidade, considerando-a enquanto uma atividade do atributo. Nesta proposição, a vontade e o entendimento também, como na anterior, são considerados como modos de pensar, o que permite conduzir a dedução em apenas um dos modos, no caso a vontade, e citar o entendimento em pontos específicos, no início e na conclusão do corolário 2. Isto serve também para demarcar e expressar a aplicabilidade desta dedução a todos os modos de pensar, principalmente aos modos objeto primordial deste momento desta Primeira Parte da *Ética*, entendimento e vontade. A refutação agora estabelecida é distinta da estabelecida na proposição precedente. Aqui há referência direta à vontade e à utilização de uma argumentação que procura descobrir se a vontade é causa livre ou causa necessária. Outro fator a ser destacado é que Espinosa emprega um argumento mais complexo, que exige um desenvolvimento distinto conforme se trata da vontade infinita ou da vontade finita²⁹⁴.

Este exame da vontade, pautado sob a condição dinâmica, enquanto atividade produtora e produzida, conduz à sua necessária compreensão como dependente da causalidade divina (da causalidade eficiente imanente), porque se refere à Natureza Naturada. A vontade é, como exposto acima, modificação da substância absolutamente infinita, é efeito imanente que decorre da necessidade da natureza de uma outra coisa perpassada pela natureza divina, pela essência de Deus através da ordem e série das causas imanentes. A causalidade de cada uma

²⁹⁴ Cf. FRAGOSO. *A Questão da Liberdade*. p. 267.

das vontades, infinita ou finita, exprime-se diferentemente, segundo a causa responsável por sua determinação e produção. A vontade finita é constituída e se exprime mediante a causalidade própria ao modo infinito. A vontade finita, portanto, tem como causa próxima uma causa finita, e a vontade infinita tem como causa próxima uma causa infinita. Isto resulta que cada uma tem significado distinto da outra, mas são comensuráveis, pois ambas são modos, são determinadas a existir, a ser concebidas e a agir por outra coisa. A vontade finita é determinada a existir e a agir pelo nexos causal infinito das causas finitas, isto é, é causa necessária e não causa livre. A vontade infinita, por sua vez, é determinada a existir e a agir não pelo nexos infinito das causas, mas pelo atributo pensamento, do qual é modo. A existência e a ação da vontade infinita também resultam da natureza de Deus não diretamente, mas mediante modificação de seu atributo pensamento, cuja essência é infinita e eterna. Como modo, a vontade infinita não pode determinar a si mesma ou indeterminar-se por si mesma. Por isso ela é também uma causa necessária e não causa livre, é efeito do atributo pensamento e não atributo de Deus. Com isso, Espinosa exclui ser a vontade infinita absoluta, atributo de Deus; e a vontade finita, faculdade da alma.

A vontade, infinita ou finita, não é livre mas causa determinada necessariamente: ou diretamente pela modificação do atributo pensamento ou pela modificação do nexos infinito das causas finitas. A vontade é necessária por depender de outra coisa e envolvê-la como causa, por sua essência e natureza ser determinada necessariamente a ser e agir como é e como age por outra coisa que é sua causa. Causa livre, ao contrário, é a que age exclusivamente pela necessidade e força de sua natureza, tendo o poder para autodeterminar sua existência e sua ação. Para Espinosa, liberdade identifica-se à idéia de necessidade. Assim, Deus pode ser concebido livre, porque a sua liberdade é uma livre necessidade posta pela força de sua própria natureza, é necessária pela essência²⁹⁵. A ação de Deus, portanto, é livre por efetuar necessariamente tudo o que resulta da sua natureza. Também são livres as ações dos modos, por exemplo, as do homem, entretanto a liberdade dos modos possui característica distinta, por ser uma livre necessidade

²⁹⁵ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Escólio 1 da Proposição 33.

pela causa²⁹⁶, e não pela essência como a de Deus. Espinosa reconduz a noção de liberdade clássica, retirando a sua ligação com a vontade e a instituindo intrinsecamente à necessidade, como apresentado acima.

Ele refuta, nestes termos, a possibilidade de um Deus criador que age livremente pela sua vontade absoluta. Por meio do Primeiro corolário, ele explicita a conseqüência de “que Deus não efetua coisa alguma por liberdade da vontade”²⁹⁷. Este corolário interdita dizer que “por liberdade da vontade” tenha o significado de agir contingentemente, agir sem causa. Espinosa nega que Deus produz o que produz sem causa, a partir do nada, nega que haja a criação *ex nihilo*. Para ele, conjugar o conceito de liberdade ao conceito de vontade é uma atitude vazia por produzir um conceito abstrato, falso e ilusório, pois filia a liberdade à contingência, a algo que não faz parte da natureza de Deus. Ao contrário, “por liberdade” significa, para o espinosismo, por necessidade da sua natureza e “por vontade”, por necessidade de uma causa. É por isso que não existe ação divina “por liberdade da vontade”, mas sim por necessidade de sua natureza.

Com o Segundo corolário, Espinosa estabelece que não existe precedência de um modo sobre os outros modos e que ter a vontade e o entendimento determinando outras coisas não significa que esta capacidade de determinar e produzir caracterize a liberdade. Note-se, de antemão, que este corolário tem por função específica examinar a vontade finita. Por isso, o primeiro movimento argumentativo explicita que todos os modos, vontade e entendimento ou movimento e repouso, executam a mesma relação para com Deus, pois a propriedade intrínseca dos modos, inclusive da vontade, é que “existe noutra coisa e é concebida por outra coisa”²⁹⁸. Sendo assim, a vontade precisa de uma causa determinada para existir e agir. Não há precedência, pois, desta sobre os outros modos, nem daqueles sobre esta. Sejam os modos constitutivos do atributo pensamento, vontade e entendimento, sejam os modos constitutivos do atributo extensão, movimento e repouso, todos produzem uma infinidade de efeitos rigorosamente por serem parte ativa da cadeia eficiente imanente das causas. Esta capacidade de produzir uma infinidade de efeitos não permite afirmar, segundo

²⁹⁶ Idem. Escólio da Proposição 3.

²⁹⁷ Idem. Corolário 1 da Proposição 32.

²⁹⁸ Idem. Definição 5.

Espinosa, que Deus age pela liberdade deste dado modo específico que produz o efeito dado, a vontade por exemplo. Afirmar que Deus age estritamente pela liberdade do modo vontade é restringir a vontade a uma ação sem causa, é restringi-la à imaginação.

Neste corolário, por tratar da constituição da vontade finita, Espinosa demonstra que o conceito de vontade identifica-se à necessidade pela sua causa. Ele explicita o conceito de livre necessidade pela causa, em detrimento do conceito de livre vontade. E assim está organizada a refutação da possibilidade de um Deus criador que age livremente pela sua vontade absoluta.

1.2 – A refutação do entendimento criador

A refutação do entendimento criador sustenta-se diretamente no escólio da proposição 17, na proposição 30 e na 31 da Primeira Parte da *Ética*. No escólio da proposição 17 Espinosa nega, como vimos acima, ter Deus uma potência arbitrária de criar as coisas ou um entendimento criador. A vontade e o entendimento divino constituem e expressam a natureza íntima de Deus, as essências divinas. Tanto o entendimento quanto a vontade divinos, identificados à potência divina, são os princípios necessários da existência das coisas. Na proposição 30 e 31, Espinosa arremata a recusa de um entendimento criador. Pela proposição 30, o entendimento divino não é criador porque o conteúdo que ele e o entendimento finito, efeito do entendimento divino, inteligem são o mesmo, os atributos de Deus e as afecções de Deus (modos), únicas coisas existentes fora do entendimento. E também porque ambos os entendimentos conhecem, de maneira idêntica, idéias verdadeiras e adequadas. E, pela proposição 31, o entendimento divino não é criador porque é uma modificação (modo) do atributo pensamento, é um “certo modo de pensar”. Sendo assim, o entendimento divino, um efeito produzido pela causalidade imanente e cuja existência e concepção envolvem outra coisa da qual depende, refere-se à Natureza Naturada. Ele é efeito direto e necessário da potência infinita e eterna do atributo pensamento. Com este mesmo ato Espinosa destitui o

entendimento finito do status de faculdade da alma, pois o situa, como o entendimento infinito, na cadeia infinita de causas eficientes imanentes.

A proposição 17 é base para a refutação do entendimento divino criador por apontar primordialmente as condições restritivas que impedem Deus de ter uma potência arbitrária de criar ou não criar as coisas e de o entendimento e a vontade serem essências divinas, atributos de Deus. Por esta proposição, o entendimento divino, para que possa ser criador, teria que ser necessariamente anterior às coisas criadas. Precisaria ainda, ser essência divina, atributo de Deus. A eliminação plena destas condições encontra-se nas proposições 30 e 31. Espinosa, nesta proposição, no entanto, apresenta argumentos que demonstram não existirem as condições favoráveis necessárias: a principal é que nem a vontade nem o entendimento pertencem à natureza íntima de Deus, eles não são essências, nem atributos de Deus. O entendimento criador não constitui a natureza íntima de Deus porque o poder de Deus não é determinado por fatores contingentes não inscritos em sua natureza íntima. O poder de Deus não resulta da contingência, da escolha entre coisas possíveis dadas anteriormente a ele, mas sim, como nos explicita também a proposição 16, da necessidade íntima de sua natureza.

Espinosa constrói, na proposição 30, a primeira parte da refutação utilizando implicitamente a condição posta pela proposição 17 para a existência possível do entendimento divino criador. Esta exigência condicionada é esvaziada pela demonstração, efetuada na proposição 30, de que o entendimento infinito não precede as coisas, pois apenas as reflete, como o faz o entendimento finito, por ser posterior às coisas. O enunciado desta proposição esclarece, portanto, que o entendimento em ato, infinito ou finito, entende o mesmo conteúdo e da mesma maneira, significando que ambos os entendimentos captam exclusivamente os atributos de Deus e as afecções Dele através de operação semelhante. Eles captam a realidade inteira, pois as únicas coisas que existem fora do entendimento são a substância e os modos da substância única²⁹⁹. Ambos os entendimentos produzem o mesmo, idéias, as quais fazem, tanto num como noutro, somente apresentar as coisas dadas pela potência divina.

