

SOBRE O ERRO NA ÉTICA DE ESPINOSA

SILVANA DE SOUZA RAMOS *

No início da sequência de proposições que iremos analisar, Espinosa afirma que “Toda ideia que é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira” (E2P34). Note-se que a proposição não fala da adequação entre ideia e ideado; ela diz apenas, categoricamente, que toda ideia que é em nós absoluta é também adequada e perfeita e, por isso, verdadeira. A pergunta que imediatamente se coloca é: o que é uma ideia absoluta, uma vez que ela fornece a chave da verdade? Ora, a resposta parece se configurar no que a Demonstração acrescenta: “Quando dizemos que existe, em nós, uma ideia adequada e perfeita, não dizemos senão que (pelo corol. da prop. 11), em Deus, enquanto ele constitui a essência de nossa mente, existe uma ideia adequada e perfeita” (E2P34Dem). Dizer que temos uma ideia verdadeira equivale a afirmar que essa ideia é tida por Deus “enquanto ele constitui a essência da nossa mente”. Em outras palavras, essa ideia é na natureza da nossa mente e é também em Deus – sua verdadeira causa –, já que ele constitui a “essência da nossa Mente”. Nisto consiste o caráter absoluto e conseqüentemente verdadeiro da ideia. Portanto, estabelece-se aqui uma ligação do intelecto finito com o intelecto infinito, pois a ideia verdadeira é “em nós” assim como ela é “em Deus”, ou seja, essa ideia está diretamente relacionada à constituição por Deus da “essência” ou da natureza da nossa mente.

Tentemos entender de modo mais preciso essa formulação com a ajuda do apelo que ela faz ao corolário da Proposição 11:

Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana

percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas *enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana*, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia (E2P11C).

O corolário nos coloca numa situação difícil, pois ele se refere à ligação de nosso intelecto com o intelecto infinito, mas não a associa diretamente à produção de ideias verdadeiras: ele diz apenas que temos em geral “esta ou aquela ideia”. Neste sentido, ele lembra que a nossa mente é uma ideia e, portanto, é uma afecção de Deus sob o atributo Pensamento. Quer dizer, quando nossa mente tem uma ideia, Deus tem também essa ideia, não “enquanto é infinito”, mas na medida em que “constitui a *essência* da Mente humana”. Decerto, afirmar que Deus constitui a essência da mente humana significa dizer que ele é causa de todas as ideias, a começar pela ideia mesma que constitui a nossa mente (isto é, a ideia de nosso Corpo) e, por isso, qualquer ideia surgida na mente terá como causa Deus, num sentido específico: Deus “é explicado por meio da natureza da mente humana” (E2P11C), ou seja, Deus se expressa na modalização finita que constitui a natureza de nossa mente. Poderíamos dizer que, nestas condições, estabelece-se uma intimidade entre a natureza da mente (constituída por Deus, ou seja, modo finito da potência infinita de pensar) e a expressão da potência infinita de pensar. Assim, se, quando temos uma ideia, Deus “é explicado” pela natureza da nossa mente, ou seja, se ele se expressa por meio da natureza de nossa mente, só poderíamos estar em regime de verdade, já que estaríamos em íntima relação com a causa de nossa mente e de todas as ideias.

* Pós-doutoranda do Departamento de Filosofia – USP (bolsista da Fapesp).

Entretanto, a continuação do corolário da Proposição 11 parece indicar uma pedra no caminho dessa feliz intimidade:

quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a ideia que é] a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente (E2P11C).

