

## O PROBLEMA DA DECISÃO NO TIE<sup>1</sup> DE SPINOZA

ALEX LEITE<sup>2</sup>

Como tratar o problema da decisão na obra de um filósofo que rechaça qualquer possibilidade de pensar em termos de livre arbítrio? O problema é que estamos tão habituados a imaginar decisão e livre arbítrio entrelaçados, que temos dificuldades de perceber que a ligação entre ambas não passa de uma confusão moral. Para Spinoza, essa confusão ocorre porque podemos não saber as razões que determinam uma ação, mesmo sendo conscientes do ato. Uma atitude pode ocorrer movida pelo medo e ser afirmada como decorrente da livre vontade. E como a ação não emerge de um livre decreto da mente, mas de acordo com o apetite<sup>3</sup> (EIII P2 S), então, ao invés de sabermos como ela se desdobra passamos a imaginar uma inclinação independente do modo como somos afetados pelas coisas.

Talvez a origem da confusão se deva ao modo como interpretamos o termo decisão. Na *Ética* o termo que se traduz por decisão é *decreto*, *decretum*<sup>4</sup>. Diferente do *Tratado da Reforma do Entendimento* onde o termo decisão equivale a *constitui*, *constituísse*<sup>5</sup>. Cabe observar que em nenhum dos dois casos Spinoza trabalha com a idéia de uma independência da mente em relação aos afetos. Porque, o problema é a possibilidade de pensar sempre *decreto* ou *constitui* vinculados a um

princípio de ação, que tem na mente um poder causal absoluto. Em Spinoza, os objetos agem sobre a mente alterando sua disposição e a forma de afirmá-los. No *Breve tratado* ele expõe essa idéia ao colocar que ao invés de sermos os agentes da afirmação de algo sobre as coisas, são as coisas que afirmam ou negam algo delas mesmas em nós (KV II, XVI 5).

Então, o termo decisão não expressa a idéia de livre arbítrio ou decisão autônoma. Pensamos que o sentido de *constitui*, *constituísse* revela um movimento da transição de estados afetivos em que o estado mais forte pode predominar sobre outro. Há no pensamento de Spinoza, sobretudo nos dois parágrafos iniciais do TIE, elementos que nos permitem pensar uma idéia de transição, de passagem de um estado ao outro? E de que natureza pode ser esse movimento?

Talvez a pergunta e a observação de André Scala ajudem a pensar o sentido desse movimento colocada no TIE: “[...] como um certo Espinosa, comerciante de Amsterdã, se tornou Espinosa? E esta questão concerne ao *Tratado da emenda do intelecto*”<sup>6</sup>.

Mas pelo menos dois pontos precisamos reforçar sobre o mecanismo da decisão: nele não há uma instância deliberativa impulsionada por um bem metafísico; como também não pode haver um predomínio hierárquico do entendimento sobre a vontade, já que em Spinoza essas duas instâncias se identificam (EII P49 S)<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> TIE é a sigla que corresponde à obra de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*; que pode ser traduzida por *Tratado da Reforma do Entendimento*, na tradução de Abílio Queiroz. No Brasil temos as traduções de Lívio Teixeira, *Tratado da Reforma da Inteligência* e *Tratado da correção do intelecto*, de Carlos Lopes de Matos.

<sup>2</sup> Professor de Filosofia da UESB e doutorando em Filosofia da UFRJ.

<sup>3</sup> “[...] que les décrets de l'Esprit ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes [...]”. Cf. SPINOZA, *Éthique*, bilingue Latin-Français, présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat, Paris: Éditions du Seuil, 1999, p. 211 (EIII P2 S).

<sup>4</sup> Cf. op. cit., traduit par Bernard Pautrat, p. 210-11.

<sup>5</sup> SPINOZA, *Tratado da Reforma do Entendimento*, edição bilingüe, tradução Abílio Queiroz, Lisboa: Edições 70, 1969, p. 22-3. Na tradução de Charles Appuhn ele adota o termo *résolus*.

<sup>6</sup> Cf. SCALA, André. *Espinosa*, tradução de Tessa Moura Lacerda, São Paulo: Estação Liberdade, (Figuras do Saber), 2003, p. 14. André Scala pensa a “decisão” vinculada ao início do percurso filosófico de Spinoza.