²⁹⁹ Cf. Idem. Primeira Parte. Proposições 14 e 15.

Espinosa evidencia a abrangência do atributo pensamento como mecanismo de expressão de si (de suas próprias modificações) e de todos os outros atributos divinos através da explicitação de que “uma idéia verdadeira deve convir com o seu ideado”. Por meio deste princípio que inicia a demonstração, Espinosa manifesta que: o encadeamento de idéias e o encadeamento de ideados expressam a mesma coisa; a relação existente entre as idéias é a mesma relação existente entre os ideados; e, por fim, a totalidade da realidade é constituída pela ordem das idéias e a ordem dos ideados³⁰⁰. O axioma 6 da Primeira Parte da *Ética* e a proposição 7 da Segunda Parte da *Ética* tratam especificamente deste assunto. Essa identidade plena conduz à constatação de que a ordem intrínseca ao atributo pensamento exprime a realidade toda, porque ele exprime a ordem inteira de qualquer outro atributo divino por ser o responsável tanto pela concepção, quanto pela expressão do real. Nota-se, no entanto, que a idéia é o ato intelectual, a maneira singular como a concepção das conexões e os nexos reais e necessários se expressam em sua inteireza. Neste sentido, dizer que o entendimento opera com coisas reais significa que as coisas seguem constitutivamente dos atributos de Deus ou das afecções dos seus atributos. As idéias e os ideados constituem a série das modificações da substância absoluta por estarem fundados na causalidade imanente, no envolvimento e dependência intrínseca formal e objetivamente da causa originária (Deus). Observe-se que a série das modificações é constituída e expressa pela ordem das idéias e pela ordem dos ideados e que uma reflete a outra inteiramente sem precedência lógica ou ontológica³⁰¹. E, dizer que o entendimento opera com coisas necessárias significa demonstrar que, no encadeamento de idéias ou no de ideados, o antecedente ou a causa envolve e produz o conseqüente ou o efeito, ou ainda reversamente, que o conseqüente ou efeito depende e é produzido pelo antecedente ou causa. Resulta que o entendimento em ato, infinito ou finito, conhece o mesmo conteúdo, de maneira idêntica, pois a idéia ou intelecção não antecede o ideado ou o inteligido. Ao contrário, eles são contemporâneos e simultâneos. Tanto no entendimento infinito quanto no finito, a relação entre idéia e ideado é a mesma. O entendimento infinito e o finito são comensuráveis, pois

³⁰⁰ O que sustenta esta etapa da refutação é a relação concreta entre o ser formal e o ser objetivo da idéia, conforme estabelecido no axioma 6 da Primeira Parte da *Ética*.

³⁰¹ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Axioma 6.

ambos têm em comum o mesmo conteúdo a ser conhecido e a mesma maneira de conhecê-lo³⁰².

Espinosa conclui a refutação do entendimento criador na proposição 31, em que explicita que o entendimento infinito e o entendimento finito são apenas modos ou afecções de Deus, portanto, são efeitos Dele. E, sendo efeitos, referem-se à Natureza Naturada. Por serem efeitos, estão sempre determinados por outra coisa a existir e a operar de maneira certa, estão compreendidos na cadeia infinita das causas eficientes imanentes que engendra e constitui o ser da Natureza Naturada. O desdobramento constitutivo da Natureza Naturada expõe, esquematicamente, o nexos do entendimento em ato da seguinte maneira: o atributo pensamento causa o entendimento infinito e o entendimento infinito causa o entendimento finito. Assim, o entendimento em ato é efeito eficiente imanente que decorre da necessária natureza de uma outra coisa perpassada pela natureza divina. Dado ambos os entendimentos serem efeitos que dependem e envolvem inteiramente sua causa e que também causam efeitos, não são e não podem ser concebidos como criadores devido à dependência e envolvimento íntimo com a eficiência e imanência da causa, sem a qual não existe nem age.

Espinosa estabelece, nesta proposição, a identidade entre entendimento e vontade ao situá-los como “certo modo de pensar”, como modificações da substância absolutamente infinita. Esta atitude os destitui do status de atributos divinos, como, por exemplo, o cartesianismo os consideravam. Neste sentido, não se pode conceber nem o entendimento em ato nem a vontade como sendo o pensamento em termos absoluto, mas apenas como modificação do pensamento. O entendimento divino, como a vontade divina não podem ser considerados criadores ou causas livres porque, reiterando, não existe anterioridade entre eles e as coisas, como já exposto.

1.3 – A Crença no Livre arbítrio

³⁰² A única ressalva é que o entendimento infinito conhece adequadamente uma quantidade infinita de coisas, enquanto o entendimento finito conhece adequadamente uma quantidade finita de coisas. Mas a qualidade, como exposto ao longo do texto, é a mesma.

A refutação do livre arbítrio é consequência direta da refutação da vontade absoluta em Deus. Recapitulando, esta destituiu de realidade a conjugação da liberdade com a vontade, através do aniquilamento da noção de contingente como sendo algo real e poderoso e, em contra partida, estabeleceu rigorosamente o vínculo intrínseco da liberdade com a necessidade. Esta atitude tem como implicação conceber a existência, seja do que for, seguindo necessariamente ou de sua respectiva essência (natureza) ou de uma dada causa eficiente. E, como informa a proposição 32, a vontade, infinita ou finita, é um modo do atributo pensamento, por isso não pode ser considerada como causa livre porque é sempre determinada por outra coisa que é sua causa. Esta outra coisa pode ser, até mesmo, a natureza de Deus modificada, isto é, o atributo pensamento. Nestes termos, a liberdade não pode ser propriedade da vontade, logo o agir sem causa ou o agir indeterminado é impossível porque a vontade não é independente; não existe, por conseguinte, o livre arbítrio³⁰³.

Negando-se a vontade absoluta, Espinosa não nega o ato de escolher. Na verdade, para ele, tal ato é ilusório, principalmente por ter sua origem determinada pelo livre arbítrio. Isto porque o livre arbítrio, como a contingência, é produto da ignorância das causas. Ao escolher entre coisas e decidir por uma e não por outra, não se reflete devidamente sobre o processo de escolha que conduziu à decisão precisa. Esta falha induz creditar que a volição singular (ato da vontade) que determinou a escolha-decisão resulta de uma vontade que pode produzir uma infinidade de volições a partir do nada. Este procedimento nada mais é que a ilusão do livre arbítrio, e este último é a ilusão da escolha, ignorância das causas que a determinam, ignorância que sustenta a crença na vontade como poder indeterminado que só por si mesmo é capaz de se determinar³⁰⁴. Segundo Victor Delbos, a crença no livre arbítrio “tem como ponto de partida um fato positivo, mas que, na falta de uma explicação racional, é objeto de uma interpretação imaginária. O fato positivo é que várias vezes temos consciência de executar ações conformes a nossos desejos; ora, como não conhecemos as causas externas que determinam essas ações e que as ligam, assim como nossa própria existência, ao conjunto da

³⁰³ Cf. FRAGOSO. *A Questão da Liberdade*. p. 272.

³⁰⁴ Cf. *Idem*. p. 273.

natureza, reportamos a nós mesmos a faculdade de produzi-los, e dotamos essa faculdade de uma diferença que corresponde à indeterminação de nosso saber”.³⁰⁵

Em Deus, a indeterminação da vontade é potência exorbitante, pois é concebida, pelos defensores do livre arbítrio, como um poder positivo próprio e íntimo ao ato de escolher e decidir que indica ser e funcionar a vontade de forma plenamente indeterminada, isto é, que a vontade toma decisão única e exclusivamente em função de si mesma. Em outras palavras, conceber a vontade constituída por uma potência indeterminada implica que tal vontade por si só é capaz de se determinar. No entanto, isto contraria o que foi estabelecido pelas proposições 26 e 27: “uma coisa que é determinada a qualquer ação foi necessariamente determinada a isso por Deus; e a que não é determinada por Deus não pode determinar-se por si própria à ação” e “uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode tornar-se a si própria indeterminada”. Porquanto, a vontade só poderia ser sustentada como indeterminada, sendo fonte de decisão arbitrária e potência positiva, se somente fosse causa livre. Mas, como exposto pela Primeira Parte da *Ética*, a vontade é sempre determinada por uma outra coisa que é sua causa, portanto, é constitutivamente um efeito, uma causa determinada e não uma causa livre ou auto-suficiente, conforme proposição 32.

Negar a vontade absoluta e o agir indeterminado não é o mesmo que negar a onipotência divina. Para Espinosa a indeterminação não é poder, não é causa, ela não é uma positividade e, por não ser poder nem positividade, ela não produz nada, pois, como afirma o princípio axiomático, utilizado tanto por Espinosa quanto por Descartes, “do nada não pode advir o ser”.³⁰⁶ Sendo assim, ela não institui nem suprime o poder de Deus, por ser ilusão. Liquidando definitivamente esta falsa noção, Espinosa sustenta que a indeterminação, como a vontade, não pertence à natureza íntima (essência) de Deus. Elas são, sim, um certo modo de pensar, a vontade modificação do atributo pensamento ou da cadeia de causas eficientes imanentes, a indeterminação, ilusão da imaginação³⁰⁷. Por conseqüência,

³⁰⁵ DELBOS. *O Espinosismo*. p 115.

³⁰⁶ Cf. FRAGOSO. *A Questão da Liberdade*. p. 274.

³⁰⁷ A imaginação é um conhecimento vago, parcial e mutilado pois confunde a causalidade eficiente corpórea (imagens) com a causalidade eficiente intelectual (idéias). Esta confusão consiste em proceder

a onipotência divina não é negada pela afirmação de que Deus não age de forma indeterminada através de uma vontade absoluta. Resumindo, negar o livre arbítrio a Deus não é negar coisa ou propriedade alguma é, na verdade, eliminar uma perversa ilusão que desorienta o conhecer real e total, o poder de Deus.