A situação que agora se apresenta é mais complexa do que a anterior. Espinosa não fala mais da produção de ideias em geral na mente humana, uma vez que ela é parte do intelecto infinito. Ele analisa a situação na qual Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto constitui a natureza da mente humana, mas quando em simultâneo com a mente humana tem ideia “de outra coisa”. Que outra coisa? Não sabemos ainda. Podemos dizer, todavia, que essa outra coisa não pode se dar na mente humana imediatamente como resultado de sua ligação com o absoluto, quer dizer, como expressão de sua potência absoluta de pensar ou de produzir ideias e de exprimir assim o próprio Deus sob o atributo Pensamento. Ao contrário, na nova situação, a mente não *explica* diretamente Deus, não exprime, pois, a potência infinita de pensar, mas se relaciona com um terceiro elemento, a “outra coisa” que é agora pensada *a partir do intelecto finito*. O que está em jogo aqui, portanto, é a potência de pensar do intelecto finito: a mente humana pensa outra coisa, ou seja, ela tem uma ideia de outra coisa. Ora, nesta nova situação, a mente percebe a outra coisa, mas não a explica, ou seja, tem dela somente uma ideia parcial e inadequada. Desvirtuados, por assim dizer, da intimidade daquilo que constitui a natureza ou a essência de nossa mente, caímos, pois, no erro. Assim, as ideias que nos surgem nestas condições são parciais e, por isso, não explicam a outra coisa que percebemos. É como se estivéssemos despossuídos de nossa ligação com o intelecto infinito. Por isso, percebemos a outra coisa a partir da nossa finitude, ou seja, não tomamos parte na potência infinita de pensar e, conseqüentemente, não temos ideias absolutas, mas parciais e inadequadas.

Durante o percurso que vai da Proposição 34 à 36, esta é a primeira vez que Espinosa se refere ao erro. Entretanto, a menção ao erro se dá no corolário da Proposição 11, que serve de apoio à demonstração da Proposição 34. Por isso, não sabemos ainda como erro vai se configurar exatamente, porquanto a Proposição 34 se restringe (se não consideramos os textos de apoio à demonstração) a associar a ideia verdadeira à ligação do intelecto finito com o intelecto infinito. Assim, ela conclui, reafirmando o que havia demonstrado anteriormente: “e, conseqüentemente (pela prop. 32), não dizemos senão que esta ideia [a ideia absoluta] é verdadeira. C. Q. D” (E2P34Dem). Mas não é só isso. A proposição 32 tem aqui um papel estratégico, pois ela retoma aquilo que aparecia no escólio da Proposição 11, isto é, a outra coisa da qual temos um conhecimento parcial e inadequado. Dessa outra coisa, que está fora de nós, pode-se configurar em Deus uma ideia verdadeira, pois: “Todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras” (E2P32). Segue-se a Demonstração: “Com efeito, todas as ideias, as quais existem em Deus, estão em perfeita concordância com os seus ideados (pelo corol. da prop. 7) e, portanto (pelo ax. 6 da parte 1), são todas verdadeiras. C. Q. D” (E2P32Dem). Mas o que significa aqui ter uma ideia verdadeira? Significa simplesmente que tal ideia convém com seu ideado (como afirma Deleuze, ela é conveniente à sua causa material, ou seja, à coisa percebida). Não se trata apenas de exigir a ligação do finito com o infinito (forma do verdadeiro), mas de estipular a necessidade de conveniência entre uma ideia e a coisa de que ela é ideia.

Ora, por conta deste problema, Espinosa menciona o corolário da Proposição 7, no qual se afirma a identidade em Deus entre a potência de pensar (subsumida ao atributo Pensamento) e a potência de agir (subsumida ao atributo Extensão), além do Axioma 6 da Parte 1, que reza: “A ideia verdadeira deve convir com seu ideado”. Começamos pela primeira referência:

Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, *objetivamente*, em Deus, na

mesma *ordem* e segundo a mesma *conexão*, da ideia de Deus (E2P7C).

Conhecemos as controvérsias – existentes entre os comentadores – que visam dar conta das dificuldades impostas por esta proposição. Entretanto, centremo-nos apenas no ponto que nos interessa para compreender a Proposição 34. No corolário da Proposição 7, Espinosa afirma que a potência de pensar de Deus, ou seja, sua potência de reflexão ou de produzir ideias, é igual à sua potência de agir, ou seja, à sua potência de produzir modalizações sob o atributo Extensão (quer dizer, corpos). A igualdade das duas potências é referida à ordem e à conexão, donde se conclui que as ideias e os corpos seguem a mesma ordem e a mesma conexão, embora sejam reputados a diferentes Atributos de Deus. Não poderia ser de outra forma já que os *diferentes* Atributos pertencem à *mesma* Substância, a qual neles se expressa infinitamente. Ora, se em Deus a ordem e a conexão das ideias é igual à ordem e à conexão dos corpos, isso significa que nele todas as ideias convêm com seus ideados (ou seja, no intelecto infinito, o axioma 6 da parte I é respeitado). É dessa conveniência absoluta que carece a ideia inadequada, pois no intelecto finito as ideias não convêm com seus ideados, o que nos remete à parcialidade e à privação de conhecimento envolvida por elas.