Segundo Espinosa, também é uma ilusão, um engano referir o agir finito (humano) à liberdade da vontade. Os homens, enquanto modos finitos determinados, isto é, enquanto um ser limitado em sua natureza por um outro ser finito, credita a liberdade de seu agir nele mesmo, em seu agir livre enquanto processo³⁰⁸. Este equívoco imaginativo ocorre porque, conforme o Apêndice da Primeira Parte da *Ética* explicita, os humanos estão “(...) cômnicos das suas volições e das suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram”³⁰⁹. Segundo Lia Levy, “a crença no livre arbítrio é a descrição de uma opinião que supre nossa ignorância das causas que nos determinam a querer ou a apetecer as coisas”³¹⁰. A crença no livre arbítrio é apenas uma operação, um procedimento abstrativo dado ser exclusivamente o produto da ignorância e da consciência de nossas volições e de nosso apetite. Para Lia Levy a consciência é o elemento positivo e dinâmico que erige constitutivamente esta opinião, pois, através do constante ter o que lhe é útil, ter o que lhe apetece, a consciência adquire força para se reconhecer o único fim e sustentáculo da ação sem considerar a relação com a natureza inteira, as coisas externas. É sutil a constituição e a sustentação da opinião imaginativa que instaura o livre arbítrio. Neste sentido, é prova, segundo Levy, que a expressão “nem por sonhos os homens pensam nas causas que os dispõem a apetecer e a querer”³¹¹ não apenas estabelece “que os homens ignoram as causas que os determinam”, mas estabelece rigorosamente “que eles ignoram que são determinados por causas”. Por isso os homens passam a considerar o querer e o apetecer em si mesmos a causa do querer e do apetecer. Consideram, em outras

débil e abstrato de nossa mente ao operar articulação entre imagens como se estivesse articulando nexos de idéias e a partir da estrita combinação de imagens fornecer explicações totalizantes da realidade. Isto é, ao não fornecer de forma inteligível a ordem e a conexão necessária das essências das coisas, a gênese da essência formal manifestando por si mesma e em si mesma a essência objetiva da coisa.

³⁰⁸ Cf. FRAGOSO. *A Questão da Liberdade*. p. 274.

³⁰⁹ Apêndice da Primeira Parte da *Ética*.

³¹⁰ LEVY. *O autômato espiritual*. p. 108.

³¹¹ ESPINOSA. *Ética*. Primeira Parte. Apêndice.

palavras, a vontade a única causa do querer, por não conhecerem a ordem total da natureza (ignorarem que são determinados por causas) e por terem a estrita consciência do querer e do apetecer, mais nada. Em outras palavras, os homens passam a considerar suas ações serem guiadas por fins, por finalidade e, extrapolando esta ilusão, projetam a mesma forma de agir à toda a natureza, às ações de Deus. Neste sentido, tudo passa a ser considerado meios para alcançar o que lhes é útil, e assim, atribuem a criação das coisas a alguém que possui as mesmas características, vontade livre, e que faz tudo em favor do saciedade humana, em prol da utilidade humana.

A proposição 35 da Segunda Parte da *Ética* corrobora a argumentação posta no Apêndice da Primeira Parte da *Ética*. Ela esclarece o equívoco imaginativo próprio do homem (em creditar a liberdade do seu agir nele mesmo, no agir livre). Note-se, no entanto, que este equívoco ocorre porque, conforme explicita o escólio desta proposição, “os homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados”. Esta liberdade ilusória em que os homens estão submersos tem por fundamento a ignorância das causas e a efetiva relação entre a mente e o corpo. Por isso, pode-se estabelecer que: “o que constitui, portanto, a idéia de sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa das suas ações”³¹².

Capítulo 2 – A Indistinção entre Entendimento e Vontade

Espinosa, nas proposições 48 e 49 da Segunda Parte da *Ética*, expõe sua doutrina da vontade (vontade no sentido de afirmar e negar, e não como desejo ou apetite) a partir da discussão das seguintes teses: 1a) a mente humana não possui nenhuma faculdade absoluta e, por desdobramento, 1b) a mente humana não possui uma vontade absoluta ou livre, 2) as faculdades da mente são apenas seres

³¹² Idem. Segunda Parte. Escólio da Proposição 35.

de razão e 3) as idéias singulares e as volições singulares são uma e a mesma coisa³¹³. Espinosa elege Descartes como interlocutor privilegiado. As teses sobre a vontade, retiradas das Meditações primordialmente, são o contraponto da doutrina espinosana da vontade. Os pontos cruciais de sua oposição giram em torno das seguintes teses de Descartes: a) a vontade é uma faculdade absoluta e livre, b) o entendimento e a vontade são distintos e c) o juízo é um ato de vontade e de liberdade.

As teses citadas acima, as de número 1a e 1b, são apresentadas e demonstradas na proposição 48 da Segunda Parte da *Ética*. Elas exprimem, na verdade, em seu conjunto, uma única tese, dado a 1b ser apenas um caso particular da 1a. Espinosa demonstra passo a passo, a segunda parte da tese (1b), a vontade da mente humana não é absoluta ou livre (o aspecto particular da tese), e deixa a tese sobre a faculdade absoluta (1a) para o escólio. Esta opção pelo caso particular da tese ocorre porque ela explicita uma polêmica direta com a doutrina cartesiana e, com isso, propicia a Espinosa argumentar e refutar Descartes quanto à noção cartesiana de que a mente humana possui uma vontade absoluta e livre (a).

A proposição 48 afirma que:

"Na alma não existe vontade absoluta ou livre; mas a alma é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que também é determinada por outra, e essa outra, por sua vez, por outra, e assim até ao infinito".

Neste enunciado, está circunscrito o campo específico e a forma de operação da alma. Nele, Espinosa afirma taxativamente três coisas: "na alma não existe vontade absoluta ou livre" e a vontade é determinada pelas coisas singulares ("a alma é determinada a querer isto ou aquilo") e, finalmente, a determinação da alma é fruto de uma cadeia infinita de determinações necessárias. O conjunto destas afirmações refuta a noção de vontade como liberdade, elaborada por Descartes.

Para demonstrar o primeiro ponto, Espinosa utiliza a proposição 11 da Primeira Parte da *Ética* e o corolário 2 da proposição 17 da Segunda Parte da *Ética*. Para demonstrar as outras duas afirmações, ele emprega, prioritariamente, a

³¹³ Cf. GLEIZER. *Verdade e Certeza em Espinosa*. p 47.

proposição 28 da Primeira Parte da *Ética*. A proposição 48 enuncia, em sua demonstração, que:

“A alma é um certo e determinado modo de pensar; por conseguinte, não pode ser uma causa livre das suas ações; por outras palavras, não pode ter uma faculdade absoluta de querer ou de não querer; mas deve ser determinada a querer isto ou aquilo por uma causa, a qual é também determinada por outra, e essa outra, por sua vez, por uma outra, etc.”.

Espinosa explicita a primeira afirmação e recorre ao enunciado segundo o qual a essência do homem é constituída por modos de pensar³¹⁴ que resultam dos atributos de Deus, da cadeia de causas eficientes imanentes. Os modos de pensar são, segundo o axioma 3 da Segunda Parte da *Ética*, os sentimentos da alma, mas que só podem existir e se expressar pela idéia da coisa que determinou tal sentimento. A alma exprime a natureza de Deus de maneira certa e determinada³¹⁵. Ela está imersa em uma dinâmica causal, é causada e causa de outras coisas. A sua essência, enquanto modo de pensar, é a “idéia de uma coisa singular existente em ato”³¹⁶. Isto evidencia que para compreender a alma é preciso notar que ela está no plano da existência. A sua inteligibilidade resulta das coisas singulares que tem uma duração³¹⁷ e das idéias dessas coisas que também são existentes e duram.

Após ter estabelecido que a alma é certo e determinado modo de pensar, Espinosa demonstra que ela não pode ser uma causa livre (1b). Ao afirmar que não existe na alma “uma faculdade absoluta de querer ou de não querer”³¹⁸, ele nega o livre arbítrio. O corolário 2 da proposição 17 da Primeira Parte da *Ética* evidencia que a única causa livre existente é Deus, mas não porque age por livre arbítrio (escolhe entre possíveis existentes antes da existência de Deus e do ato de Deus) e sim porque ele age pela necessidade íntima de sua própria natureza. Com isto, Espinosa conduz a noção de liberdade para a natureza de Deus e concebe a liberdade da ação de Deus como livre necessidade. A ação divina é determinada por

³¹⁴ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Demonstração da Proposição 11.

³¹⁵ Idem. Primeira Parte. Proposição 25.

³¹⁶ Idem. Segunda Parte. Demonstração da Proposição 11.

³¹⁷ Cf. Idem. Corolário da Proposição 8.

³¹⁸ Cf. Idem. Demonstração da Proposição 48.

si mesma, por sua natureza íntima. Esta tese dirige-se contra a noção do senso comum, e a de Descartes, de que a vontade é uma faculdade absoluta e livre.

A alma humana não é determinada por sua própria natureza íntima, pois depende de outra coisa que a determina a existir e a agir de certo e determinado modo. Ela não é livre, por não se determinar a si mesma e nem agir de forma incondicionada. A alma depende diretamente de uma causa próxima para ser e agir, é efeito da sua causa e, a sua causa integra a sua essência, a sua constituição, sem a qual ela não existe.

A ação do livre arbítrio é contingente e demanda indeterminação e independência, por isso é recusada por Espinosa dado não haver ação sem causa. A alma, para Espinosa, é um modo de pensar determinado por uma coisa singular existente em ato, determinado por um “isto ou aquilo”. A vontade é um certo e determinado modo de pensar da alma, que não é livre, mas condicionada pela volição particular.(ato espontâneo e imediato da vontade). Para ter uma faculdade absoluta ou livre a alma deveria ser determinada exclusivamente por si mesma, mas a alma é apenas uma modificação certa e determinada.