Isto posto, Espinosa segue afirmando na Proposição seguinte: “A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (E2P35). O objetivo agora é demonstrar definitivamente que o erro não é positivo, mas apenas uma privação na ideia. Vejamos como a demonstração aborda o problema:

Não há, nas ideias, nada de positivo que constitua a forma da falsidade (pela prop. 33). Ora, a falsidade não pode consistir na privação absoluta (pois se diz que erram ou se enganam as mentes, mas não se diz o mesmo dos corpos), nem tampouco na ignorância absoluta, pois ignorar e errar são coisas diferentes. A falsidade consiste, portanto, na privação de conhecimento que o conhecimento inadequado das coisas – ou

seja, as ideias inadequadas e confusas – envolvem. C. Q. D (E2P35Dem).

Começamos pela primeira afirmação: nada é dado de positivo nas ideias que constitua a forma da falsidade. Tal assertiva está alicerçada pela Proposição 33, a qual devemos lembrar: “Não há, nas ideias, nada de positivo pelo qual se digam falsas” (E2P33), seguida pela demonstração:

Se negas isso, concebe, se puderes, *um modo positivo do pensar que constitua a forma do erro*, ou seja, da falsidade. Esse modo do pensar não pode existir em Deus (pela prop. prec.); nem tampouco pode existir nem ser concebido fora de Deus (pela prop. 15 da P. 1). Portanto, não pode haver, nas ideias, nada de positivo pelo qual se digam falsas. C. Q. D (E2P33Dem).

Noutros termos, a falsidade não tem uma forma própria, quer dizer, não há uma forma positiva que a sustente, pois, se a buscarmos em Deus (pela Proposição precedente), não a encontraremos, e fora dele não há nada que possa existir ou que se possa conceber (a proposição aqui evocada, estipula: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido” (E1P15)). Consequentemente, não existe um modo do pensar, ou seja, uma ideia inteiramente falsa. Não é, pois, na positividade que enquadraremos o erro, pois não há uma forma positiva do erro.

Já que a falsidade não tem forma, poderíamos imaginar que ela consiste na privação absoluta. Contudo, essa segunda hipótese é também rechaçada por Espinosa, como se vê pela continuação da demonstração da Proposição 35: “Ora, a falsidade não pode consistir na privação absoluta (pois se diz que erram ou se enganam as mentes, mas não se diz o mesmo a respeito dos corpos), nem tampouco na ignorância absoluta, pois ignorar e errar são coisas diferentes” (E2P35Dem). Retomemos o problema tal como o formulamos acima. A questão que se colocava era a de entender por que o intelecto finito erra quando percebe outra coisa. Sabemos que esse erro não é absolutamente positivo (já que não há forma do erro), nem absolutamente negativo (pois não se trata de uma total ignorância), mas envolve privação. Isso

significa que de alguma maneira percebemos a outra coisa, embora sem conhecê-la. Seguindo a tradição, Espinosa poderia dizer que o erro reside no corpo ou que é o corpo que nos impede de conhecer. Mas não se trata disso, pois as ideias produzidas na mente seguem as afecções do corpo. Ora, as ideias referidas a tais afecções do corpo são parciais porque não nos dão o conhecimento do corpo exterior que nos afeta, contudo, elas deixam em nós marcas deste corpo exterior. Pelo corpo estamos em contato com uma infinidade de outras coisas que nos afetam infinitamente. Há uma vida imaginativa que cerca nossa relação com os demais corpos e, também, com o nosso próprio corpo (já que não temos um conhecimento adequado de todas as partes do nosso corpo nem de suas infinitas relações internas e externas, embora tudo que aconteça nele seja sentido por nós, tema que retomaremos adiante). Entretanto, essa produtividade da imaginação, que não configura conhecimento, não é a explicação para o fato de errarmos. O erro é privação, mas não é privação no corpo ou privação imposta pela imaginação e sim privação na mente. Por isso, Espinosa diz que não são os corpos que erram, mas as mentes. Neste sentido, o caráter, por assim dizer, ambíguo do erro reside no fato de que sentimos o que ainda não conhecemos adequadamente. Ora, essa situação é que leva a mente a errar: pois aquilo que era simplesmente uma marca de outra coisa em nós passa a ser explicado de maneira inadequada pela reflexão na mente. É, portanto, na mente, no âmbito próprio à reflexão e ao conhecimento, e não no corpo, que nasce o erro.