Espinosa finaliza e deduz que a alma é determinada “por uma causa que também é determinada por outra, e essa outra, por sua vez, por outra, e assim ao infinito”. Ele emprega a proposição 28 do Livro I para especificar o significado desta determinação. A alma, por ser um modo, tem existência determinada e é sempre determinada por um outro modo, pois um modo só pode ser produzido e determinado por um outro modo, por uma coisa de mesma natureza³¹⁹. “Determinar” significa causar e, por isso, todo ato causal determina necessariamente aquilo que produz. O axioma 4 da Primeira Parte da *Ética* especifica que a causa exprime e envolve inteiramente o seu efeito. Por este motivo, a proposição 28 exclui a possibilidade de uma coisa, de outra natureza, infinita e eterna por exemplo (atributos de Deus), produzir diretamente uma coisa finita e durável (a alma por exemplo).

Espinosa estabelece, até à demonstração, não haver na alma vontade absoluta ou livre. Esta tese é expressão particular, pois trata apenas da vontade,

³¹⁹ Cf. Idem. Primeira Parte. Proposições 21 e P2.

um dos modos de pensar da alma. É no escólio³²⁰ que ele explicita a tese mais geral, a qual afirma não existir nenhuma faculdade absoluta na alma (“de entender, de desejar e de amar”). A demonstração desta tese não é desenvolvida. Ele executa, em substituição, uma sobreposição demonstrativa ao instituir que a tese particular (sobre a vontade) e a geral (sobre todas os outros modos de pensar) expressam os modos. Graças a esta identidade, ele estabelece que o mesmo argumento desenvolvido para a tese particular comprova a tese geral.

Os estatutos demonstrativos e constitutivos das teses (1a) e (1b) são, segundo Espinosa, semelhantes, só apresentam diferença de grau e não de essência. Por este motivo, eles são passíveis de reduções quanto ao desdobramento argumentativo e expositivo. Os argumentos que negam a vontade como faculdade absoluta e livre também recusam a noção de que a mente humana possui faculdade absoluta. Isto vai contra o senso comum e Descartes, para quem a vontade é a única faculdade humana capaz de ser ilimitada, absoluta e livre³²¹. Para Descartes, a essência da vontade é a liberdade. Por isso Espinosa sustenta que ao recusar a concepção de vontade livre, nega-se a outra, da alma possuir faculdade absoluta.

Prosseguindo a exposição do escólio, Espinosa comenta o mecanismo de formação da vontade e dos demais modos particulares de pensar. Para ele, todas as faculdades (de entender, querer, desejar e amar) são noções universais, antes de razão, produtos da imaginação formados a partir dos singulares. Ele cita a vontade e o entendimento como universais abstratos formados a partir, respectivamente, da

³²⁰ Cf. Idem. Segunda Parte. Escólio da Proposição 48: “Da mesma maneira se demonstra que não existe na alma nenhuma faculdade absoluta de entender, de desejar, de amar, etc. De onde se segue que essas faculdades e outras semelhantes ou são puras ficções ou, então, não são senão entes metafísicos, isto é, universais, que costumamos formar a partir dos singulares, de tal maneira que a inteligência e a vontade estão para esta ou aquela idéia, ou para esta ou aquela volição, na mesma relação que a *pedreidade* está para esta ou aquela pedra, ou como homem está para Pedro e para Paulo. Expliquei, por outro lado, no *Apêndice* da Primeira Parte, a causa por que os homens julgam que são livres. Mas, antes de prosseguir, convém notar aqui que por vontade entendo a faculdade de afirmar e de negar, e não o desejo; entendo, repito, a faculdade pela qual a alma afirma, ou nega, o que é verdadeiro e o que é falso, e não o desejo pelo qual a alma apetece as coisas ou as tem em aversão. Ora, depois de ter já demonstrado que essas faculdades são noções universais, que se não distinguem das coisas singulares das quais as formamos, é necessário investigar agora se as próprias volições são algo mais que as idéias que temos das próprias coisas. É necessário investigar, repito, se existe, na alma, outra afirmação ou outra negação além daquela que envolve a idéia, enquanto ela é uma idéia. Sobre este assunto, veja-se a *proposição seguinte*, assim como a definição 3 desta parte, para que o pensamento não degenerem em pinturas. Com efeito, por idéias não entendo imagens, como as que se produzem no fundo dos olhos ou, se se quiser, no meio do cérebro, mas concepções do pensamento.”

³²¹ DESCARTES. *Meditações à Primeira Filosofia*. Quarta Meditação, §9 e 10.

volição e da idéia. Não existe vontade sem volição, ato singular, e nem o entendimento sem a idéia, ato singular. A idéia, por ser um ato espontâneo, imediato e positivo que afirma autonomamente o seu conteúdo, envolve sua afirmação (a sua natureza envolve a sua determinação), é o que fornece um dado conteúdo pelo qual a vontade ou o entendimento se determinam. Espinosa define a vontade exclusivamente como uma faculdade de afirmar ou negar o verdadeiro e o falso e recomenda atenção para não confundi-la com o desejo, a faculdade de apetecer as coisas ou as ter em aversão³²². Surgem então, importantes princípios para o estabelecimento da identidade entre os modos de pensar próprio ao querer e ao entender (a ser plenamente desenvolvido na proposição 49). Estes princípios encontram-se na relação entre idéia (ato singular do entendimento) e volição (ato singular da vontade). Os dois atos singulares possuem características assertivas, fato que os aproximam intimamente. Apesar desta indicação, Espinosa não especifica os detalhes que os identificam ou os diferenciam. Ele deixa esta tarefa, como a determinação das faculdades como entes de razão, para ser desenvolvida na proposição 49. A proposição 48, explicita tão-somente que a vontade ou qualquer outro modo de pensar não é uma faculdade absoluta ou livre e adianta que a identidade e relação entre volição e idéia deve ser pesquisada, e esta pesquisa deve determinar se as volições se restringem ao conteúdo e às funções desempenhadas pelas idéias ou se o conteúdo e as funções das volições extrapolam ou não às das idéias.

A proposição 49 da Segunda Parte da *Ética* expõe as teses 2 e 3. A 2, afirma que as faculdades da mente são apenas seres de razão e a 3, que as idéias singulares e as volições singulares são uma e a mesma coisa. As duas teses refutam diretamente as concepções de Descartes de que o entendimento e a vontade são distintos (b) e de que o juízo é um ato de vontade e de liberdade (c).

Esta proposição deduz que:

*"Na alma não existe nenhuma volição, isto é, nenhuma afirmação e nenhuma negação, além da que envolve a idéia, enquanto é uma idéia"*³²³.

³²² Cf. GUEROULT. *Spinoza: L'Âme (Ethique II)*. Cap. XVIII, §6, p 492. Esta distinção corrobora na exclusão da concepção de que a vontade tem precedência sobre o desejo, de que há uma dependência causal entre estas faculdades.

³²³ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Proposição 49.

Espinosa retoma o que foi estabelecido na proposição 48. Ela recusou a noção de que a vontade é uma faculdade absoluta e livre que existe na alma verdadeiramente, e estabeleceu que a vontade nada mais é que ato de afirmar ou negar, volição singular. O que existe na alma são, portanto, somente as volições singulares, a afirmação ou a negação.

Esta proposição requer a evidencia de que se relaciona à natureza da idéia. Por conseguinte, a definição 3 do Livro II deve ser explicitada:

“Por idéia entendo um conceito da alma, que a alma forma pelo fato de ser uma coisa pensante”.

Explicação:

“Digo conceito de preferência a percepção porque a palavra percepção parece indicar que a alma é passiva relativamente a um objeto, enquanto que conceito parece exprimir uma ação da alma.”³²⁴

Deve ser recordada também a definição 2, na qual Espinosa estabelece a identidade entre o ser de uma coisa com a idéia (concepção) desta coisa:

“Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido.”³²⁵

As condições estabelecidas por estas duas definições determinam o envolvimento da idéia com a volição (afirmação ou negação). Este envolvimento ocorre porque a idéia é concebida enquanto poder veritativo espontâneo e imediato e porque o conteúdo essencial da idéia encerra em si mesmo o ato volitivo.

Espinosa aplica estas condições à noção de triângulo para explicar, ilustrar e provar como a volição singular (qualquer uma) pertence à essência da idéia. A definição 2 é o operador necessário e imediato dessa afirmação de identidade, possuída pelo triângulo em seu interior. A afirmação do triângulo envolve o conceito ou idéia de triângulo e, reciprocamente, o conceito ou idéia de triângulo envolve a afirmação do triângulo. Para se afirmar o triângulo é preciso a idéia do triângulo. Sem esta última não é possível efetuar afirmação alguma. A idéia de

³²⁴ Idem. Definição 3.

³²⁵ Idem. Definição 2.

triângulo depende da sua afirmação e, sem isto, não é possível a idéia se efetuar. Espinosa identifica a idéia e a volição: a afirmação de uma coisa, para se efetivar, necessita da idéia desta coisa. Este exemplo é considerado válido, por Espinosa, para toda e qualquer volição. Segundo Gueroult, “nesta proposição, o ato de afirmar uma propriedade da coisa é absorvido na necessidade desta afirmação, e a necessidade desta afirmação é absorvida na idéia da necessidade desta propriedade enquanto que a idéia percebe esta propriedade como decorrendo necessariamente da natureza da coisa”³²⁶.

Estabelecida a imbricação da idéia com a volição, Espinosa explicita, no corolário, a identidade entre vontade e entendimento: “A vontade e o entendimento são uma só e mesma coisa”. Esta identidade fundamenta-se no vínculo entre as volições e as idéias singulares. Este corolário expressa a identidade das volições e das idéias. Primeiro, porque a vontade e o entendimento são modos de pensar da alma, são noções universais, entes de razão. Em segundo, porque as volições e idéias são coisas reais pelas quais a alma age, se determina.

Na proposição 49 (em sua demonstração), ao utilizar como exemplo o triângulo (é idéia do entendimento), Espinosa aplica uma idéia verdadeira e adequada para evidenciar a essência afirmativa que é a idéia. Isto se transforma em um problema, pois se esta proposição é universal, aplica-se a todas as idéias, adequadas e inadequadas. As conclusões seriam válidas para as volições provenientes das idéias imaginativas? Elas seriam válidas para as volições inadequadas? No escólio, para resolver este problema, surge o exemplo do “cavalo alado”, uma idéia imaginativa. O exemplo serve para refutar Descartes, para quem a faculdade de querer é distinta da faculdade de conhecer e de que a afirmação não pertence à essência da idéia.

A idéia imaginativa tem o mesmo procedimento da idéia intelectual. Ela produz, porém, resultados diferentes devido à natureza inadequada ou adequada de cada uma. No triângulo, a idéia adequada cumpre plenamente o caráter afirmativo (veritativo) da idéia e da volição singular. As idéias imaginativas não envolvem e nem expressam a afirmação plena (a sua gênese), mas o fazem apenas parcialmente. Uma dada idéia imaginativa (sensível), envolve a afirmação da

³²⁶ GUEROULT. *Spinoza: L'Âme (Ethique II)*. Cap. XVIII, §10, p 498.

propriedade desta idéia (volição singular), como na idéia do “cavalo alado”. Esta idéia afirma o “cavalo alado” e a idéia adequada desta mesma coisa, “cavalo”. A idéia adequada ao interagir com a idéia inadequada, tem apenas o poder de excluir a afirmação produzida pela idéia imaginativa (cavalo ter asas), mas não exclui a idéia sensível (imaginativa). Esta última impõe necessariamente a coisa sensível à alma. Isto ocorre porque a idéia imaginativa não pode ser nem ser concebida sem a afirmação de sua propriedade, uma dada afirmação sensível, “cavalo alado”. A idéia imaginativa é positividade, a afirmação pertence também à natureza da idéia imaginativa. O caráter positivo e intrínseco de toda idéia, independente de ser inadequada ou adequada, é explicitado na demonstração do corolário da proposição 49.

Espinosa conclui, ali, que “A vontade e o entendimento são uma só e mesma coisa”. Esta dedução aliada à de que a alma é necessariamente determinada por uma cadeia de causas (da proposição 48) excluem: a oposição, funcional e operacional, entre a vontade e o entendimento e a diferença de poder entre eles, isto é, de que a vontade não se estende para além do entendimento.

O escólio retoma deduções efetuadas ao longo das duas partes da *Ética* para afirmar a sua teoria. Nele, Espinosa refuta as possíveis objeções à sua teoria e apresenta as suas vantagens práticas. A primeira tarefa deste escólio é explicitar, contudo, que a idéia falsa não envolve a certeza. Isto é discutido com o intuito de eliminar a ilusão de que a idéia falsa é essencialmente afirmativa, de que a falsidade deve envolver a afirmação. A falsidade é, para Espinosa, uma privação³²⁷, um nada que não afirma coisa alguma: “*nam ex nihilo nihil fit*”³²⁸.

Isso vai contra Descartes e à concepção da dúvida como índice de certeza. Para Espinosa, a presença ou ausência da dúvida revela exclusivamente a forma como a imaginação se manifesta frente à presença ou ausência dela, se é hesitante ou não. A certeza, para ele, não é privação da dúvida³²⁹, mas ato positivo do entendimento pelo qual a idéia verdadeira, por sua própria ação, se reconhece como verdadeira. A privação da certeza é a falsidade, pois “a idéia falsa, enquanto é

³²⁷ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Proposição 35.

³²⁸ ESPINOSA. *Breve Tratado*. Cap. XVI, §4.

³²⁹ Cf. Idem. *Ética*. Segunda Parte. Escólio da Proposição 43.

falsa, não envolve a certeza”³³⁰. A certeza é fundada na reflexividade da idéia verdadeira³³¹ e no poder afirmativo absoluto e necessário da idéia³³².

A certeza, assim como a idéia, enquanto conceito, se define pelo poder da auto-affirmação por si mesma. Por que a certeza não se aplica às idéias imaginativas, por que “a idéia falsa, enquanto é falsa, não envolve a certeza”³³³? O poder próprio à idéia (ser afirmativa) aplica-se tanto às adequadas quanto às inadequadas. A certeza não constitui a idéia falsa (idéia inadequada) porque esta não é apenas um ato positivo, é também um ato privativo. Esta dupla determinação da idéia falsa aniquila o poder positivo da idéia e dá vigor e prevalência à privação. A idéia falsa, por conseguinte, é concebida como uma privação e enquanto tal a sua falsidade não se afirma, o falso não é certeza, não é afirmação de si por si mesma. O exemplo do “cavalo alado” ilustra tanto o caráter positivo da idéia como o caráter privativo, a falsidade. Ele evidencia, por um lado, que ao ter tal idéia imaginativa se explicita a percepção de uma afecção do corpo. Mas também se explicita que o conhecimento adequado, tanto do cavalo quanto das asas, não estão envolvidos nesta idéia “cavalo alado”. A privação exclui a afirmação daquela idéia. A falsidade da idéia “cavalo alado” está, portanto, privada do conhecimento adequado. Espinosa explicita que não ter dúvida não é ter certeza, pois não duvidar da existência de uma idéia, “cavalo alado”, é legítimo quando não se têm outras idéias (adequadas ou outras contrárias (inadequadas) que faça a alma flutuar), mas apenas aquela que se produziu pela imaginação (a imagem afirma-se enquanto imagem, é positiva, a positividade das “idéias imaginativas” se resume a isso). Ter certeza é, para Espinosa, muito mais que não ter dúvida, pois exige a explicitação da gênese da coisa certa por si mesma.

Na seqüência, Espinosa aponta a necessidade de distinguir as idéias das imagens e das palavras em tom de advertência, pois uma confusão semelhante redundaria na ininteligibilidade e na inexecutabilidade da sua doutrina da vontade. A identidade da idéia com as palavras ou imagens a coloca como modo da extensão e não do pensamento. Isto lhe retira o seu poder intrínseco, de envolver por si

³³⁰ Cf. Idem. Segunda Parte. Escólio da Proposição 49.

³³¹ Cf. Idem. Proposição 43.

³³² Cf. Idem. Proposição 49.

³³³ Cf. Idem. Escólio da Proposição 49.

mesma a sua própria afirmação, e o transfere para o exterior. O poder de afirmar passa então a estar nas coisas fora do pensamento e este, determinado do exterior, recebe passivamente a idéia das coisas externas³³⁴. A solução deste desvio encontra-se no conhecimento distinto e claro da “natureza do pensamento”³³⁵, o qual não tem nada de extensão.

No Escólio ainda, Espinosa comenta quatro possíveis objeções à sua teoria e antecipa a seus críticos, principalmente os cartesianos. A primeira objeção diz respeito à afirmação, de Descartes³³⁶, de que a vontade se estende mais longe que o entendimento³³⁷ e por isso trata-se de faculdades diferentes. Na resposta, Espinosa diz que a vontade seria maior que o entendimento somente se este último fosse concebido exclusivamente pelas idéias claras e distintas. O entendimento, no entanto, não se restringe apenas a essas idéias, pois tem idéias mutiladas e confusas. Ele é uma força perceptiva, por isso não há fundamento para tal afirmação. O poder de cada uma dessas “faculdades” é imenso, pois pela vontade, pode-se querer uma infinidade de coisas, uma após a outra, como pelo entendimento, pode-se perceber uma infinidade de corpos também, um após o outro. O poder (afirmar ou negar) entre eles é, portanto, idêntico. Não perceber coisas redundante em não querer esta ou aquela coisa, pois além do poder ser idêntico, o ato singular da vontade e o ato singular do entendimento são mutuamente constitutivos. Não há como querer uma coisa desconhecida, ter volição sem uma idéia.³³⁸ Este raciocínio é empreendido para afirmar que Deus não precisa fazer nada para sanar tal diferença, que na verdade é uma ilusão. Ele não precisa aumentar o poder do entendimento para que este perceba todas as coisas,

³³⁴ Cf. GLEIZER. *Verdade e Certeza em Espinosa*. p. 35 e ss: examina a questão da passividade da mente e da idéia com muita propriedade.

³³⁵ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio da Proposição 49: “natureza do pensamento, o qual de modo algum envolve o conceito de extensão, e que, por conseguinte, entende claramente que a idéia (uma vez que ela é um modo de pensar) não consiste nem na imagem de qualquer coisa nem em palavras”.

³³⁶ Cf. DESCARTES. *Meditações à Primeira Filosofia*. Quarta Meditação, §19 e 10 e *Princípios da Filosofia I*, art. 35.

³³⁷ ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio da Proposição 49: “A primeira é que se crê como certo que a vontade se estende mais longe que a inteligência, sendo, assim, diferente desta. Mas a razão pela qual se crê que a vontade se estende mais longe que a inteligência é que, diz-se, sabe-se por experiência que, para nos pronunciarmos sobre uma infinidade de coisas que não percebemos, não temos necessidade de uma faculdade de assentimento, isto é, de afirmar ou de negar, maior que aquela que já temos mas, antes, de uma maior faculdade de compreender. A vontade distingue-se, portanto, da inteligência pelo fato de que esta é finita e aquela é infinita.”

³³⁸ Idem. Escólio da Proposição 49: “há uma infinidade de coisas que não podemos perceber, replicarei que não podemos fazer idéia alguma dessas coisas e, por conseguinte, ter, a seu respeito, qualquer vontade”.

sendo infinito como a vontade. A vontade é um ente de razão, uma forma de pensar pela qual se explica o que é comum a todas as volições singulares (afirmar ou negar). Por isto, se afirma que a vontade é infinita: a característica abstrata de universalização e de tudo explicar por ela.