Decerto, é preciso admitir, embora saibamos que a imaginação não é conhecimento (pois isto é de suma importância para a compreensão do estatuto do erro), que as ideias imaginativas provêm de uma relação efetiva (ainda que por vezes rememorada) com a coisa imaginada. Neste sentido, imaginação envolve de algum modo a coisa da qual se produz uma imagem. A ideia inadequada, por sua vez, também envolve parcialmente a coisa ideada, mas, ao tentar explicá-la (o que é de sua alçada, e não da imaginação), equivoca-se, produzindo apenas um conhecimento inadequado ou parcial

da coisa. Sendo assim, a demonstração da Proposição 35 arremata: “A falsidade consiste, portanto, na privação de conhecimento que o conhecimento inadequado das coisas – ou seja, as ideias inadequadas e confusas – envolvem. C. Q. D” (E2P35Dem). Ora, ao deslocar o problema da falsidade do corpo para a mente, Espinosa pode mostrar então que o erro não se deve aos empecilhos a que somos submetidos porque nos percebemos e percebemos o mundo através do corpo. Longe disso, o erro é na verdade uma parcialidade do intelecto finito com relação à coisa ideada. O erro é um problema de reflexão, é um problema de conhecimento, e por isso deve ser analisado no âmbito do atributo Pensamento (não podendo, portanto, ser imputado ao corpo). Em suma, o erro é uma privação de conhecimento que faz com que, por assim dizer, apenas parcialmente a ideia convenha com seu ideado (quer dizer, a privação da ideia inadequada não é ignorância absoluta, mas parcialidade em relação àquilo que ela visa).

Presentindo a dificuldade que o leitor teria para compreender simultaneamente a virtude da imaginação (seu caráter produtivo e não vicioso) e a privação no conhecimento envolvida pela ideia inadequada, Espinosa acrescenta à Proposição 35 um longo escólio que, através de dois exemplos (os quais analisaremos adiante), esclarece o que foi dito até aqui. Primeiramente, entretanto, o filósofo retoma o escólio da Proposição 17, no qual já havia explicado de que maneira o erro consiste numa privação. Lá, tratava-se de explicar precisamente o funcionamento da imaginação e da memória e de desvincular erro e imaginação. Neste intuito, Espinosa definia as imagens das coisas como afecções do corpo humano “cuja ideias representam os corpos externos como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas” (E2P17C). E prosseguia afirmando que “quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela imagina” (E2P17C). A esta explicação, juntava-se a indicação de que “as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina

como lhe estando presentes” (E2P17C). A imaginação é assim o poder de tornar presente à mente algo que não está diante de nós (esta é uma virtude de sua natureza, isto é, o poder de engendrar em nós a memória). Porém, se a mente não reconhece este poder da imaginação e se, quando imagina, simultaneamente, não sabe que as coisas que lhe aparecem não estão de fato presentes, então ela erra. Ora, esse erro não é atribuído à imaginação, mas a um desconhecimento da própria mente com relação à sua virtude de imaginar. Ademais, prossegue o filósofo, a faculdade de imaginar da mente não é livre, pois não depende somente de sua própria natureza uma vez que depende da ação das coisas exteriores que imprimem em nós tais imagens (as quais serão por sua vez mal interpretadas ou mal refletidas pela mente que não compreende a causalidade que as gera). O apelo à Parte 1 esclarece definitivamente este ponto: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinado a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (E1Def7). Ora, a faculdade de imaginar não pode ser dita imediatamente livre porque não existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza: ela é determinada do exterior, pela outra coisa que a afeta e, por isso, é coagida.

Note-se que já no escólio da Proposição 7 da Parte 2 o tema da liberdade aparece vinculado à reflexão sobre o estatuto do erro. A Proposição 35 retoma o assunto, acrescentando, como dissemos acima, dois exemplos. O primeiro diz respeito à opinião comum, e imaginativa, segundo a qual a liberdade humana é interpretada como liberdade da vontade. Essa opinião nasce do fato de que os homens “estão conscientes de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados” (E2P35S). Quer dizer, eles percebem suas ações, mas não conhecem a causalidade que as determina. Ora, no intuito de explicar tal causalidade, acreditam que ela se deve à vontade, definida como livre e capaz de controlar o corpo. A referência evidente é Descartes, já que o filósofo francês concebe a liberdade como um poder da vontade para

subjugar as paixões que nascem no corpo. Sabemos que Espinosa não se coaduna com esta concepção, uma vez que não admite ação da mente sobre o corpo. Deste modo, a reflexão cartesiana sobre a liberdade só pode ser inadequada, o que implica dizer que Espinosa não definirá a liberdade como livre vontade e sim, de acordo com a Definição 7 da Parte 1, como o que “existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”. Por ora, contudo, basta salientar que o erro em relação à origem de nossa liberdade aparece porque desconhecemos a verdadeira causa de nossas ações (que pode ser, segundo Espinosa, a coação externa ou a disposição interna), embora saibamos perfeitamente que agimos: ou seja, conhecemos o efeito, mas não a causa. E, para tentar compreender esse efeito, forjamos explicações imaginativas, tais como uma alma sediada em determinada parte do corpo, de onde o comanda livremente a partir do poder soberano da vontade.

O segundo exemplo diz respeito a um erro comum de percepção. Quando percebemos o sol, imaginamos que ele está muito próximo de nós. Esse erro, explica Espinosa, “não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação” (E2P35S). Mais uma vez, o erro só nasce porque desconhecemos a causa e o funcionamento da imaginação. Após exame, porém, podemos saber que não é bem assim, pois o sol está muito distante de nós. Entretanto, acrescenta o filósofo:

ainda que, posteriormente, cheguemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado (E2P35S).

Este exemplo traz um elemento ausente no anterior: ele mostra que o conhecimento da verdadeira causa da imaginação não exclui a presença da imaginação. Noutras palavras, mesmo depois de saber que o sol está muito

distante, ele continuará a me afetar como se estivesse próximo. Quer dizer, a reflexão adequada não anula a produtividade da imaginação, já que a afecção do corpo (isto é, o efeito da imagem do sol sobre ele) envolve a *essência* do sol e, ao mesmo tempo, me sujeita a necessariamente imaginá-lo como se estivesse próximo.

Por fim, chegamos à Proposição 36, a qual afirma: “As ideias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que ideias adequadas, ou seja, claras e distintas” (E2P36). De todas as proposições que analisamos até agora, essa é a mais obscura. Num primeiro momento, parece-nos que Espinosa pretende mostrar que há uma ordem na sucessão de ideias inadequadas e, mais, que essa ordem é tão necessária quanto a ordem das ideias adequadas. Perguntamos, porém: por que isso? Não basta mostrar que o erro não tem forma, nem é ignorância absoluta, para explicitar seu funcionamento? Qual o objetivo deste novo dado? Vejamos o que diz a Demonstração:

Todas as ideias existem em Deus (pela prop. 15 da P. 1) e, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras (pela prop. 32) e (pelo corol. da prop. 7) adequadas. Portanto, nenhuma ideia é inadequada e confusa senão enquanto está referida à mente singular de alguém (vejam-se as prop. 24 e 28). Logo, todas as ideias, tanto as adequadas, quanto as inadequadas, seguem-se umas das outras com a mesma necessidade (pelo corol. da prop. 6). C.Q. D (E2P36Dem).