A segunda objeção³³⁹ diz respeito à afirmação, também de Descartes, de que a vontade é livre e distinta do entendimento e que o juízo é o ato dessa liberdade³⁴⁰. Na resposta, Espinosa recusa taxativamente a existência de um livre poder de suspender a afirmação, o juízo. Para ele, “suspensão do juízo” é tão-somente uma percepção e não um ato da vontade livre. A “suspensão do juízo”, enquanto ato de percepção, está vinculado à inadequação do percebido, é um produto da imaginação. Ele utiliza o exemplo do “cavalo alado” para ilustrar a vinculação desta forma de operar com a inadequação. A “suspensão do juízo”, neste sentido, é uma operação proveniente da confusão e da privação das idéias inadequadas. Elas, por não envolver e exprimir a certeza, flutuam de afirmação em afirmação, de idéia em idéia, sem se determinar, pois o entendimento não percebe devidamente a essência da idéia, mas a percebe apenas de forma parcial, mutilada e confusa.

A terceira objeção³⁴¹ diz respeito à afirmação, ainda de Descartes, de que a vontade difere do entendimento. Ele fundamenta essa assertiva no argumento de que as idéias se distinguem: uma dada idéia, segundo o seu objeto, pode ser mais perfeita que outra. As afirmações da vontade não se distinguem, pois uma dada afirmação não tem grau de perfeição e, por conseguinte, não é mais perfeita que

³³⁹ Idem. Escólio da Proposição 49: “Em segundo lugar, pode objetar-se-nos que, se há uma coisa que parece claramente ensinada pela experiência, é que podemos suspender o nosso juízo, de maneira a não nos pronunciarmos sobre as coisas que percebemos; o que é confirmado pelo fato de que se não diz que alguém se engana enquanto percebe uma coisa, mas apenas enquanto dá ou recusa o seu assentimento. Aquele que, por exemplo, imagina um cavalo alado nem por isso admite que existe um cavalo alado; isto é, não se engana por isso, a não ser que, ao mesmo tempo, admita que existe um cavalo alado. Portanto, o que a experiência parece ensinar-nos de mais claro é que a vontade, isto é, a faculdade de assentir, é livre e distinta da faculdade de conhecer.”

³⁴⁰ DESCARTES. *Meditações à Primeira Filosofia*. Quarta Meditação, §§13, 14 e 15 e *Princípios da Filosofia* do art. 32 ao art. 39.

³⁴¹ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio da Proposição 49: “Em terceiro lugar, pode objetar-se que uma afirmação não parece mais verdade que outra; isto é, não parecemos ter necessidade de uma potência maior para afirmar que o que é verdadeiro é verdadeiro, que para afirmar que o que é falso é verdadeiro; enquanto que, ao contrário, percebemos que uma idéia tem mais realidade ou perfeição que outra; com efeito, quanto mais os objetos sobrepujam em excelência uns aos outros, tanto mais também as suas idéias são mais perfeitas umas que as outras; por aqui, ainda, uma diferença parece ficar estabelecida entre a vontade e a inteligência.”

qualquer outra. Não há necessidade de poder diferente para afirmar a verdade do verdadeiro, ou para afirmar a verdade do falso³⁴². Espinosa estabelece que essa assertiva provém da confusão abstrativa, a qual toma a vontade como uma noção universal de afirmar, pela qual o que é comum a todas as afirmações se expressam. As afirmações, segundo Espinosa, enquanto essências das idéias, se distinguem uma da outra, da mesma forma que uma idéia se distingue de outra idéia. Ele ilustra o argumento dizendo que, “a afirmação que envolve a idéia de círculo difere da que envolve a idéia de triângulo, tanto como a idéia de círculo difere da de triângulo”. Ele retoma a dedução sobre a falsidade e a idéia para evidenciar que nas idéias não há nada de positivo que permita a falsidade. O poder de pensar que afirma a verdade do verdadeiro e a verdade do falso é completamente diferente devido à falta de positividade no falso.

A quarta objeção³⁴³ diz respeito à afirmação de que, “se o homem não age em virtude da liberdade da sua vontade, que acontecerá no caso de ele se encontrar em equilíbrio, como o asno de Buridan?”. Esta é uma tentativa de se defender a liberdade da vontade como fonte capaz de determinar o homem à ação. Espinosa responde que ela é infundada porque compara coisas singulares que nada têm em comum. O homem não se determina pelo livre arbítrio, mas por sua natureza íntima, por isso não há como tecer comentários sobre um tal homem ser “homem” ou “asno” e nem sobre os que se enforcam, as crianças, os idiotas, os loucos, etc.

No escólio Espinosa afirma que o conhecimento da sua doutrina da vontade é útil na condução da vida. Ele enumera quatro vantagens: 1) “nos ensina em que consiste a nossa suprema felicidade ou beatitude”, ensina que “agimos apenas pela decisão de Deus e que participamos da natureza divina”; 2) ensina como devemos proceder quanto às coisas da fortuna; 3) ensina que, na vida social, devemos utilizar a razão sempre e 4) ensina como conduzir a política em prol de todos e de cada um, em realizar a constituição do Estado.

³⁴² DESCARTES. *Meditações à Primeira Filosofia*. Quarta Meditação, §§10, 11 e 12.

³⁴³ Cf. ESPINOSA. *Ética*. Segunda Parte. Escólio da Proposição 49: “Em quarto lugar, pode objetar-se, se o homem não age em virtude da liberdade da sua vontade, que acontecerá no caso de ele se encontrar em equilíbrio, como a burra de Buridan? Morrerá de fome e de sede? Se digo que sim, terei o ar de conceber uma burra ou a estátua de um homem, e não um homem; se, ao contrário, digo que não, ele determinar-se-á, portanto, por si mesmo e, por conseqüência, tem a faculdade de ir e de fazer tudo o que quer.”

Conclusão

Estudar a *Ética* é tarefa difícil e imprevisível. Na sua dinâmica conceitual ocorrem entrecruzamentos demonstrativos que instituem, a todo o momento, concepções que conduzem à inteligibilidade do que se procura. Ao mesmo tempo surgem caminhos que devem ser evitados, pois podem levar a pontos distantes do objeto imediato projetado. A *Ética* é fluida e rica, fornece uma gama enorme de possibilidades para inteligir os diversos conceitos que expressam o nexo constitutivo da totalidade do real.

O exame do tema definido para esta dissertação determinou o aprofundamento de algumas passagens da *Ética*, pela sua importância para este estudo e para a compreensão do sistema espinosista como um todo. O trabalho, por conseguinte, não se circunscreveu, estritamente, pelos comentários já escritos sobre as passagens indicadas, no sentido de intensificar a polêmica por eles suscitadas. Ao contrário, evitei controvérsias, o que me afastaria do meu norte (entender e explicitar a relação entre entendimento e vontade na *Ética*).

A primeira parte desta dissertação estudou parte da fundação ontológica da *Ética*. Nela, as definições da Primeira Parte daquela obra expõem-se uma a uma, buscando esclarecer, de imediato, a engrenagem interna e a gênese de cada uma e também a constituição concreta que forma a realidade, as coisas. Este exercício compõe o primeiro capítulo, “As definições da Primeira Parte da *Ética*”, em cujo desenvolvimento analisei consecutivamente a definição de causa de si, de finito, de substância, de atributo, de modo, de Deus, de livre e coagido, de eternidade. Neste capítulo, apresentam-se os alicerces para a compreensão das coisas que compõem a realidade e nele se inicia a explicitação de suas mútuas vinculações, dado terem a gênese comum, a causalidade imanente.

O exame da primeira definição sobre a “causa de si” concerne estritamente a algo produtor, que inicia uma série causal, pois implica o envolvimento completo e imediato de sua essência e existência, constituindo a identidade entre o que é e o que é concebido. Trata-se de uma ação positiva e intrínseca que efetua e expressa a sua autocausação e autogeração, sendo causa eficiente imanente. Esta definição é o fundamento de toda a ontologia espinosana.

A análise da segunda definição forneceu a determinação da finitude: a atribuição de limites constituídos pela comensurabilidade das coisas. A coisa finita não é concebível por si, mas por outra de mesma natureza, sendo necessariamente determinada por uma série indefinida de coisas finitas. Simultaneamente, a definição 2 excluiu a concepção de que infinito, para ser inteligido, exige o nexos comparativo do par infinito-finito. Tal concepção envolve ou equivale à negação simples do finito, e excluiu também a possibilidade de que a divisão infinito-finito não coincide estruturalmente com a divisão substância-modo.

O estudo da terceira definição indica que “substância” é afirmação absoluta, pois não carece de outras coisas para ser e para ser concebida: ela é a condição autônoma originária, dado ser auto-suficiente, positiva e atividade produtora imanente de si e de todas as variações posteriores advindas do ato de constituição de si própria. Há um nexos direto entre ela e a causa de si devido a comunicação entre causa e efeito.

O exame da quarta definição mostra que “atributo” é o que se percebe da substância e conserva em si o caráter auto-suficiente da mesma, sendo essencialmente concebido como algo que é em si e por si é concebido. Isto conduz à constatação de que substância e atributo expressam a mesma causalidade produtora da série infinita de modos determinados do mesmo encadeamento. Tal exame mostra ainda que, entre os atributos conhecidos (pensamento e extensão), cada um expressa a substância sob um aspecto, sendo fonte produtora de todas as diferenças decorrentes da substância e das afecções da mesma.

O exame da quinta definição estabelece que “modo” é o efeito do que o produziu essencial e existencialmente, podendo ser produzido, ou imediatamente, pela substância, causa eficiente imediata e adequada, ou, mediamente, pela cadeia de causas eficientes iniciadas pela substância que é, também adequada. Este exercício demonstra ainda que os modos interagem não só com a sua causa constituinte adequada, mas também com outros modos finitos que compõem seqüências causais distintas e concorrentes, o que conduziu, apesar desse duplo condicionamento, à confirmação de que o modo é efeito da causalidade imanente, e de outra coisa: a substância, um atributo, ou outros modos.