Começemos pela primeira assertiva: todas as ideias existem “em Deus”, pois, na Proposição 15 da Parte I, Espinosa afirma que “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”. No contexto da Parte I, essa proposição tinha por função afastar a possibilidade de haver mais de uma substância e, ao mesmo tempo, mostrar que tudo o que é (seja a Substância única, sejam suas infinitas modalizações subsumidas a seus respectivos Atributos), é em Deus e só pode ser concebido por ele. Noutros termos, Deus é causa de si e causa de tudo o que é. Consequentemente, no intelecto infinito, causa de todas as ideias, só há, se referirmos essas ideias a ele, ideias

verdadeiras. Para corroborar com essa formulação, Espinosa apela para a Proposição 32 da Parte 1 (já analisada aqui, porquanto foi citada na Demonstração da Proposição 34), onde se afirma que todas as ideias enquanto referidas ao intelecto infinito são verdadeiras e, por isso, nele as ideias convêm com seus ideados. Além disso, para apoiar a demonstração de que tais ideias são adequadas, Espinosa se refere ao corolário da Proposição 7 da Parte 2 (também já citado), no qual argumenta em favor da igualdade em Deus entre a potência de agir e a potência de pensar, o que lhe permite concluir (agora, na Proposição 36) que “nenhuma ideia é inadequada e confusa senão enquanto está referida à mente singular de alguém”. Até aqui, contudo, não entendemos por que há necessidade na sucessão das ideias inadequadas. Para compreender esse estranho salto argumentativo, sigamos o conselho do autor e busquemos apoio na Proposição 24 e na Proposição 28 da Parte 2.

A Proposição 24 demonstra que a mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano. Isso porque o corpo é assaz complexo, já que formado por muitas partes (corpos também eles muito complexos) em relação de adesão entre si, adesão garantida pela manutenção de certa proporção de movimento (e é isto que faz do nosso corpo uma coisa singular). Estas partes, entretanto, não pertencem à essência do próprio corpo, quer dizer, consideradas individualmente – ou seja, separadas – elas não constituem a natureza do nosso corpo, a não ser “enquanto transmitem entre si os seus movimentos segundo uma proporção definida (E2P24Dem)”. Deste modo, tais partes podem ser separadas de nosso corpo, sem que por isso percam sua natureza própria, e podem, ainda, estabelecer outra proporção de movimento com outros corpos, formando assim outro indivíduo. É claro, pois, que a natureza do nosso corpo não envolve a natureza de cada parte que o compõe, pensada individualmente, pois o que garante a manutenção da forma do nosso corpo é certa coesão entre as partes (isto é, certa proporção de movimento). Daí a questão: como se dá o conhecimento das partes do corpo? E do corpo como um todo composto? Sabemos que

só há conhecimento adequado quando este envolve o conhecimento da causa. Ora, a Proposição 3 da Parte 2 (evocada na Demonstração da Proposição 24 da mesma Parte) afirma que: “Existe necessariamente, em Deus, uma ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência”. A Proposição 9, também evocada na Demonstração da Proposição 24, afirma que a ideia de uma coisa singular existente em ato (por exemplo, o nosso corpo, ou cada uma de suas partes considerada como indivíduo) “tem Deus como causa, não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular existente em ato, ideia da qual Deus é também causa, enquanto é (E2P9)”. Isso quer dizer que a ideia de uma coisa singular existente em ato é um modo de pensar singular, e por isso tem como causa Deus sob o atributo Pensamento. Porém, ela não tem como causa Deus, enquanto “absolutamente pensante”, mas enquanto “é considerado afetado de uma terceira ideia, e assim ao infinito”.

Note-se que é estabelecida uma ordem e conexão entre as ideias, a partir de Deus (em consonância com a formulação da Proposição 3), embora tenhamos aqui uma compreensão mais precisa dessa ordem, já cada ideia singular, enquanto modo singular, não está referida somente a Deus – causa de tudo – mas à ideia que a compreende (e é portanto sua causa); essa ideia, por sua vez, é compreendida por outra (causa da causa), e isto ao infinito. Por isso, Espinosa conclui a Demonstração dessa Proposição dizendo: “a causa de uma ideia singular é outra ideia, ou seja, Deus, enquanto é considerado afetado de outra ideia, da qual ele também é a causa, enquanto afetado de outra ideia ainda, e assim até o infinito (E2P9Dem)”. Voltando à Proposição 24, essa regra de conhecimento também se aplica ao conhecimento das partes que compõem o corpo humano: “o conhecimento de cada uma das partes que compõe o corpo humano existe em Deus, enquanto ele é afetado de muitas ideias de coisas, e não enquanto tem exclusivamente a ideia do corpo humano, isto é (pela prop. 13), a ideia que constitui a natureza da mente humana (E2P24Dem)”. Donde se conclui que na natureza

da mente humana não está dado o conhecimento das partes que compõem o corpo humano, o que implica dizer que a mente não tem conhecimento adequado das partes que compõem a coisa singular de que é ideia. Por isso, Deus, quando tem a ideia do corpo humano, não conhece suas partes. Este conhecimento nele existe somente enquanto integrado à conexão causal, cuja rede permite compreender a relação estabelecida entre cada uma das partes (internamente, umas em relação às outras e, também, as relações estabelecidas entre essas partes e os corpos exteriores), e isto extrapola o âmbito da mente humana, modo singular interligado a infinitos modos. Noutros termos, todas as ideias estão em Deus e ele tem, a partir de sua potência infinita de pensar, o conhecimento adequado de cada uma delas. A mente, por sua vez, está interligada a essa rede causal infinita (agindo sobre ela e sofrendo seus efeitos). Todavia, não tem conhecimento adequado nem de si mesma (como vimos na Proposição 24) nem das ideias que produz ou que agem sobre ela (como veremos a seguir).

Ora, a Proposição 28 afirma que “As ideias das afecções do corpo humano, à medida que estão referidas apenas à mente humana, não são claras e distintas, mas confusas” (E2P28). Isso se demonstra pelo fato de que tais afecções envolvem a natureza dos corpos externos, a natureza do corpo humano, e, ainda, a natureza de suas partes. Já pressentimos a confusão que aí implicada: uma afecção no corpo afeta suas partes (das quais não temos ideia adequada), deixa em nós uma marca do corpo externo (quer dizer, não nos dá uma ideia adequada dessa “outra coisa”, mas apenas produz um efeito dela no nosso corpo, do qual, por sua vez, tampouco temos uma ideia adequada), e isso ao infinito. Segue-se então a conclusão:

o conhecimento adequado dos corpos exteriores, tal como o das partes que compõem o corpo humano, existe em Deus, enquanto este é considerado não como afetado da mente humana, *mas enquanto é considerado como afetado de outras ideias*. Logo, essas ideias das afecções, à medida que estão referidas exclusivamente à mente humana, são como consequências sem premissas, isto é (o que é, por si mesmo, sabido), ideias confusas (E2P28Dem).

Parece que encontramos finalmente a chave para interpretar o final da Proposição 36 da Parte 2. Já compreendemos que as ideias inadequadas, porque referidas à mente humana, são como consequências sem premissas. Entretanto, tais consequências têm – no interior da potência absoluta de pensar – premissas que poderiam desvelar suas causas e assim arrancá-las da inadequação. Não sabemos como pode se dar essa passagem da inadequação à adequação no intelecto finito (isso seria assunto para outro artigo), mas sabemos que em Deus ela é atual. Por ora, coube a Espinosa garantir que essas ideias seguem uma ordem necessária: “todas as ideias, tanto as adequadas, quanto as inadequadas, seguem-se umas das outras com a mesma necessidade” (E2P36Dem). Isso quer dizer que as ideias inadequadas não são fortuitas (elas estão relacionadas à nossa condição de modo finito simultaneamente extenso e pensante, à nossa interligação quase cega a uma rede causal necessária e infinita, e, finalmente, à potência e à vivacidade de nossa imaginação). Por isso, essa inadequação, porque necessária, real e compreensível do ponto de vista do infinito, poderia ser revertida em adequação do ponto de vista do finito, o que exigiria fazer a passagem da parcialidade ao absoluto, e da coerção à liberdade.



BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

- CHAUI, M. “Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na *Ética IV*”. In: **Revista Discurso**, São Paulo, n, 22, p. 63-122, 1993.
- DELBOS, V. **O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. São Paulo: Discurso, 2001.
- DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l’expression**. Paris: Éditions de Minuit, 1968.
- ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