O exame da sexta definição – sobre Deus – revelou o seu vínculo em essência à causa de si e à substância. Tal nexos decorre do fato de que Deus é o ente que vinha sendo construído conceitualmente desde o início da exposição das definições. Ele é a essência que envolve a sua existência, sendo identificado pelo qualificativo de absolutamente infinito. Isto conduz a pensá-Lo como o primeiro ente, causa de todos os outros e cujo poder exprime uma dinâmica positiva infinita pela causalidade imanente.

A análise da sétima definição, “livre e coagido”, deduz o seguinte: livre é o que existe pela necessidade de sua natureza, aplicando-se a característica livre ao que é causa de si, substância e Deus, porque estas coisas agem a partir exclusivamente de si, independentemente de toda e qualquer causalidade externa. Também é coisa livre aquilo cuja existência é determinada por outra coisa, desde que não exista nada internamente que o coíba ou suprima sua existência. A coação é própria apenas às coisas produzidas (às coisas que são em outro e por outro são concebidas). Note-se, no entanto, que a coação se aplica ao modo somente se ele estiver submetido à ação de causas externas, se for produto por algo que não seja parte inexorável de sua cadeia de causas adequadas e imanentes.

A análise da oitava definição, “eternidade”, demonstra o seu vínculo com a causa de si e com a substância, a qual se explicita pelo princípio de que é eterna a coisa cuja existência está envolvida em sua essência, mesmo princípio que definiu a causa de si e parte do que é a substância. A argumentação de que a eternidade se refere, direta e eminentemente, à substância (e a Deus) fundamenta-se no princípio enunciado acima e no de que ela é em si e por si é concebida. Este exercício demonstrou que a eternidade se manifesta no necessário pela essência e reside também no necessário pela causa (expresso por uma dada cadeia causal), naquilo que é determinado causa próxima (no que é em outro e por outro é concebido). Por fim, demonstra-se que o eterno está na força positiva que as coisas têm de pôr a si mesmas na existência ou na de perseverar em seu existir, pois não há força na sua constituição íntima que as destrua.

O segundo capítulo desta primeira parte, “Os axiomas da Primeira Parte da *Ética*”, explicita a organização dos comportamentos e das operações necessárias

efetuadas pelas coisas reais de forma a abranger a natureza inteira. Ele expõe o comportamento necessário e real das coisas, o que é realmente comum a todas elas. E neles são indicadas as exigências gerais que devem ser obedecidas para pensar a definição, a relação da idéia expressa por uma definição com outras idéias de outras definições. Nele, examinaram-se os 7 axiomas, determinados e subordinados às definições, às quais cabe explicitar o que é e como é concebida a coisa singularmente, e a eles exprimir como deve ser concebida a coisa, imersa na natureza inteira. Este momento do estudo aponta os vínculos entre o todo e as partes, os princípios constituintes da ordem das coisas e das idéias, a relação entre a ordem da existência e da essência, e o sentido pelo qual a causalidade deve ser entendida em cada uma de suas manifestações.

Os axiomas, enquanto operadores intelectuais, permitem captar as passagens demonstrativas instituintes da autocausalidade, da unicidade da substância absoluta e de sua causalidade eficiente imanente. Isto conduz à idéia da causa em detrimento da de predicados, à instituição da idéia de causa como o fundamento pelo qual tudo se organiza, ao fato de a idéia ser o condicionante do saber sobre a realidade e a sua inteligibilidade. Por fim, este capítulo tenta compreender as relações que organizam as coisas apresentadas nas definições e a operação de certas passagens pela aplicação da causalidade ou pela mudança do ponto de vista formal para o objetivo, e vice-versa. Neste capítulo ainda, o princípio de causalidade mostra-se como condição do conhecimento verdadeiro, por ser esta noção o único e efetivo vínculo real entre as coisas. A causalidade se caracteriza pela produção de uma cadeia eficiente de causas internas que têm origem na substância absoluta, condição autônoma e originária do nexos com as suas afecções e com todas as outras coisas das quais é a origem. O resultado do primeiro e deste segundo capítulo conduz à gênese da causa imanente, assunto do terceiro capítulo.

O terceiro e último capítulo desta parte, “A gênese da causa imanente”, oferece a prova de que a primeira definição, entre todas, é o princípio pelo qual todas as proposições efetuam a sua função. Este capítulo demonstrou a gênese da causa imanente: a identidade entre a substância e Deus; anterioridade genética da substância às suas afecções na relação coisa produtora e coisa produzida; a

univocidade da substância que é causa de si, infinita, eterna, indivisível, livre e causa absoluta de tudo.

Este capítulo procura indicar, ainda, que as relações efetuadas ou possíveis de o ser encontram-se no interior de um único princípio gerador, a causa imanente. Tal ação causal se efetiva na própria interioridade da coisa que é causa, pois esta é determinação universal e necessária de si mesma e de todas as coisas que dela se seguem. A única ação causal real é a imanente por compreender a noção de causa de si própria à unidade substancial e por engendrar, a partir de si, todas as suas afecções e operar no interior do seu efeito. Ele evidenciou que tanto a causalidade divina quanto a dos modos finitos são fundadas na imanência, existindo apenas um tipo de causalidade. Portanto a causalidade divina e a humana não são separadas, nem concorrentes uma da outra. A substância absolutamente infinita, indivisível e única existe pela necessidade de sua natureza, assim como os seus modos existem pelo encadeamento interno de suas causas, cuja causa origem é Deus.

A segunda parte desta dissertação tratou da distinção entre imaginação e entendimento. Em “A imaginação” – título de seu primeiro capítulo – aponta para o fato de que, em Espinosa, a imaginação é um processo mental cognitivo complexo, o qual opera por meio de imagens produzidas pelo contato entre os corpos e as idéias a elas correspondentes. A imaginação é causa e a fonte de erros e equívocos na vida ordinária, por ser um processo mental que opera impelido pela extrapolação da constituição e da função das imagens. O capítulo concluiu que a imaginação é conhecimento inadequado, e que o erro tem como fonte a sua operação, pois ele se encontra no movimento de transformação da imagem em idéia imaginativa (inadequada), na tentativa de explicitar e explicar a realidade toda e não na ação da vontade (no juízo). E, por fim, que o erro se efetiva expressamente pela abstração, pela contingência e pela teleologia, cindida esta em entes de razão e em transcendentais, formas que são resultados do conhecimento imaginativo.

O segundo capítulo da segunda parte, “O entendimento”, analisa o entendimento, seja divino ou humano, que não integra a Natureza Naturante, ele “não existe em si e por si é concebido” (não é substância nem atributo). Ao contrário, ele integra a Natureza Naturada, é o que “existe em outro e por outro é

concebido” (é modo da substância). Isto conduziu à afirmação de que o entendimento infinito é resultado do atributo pensamento e o finito, resultado do entendimento finito. Foi demonstrado, também, que a natureza do entendimento é que estabelece as condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro: não existe nada mais intrínseco à sua natureza do que perceber que é próprio desta natureza formar idéias verdadeiras a partir de si mesma. Isto deixou explícito que a força inata do entendimento é pensar, isto é, produzir idéias verdadeiras e adequadas pela dinâmica eficiente imanente. Este capítulo estabeleceu, ainda, ser o entendimento a potência causal do atributo pensamento que, em Deus, é o poder em ato expresso pela causa de si, pela absoluta identidade da sua essência com a sua existência e, no homem, é a força inata para produzir idéias verdadeiras.

O capítulo trata especificamente do entendimento finito como autômato espiritual, força regida exclusivamente pela causalidade eficiente imanente e afirma que ele tem fundamento operacional próprio inscrito em sua própria natureza, o que é o seu poder. A consequência direta disso é a tese de que inata é a força, a atividade do entendimento e não a idéia. Isto conduz à afirmação de que a norma da idéia verdadeira está na ação do entendimento (força inata), e a verdade e a certeza da idéia encontram-se na espontaneidade do entendimento, enquanto poder inato responsável pelo seu engendramento. Esta demonstração resultou, na explicitação de que conhecer é uma ação imediata da afirmação da idéia. Este caráter veritativo da idéia, por sua vez, conduz ao vínculo e à diferenciação da condição verdadeira e adequada da idéia e à associação deste caráter à idéia adequada, a qual se refere ao domínio do entendimento, pois são geradas por sua atividade, pela ordem interna de sua produção. A idéia é um ato veritativo porque o entendimento concebe instantaneamente a idéia e a concatenação necessária desta com todas as outras. Esta atividade veritativa é a justificativa de ser a idéia imediatamente conceito verdadeiro. Demonstrou-se que o entendimento, enquanto força inata, é ação imediata de perceber, afirmar e negar, por isso não é necessário nada além da sua própria ação, da idéia para afirmar ou negar. Finalizando, este capítulo demonstrou também que as noções comuns são instrumentos fundamentais à produção e apreensão do conhecimento racional, por terem o

estatuto de reger o movimento de passagem das idéias inadequadas para as adequadas.

A terceira e última parte desta dissertação trata a relação entre entendimento e vontade. Nela, indica-se, no primeiro capítulo (“Entendimento e vontade na perspectiva da Primeira Parte da *Ética*”), que a noção de liberdade aplica-se ao que “existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza”. Não existe vontade livre e nem entendimento criador. A liberdade é relação causal intrínseca de determinação e uma ação independente diante de toda e qualquer causalidade externa. Ela é propriedade tanto de Deus quanto dos modos finitos. De Deus, porque Ele é a coisa que tem a sua essência idêntica à sua potência e isso condiciona a sua essência a envolver necessariamente a sua existência, pois Ele é causa de si, determinado pela força íntima de sua própria essência. Dos modos, porque eles existem também pela necessidade de sua natureza, sendo esta a ordem e conexão das causas internas que os engendram. Neles, a liberdade se efetiva e se exprime pela causa. Os modos são, portanto, determinados pela causalidade absolutamente infinita imanente, pois a causa exprime constitutivamente o efeito. Nesta dinâmica, modos antecedentes determinam modos conseqüentes de uma mesma cadeia causal.

Neste capítulo, o necessário é demonstrado como fundamento, como a única modalidade do que existe, dado ser tudo o que existe necessário ou por si mesmo como causa, ou por outra coisa como sua causa eficiente. A liberdade passa, então, a ser concebida em função do necessário, pois ela não foge à determinação dele. Ela é definida como livre necessidade, como a ação da natureza íntima da coisa. A conseqüência desta demonstração instituiu que a liberdade de Deus não é a vontade absoluta, que a liberdade não se efetiva devido à sua relação com a vontade. Este exercício conduziu à recusa da liberdade como liberdade indiferente (livre arbítrio) e como liberdade esclarecida (entendimento criador). Tais recusas foram demonstradas pela identificação da vontade e do entendimento, finitos e infinitos, como sendo “certo modo de pensar”. A vontade e o entendimento infinitos são uma modificação do atributo pensamento; e a vontade e o entendimento finitos, uma modificação do entendimento infinito. Ambos, efeitos

produzidos pela causalidade eficiente imanente, pois suas existências e concepções envolvem outra coisa como causa e dela dependem.

O segundo capítulo desta terceira parte (“A indistinção entre entendimento e vontade”), demonstrou que a vontade e o entendimento são idênticos. Este exercício foi efetuado com base na concepção de que não existe vontade sem a volição, ato singular, nem o entendimento sem a idéia, ato singular e na concepção de que a idéia é um ato espontâneo, imediato e positivo, que afirma autonomamente o seu conteúdo. Este exercício exigiu a explicitação de que a idéia é o que fornece um dado conteúdo pelo qual a vontade ou o entendimento se determinam, pois a idéia envolve sua afirmação e de que a identidade entre vontade e entendimento encontra-se na relação existente entre idéia (ato singular do entendimento) e volição (ato singular da vontade), no rigoroso envolvimento da idéia com a volição (afirmação ou negação). Este vínculo está fundado na noção de que a idéia é um conceito ativo da alma, um poder veritativo espontâneo e imediato, cujo conteúdo essencial encerra em si mesmo o ato volitivo. Isto conduziu à demonstração de que tanto a idéia verdadeira e adequada, quanto a imaginativa e inadequada são essências afirmativas, veritativas, independentes da natureza adequada ou inadequada da idéia. A primeira por envolver e expressar o caráter veritativo da idéia e da volição de forma plena, e a segunda, de forma parcial. É parcial porque a idéia imaginativa impõe necessariamente apenas a coisa sensível (apenas uma dada afirmação sensível) e não o seu envolvimento constitutivo resultante da afirmação da propriedade de uma dada coisa seguir-se da afirmação dessa coisa e da propriedade dessa coisa seguir-se da essência de tal coisa (a sua gênese afirmativa). Essa atividade conduziu à conclusão de que a idéia é um poder afirmativo, absoluto e necessário, e que o ato singular da vontade e o ato singular do entendimento são intrinsecamente constitutivos, por isso não há como querer uma coisa que não se conhece, ter volição sem ter uma idéia.

De forma geral, o estudo que apresento permite concluir que a compreensão das concepções que fundamentam o nexos entre vontade e entendimento propicia a inteligibilidade não só do conhecimento, em si, da

doutrina da vontade de Espinosa, mas também, como ele mesmo afirma³⁴⁴, descerra a aplicação delas no âmbito prático e comezinho da vida. A enunciação de sua importância prática demonstra que o aperfeiçoamento do homem passa pelo necessário estudo e compreensão de tal doutrina, das concepções, por extensão. Demonstra, também, que a ação e o estudo da política devem necessariamente estar fundado na compreensão destas concepções, desta doutrina. Do contrário, será algo abstrato e ilusório, principalmente devido ao que foi ponderado sobre a gênese das coisas e sobre a característica da idéia e da volição.

Bibliografia

- ESPINOSA, B. **Tratado da reforma do entendimento**. Trad. de Abílio Queirós. Lisboa, edições 70, 1968.
- ESPINOSA, B. **Pensamentos metafísicos**. Trad. de Marilena de Souza Chauí. Col. Os Pensadores, São Paulo, editora Abril, 1983.
- ESPINOSA, B. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. Trad. Joaquim de Carvalho (et alii), Col. Os Pensadores, São Paulo, editora Abril, 1983.
- SPINOZA, B. - **Oeuvres**; trad. et notes par Charles Appuhn, 4 vol., Paris, Garnier Flammarion, c 1964-66.
- SPINOZA, B. - **Oeuvres complètes**; texte traduit, présenté et annoté par R. Caillois, M. Frances et R. Misrahi, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1984.
- SPINOZA, B. **Tratado Político**. Trad. De Manuel de castro. Lisboa, Editorial Estampa, 1977.
- SPINOZA, B. **Tratado Teológico Político**. Trad., int. e notas de Atilano Dominguez. Madrid, Alianza, 1986.
- SPINOZA, B. **Princípios da Filosofia Cartesiana**. Trad. Atilano Dominguez. Madrid, Alianza, 1988.

³⁴⁴ Cf. Idem. Escólio da Proposição 49.

- SPINOZA, B. **Breve Tratado**. Trad., prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1990.
- SPINOZA, B. **Correspondência**. Trad., notas y índices de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, c1988.
- DESCARTES, René. **Méditations metaphisiques**. Trad. par Duc. de Luynes. Paris, Vrin, 1970. Texto : Latin – Français.
- DESCARTES, René. **Meditações à Primeira Filosofia**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior, Col. Os Pensadores, São Paulo, editora Abril, 1973.
- DESCARTES, René. **Les passions de l'ame**. 9 ed. ver. Paris, vrin, 1970.
- DESCARTES, René. **As paixões da alma**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior, Col. Os Pensadores, São Paulo, editora Abril, 1973.
- DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Trad. João Gama. Lisboa, edições 70, 1997.

Bibliografia de Apoio:

- ABREU, Luís Machado de. **Spinoza: A Utopia da Razão**. Col. Vega Universidade, Lisboa, Vega, 1993.
- ALQUIÉ, Ferdinand. **Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza**. Paris, CDU, [s.d. 1958?]].
- _____. **Le rationalisme de Spinoza**. Paris, Puf, 1981.
- _____. **Servitude et Liberte selon Spinoza**. Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1966.
- BENNETT, Jonathan. **"Un Estudio de la Ética de Spinoza"**. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. **Introdução à leitura e Espinosa**. São Paulo: USP, 1970, (tese de doutoramento).
- _____. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- _____. *A Idéia de Parte da Natureza em Espinosa*. Discurso. São Paulo: n° 24, p. 57-127, 1994.
- CORSI, Mario. **Politica e saggezza in Spinoza**. Napoli, Guida Editori, 1978.

- DARBON, André. **Études Spinozistes**. Paris, Presses Universitaires de France, 1946.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le probleme de l'expression**. Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- _____. **Spinoza philosophie pratique**. Paris, Editions de Minuit, 1981.
- _____. **Espinoza e os signos**. Trad. de Abílio Ferreira. Porto, Rés, 1970.
- DELBOS, Victor. **Le Spinozisme**. Paris, Vrin, 1950.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. **A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa**. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha. **A Questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002 (tese de doutoramento).
- GLEIZER, Marcos André. **Verdade e certeza em Espinosa**. Porto Alegre, L&PM, 1999.
- GLEIZER, Marcos André. “Considerações sobre o Conceito de Certeza em Espinosa”. *Kriterion* n°97, Belo Horizonte, ano.
- GUEROULT, Martial. **Spinoza: Dieu (Ethique 1)**. Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- _____. **Spinoza: L'Âme (Ethique 2)**. Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- _____. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Tome I: L'âme et diu; Tome II: L'âme et lê corps. Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 2 vols.
- HAMPSHIRE, Stuart. **Spinoza**. Madrid, Alianza, 1982.
- LANDIM, Raul. “A Interpretação realista da definição Nominal da Verdade”. Manuscrito vol. II (n°2), Campinas, 1983.
- LAUX, Henri. **Imagination et Religiôn chez Spinoza – La potentia dans l'histoire**. Paris, Vrin, 1993.
- LEVY, Lia. **O Autômato Espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa**. Porto Alegre, L&PM, 1998.
- MACHEREY, Pierre. **Introduction a l'Ethique de Spinoza – La première partie: La nature des choses**. Coll. Les Grands Livres de la Philosophie. Paris, PUF, 1998.
- _____. **Introduction a l'Ethique de Spinoza – La deuxième partie: La réalité mentale**. Coll. Les Grands Livres de la Philosophie. Paris, PUF, 1998.
- MOREAU, Joseph. **Espinoza e o espinosismo**. Lisboa, edições 70, 1971.

- NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Trad. Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro, editora 34, 1993
- NOGUEIRA, Alcântra. **O Método Racionalista-Histórico em Spinoza**. São Paulo, Mestre Jou, 1976.
- PINHO, Antonio A. M. de. **As Condições Ontológicas da Liberdade na *Ética* de Espinosa**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992 (dissertação de mestrado).
- ROUSSET, Bernard. **La perspective finale de l'éthique et le probleme de la cohérence du spinozisme; l'autonomie comme salut**. Paris, Vrin, 1968.
- SANTOS FILHO, Andrelino Ferreira dos. **A Gênese da Noção de Infinito na Parte I da *Ética* de Espinosa**. Belo Horizonte: UFMG, 2001 (dissertação de mestrado).
- TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: USP, 1954, (tese de livre-docência).
- VIEIRA NETO, Paulo. **Real, existente e concreto: algumas considerações sobre a ontologia de Espinosa**. São Paulo: USP, 2002, (tese de doutoramento).