<sup>7</sup> Idem. Spinoza, p. 187. Spinoza desenvolve uma “doutrina da vontade” corrigindo a idéia cartesiana de que a vontade é infinita e o entendimento limitado. Segundo a idéia cartesiana, a vontade pode se estender para além do entendimento, e assim nascer o erro. “[...] Donde nascem, pois meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a [CONTINUA]

A decisão se inscreve na filosofia de Spinoza como expressão de um ato de inteireza. E ao invés de ser um ato realizado por um sujeito racional cristalizado, é, com toda força e perigo, um ato constitutivo de um novo modo ser e pensar. “Com efeito, a decisão filosófica implica que o curso ordinário da vida mude, que seja instituído um novo modo de vida”<sup>8</sup>. Este novo é o que se encontra para além do estado atual, e é sentido como *o efeito de uma procura*, que mesmo ainda não sabendo ao certo o caminho consegue afetar o ânimo de modo a manter a mente num processo de potencialização de suas forças.

Pensamos que a inscrição do ato decisivo não é separada de um determinado problema (o que é o bem verdadeiro?), que nasce no intervalo entre um tempo de constatação de como as qualidades do *bom e mau* se estabelecem na mente e um tempo por vir, que altera o curso da vida ao perguntar sobre o modo pelo qual a mente pode ser afetada sem interromper sua capacidade inventiva. Pois, o problema fundamental do TIE, supomos, é o de procurar as condições de entrada no movimento da vida reflexiva, como trabalho de produção de idéias que possui sua força no movimento da inteligência, movimento este se fazendo percepções das coisas, da vida.

O lugar da decisão é entre dois tempos: entre o tempo da constatação do aspecto fútil da vida cotidiana e a formulação do problema sobre o *bem verdadeiro*. A decisão emerge no intervalo entre essa constatação e a pergunta sobre o *verum bonum*. É um estado de apropriação afetiva de um certo modo de

imaginar constituído (comumente) e a passagem (um prosseguimento) em direção a uma forma de pensar a ser construída. Estaria então Spinoza no início do TIE construindo uma possibilidade de vida reflexiva, que mesmo ainda sendo *incerta* o forçava a prosseguir?

O que podemos ver é que logo no parágrafo inicial<sup>9</sup> do TIE Spinoza esboça um projeto de pensamento que envolve dois aspectos: primeiro é estabelecer a *experiência* como via parcial de compreensão, segundo, formular as condições de liberação das forças do entendimento. Quanto ao primeiro, observa-se que não existe qualidades boas ou más inerentes às coisas – a princípio elas são isto ou aquilo de acordo como nos afeta. No segundo, Spinoza ensaia uma pergunta sobre qual *bem* afetaria a mente desencadeando um movimento contínuo das suas potencialidades.

O que inicialmente está posto no TIE? Ao menos duas nuances não podemos deixar de perceber: uma é que o ânimo ao ser afetado (sofrer uma ação) revela sua condição passiva perante as coisas; a outra, é que pode haver uma forma de ultrapassar a passividade, e com isso, a necessidade de entrar num movimento em que o princípio da ação é uma *alegria* decorrente da própria ação do entendimento no real (produções de idéias). Nesse caso, o ânimo se apresenta como plástico, entendendo com isso o fato da mente apresentar um aumento ou diminuição da sua capacidade reflexiva, pois ora sofre um efeito e ora engendra o “objeto” que o afetará.

<sup>9</sup> “Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si mesmo nada de bom ou mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma contínua e suprema felicidade”. Cf. SPINOZA, Benedictus de, *Tratado da Reforma da Inteligência*, tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 5.

Quanto à expressão “comove o ânimo” ou *animus movebatur* há uma discussão sobre a correspondência entre ânimo e mente. Alexandre Koyré traduz por “*l’âme en était mue*”. Cf. KORICHI, Mériam, Le concept spinozista de *mens humana* et le lexique du *Tractatus de Intellectus Emendatione*, in: *Kairos – Revue de la Faculté de Philosophie de l’Université de Toulouse-Le Mirail*, 1998.

Na tradução portuguesa de Abílio Queiroz ele traduz por “afectava o espírito”

#### CONTINUAÇÃO DA NOTA 7:

vontade por si indiferente, ela se perde facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com eu me engane e peque”. Cf. DESCARTES, *Meditações metafísicas*, Meditação Quarta, tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Jr. Col. Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 201. A objeção de Spinoza à tese cartesiana tem seu ponto forte quando este afirma “[...] que a vontade é um ser universal, por outras palavras, uma idéia por meio da qual explicamos todas as volições singulares, isto é, o que é comum a todas elas. Uma vez portanto que se julga que esta idéia comum ou universal de todas as volições é uma faculdade, nada de estranhar que se diga que esta faculdades se estende até o infinito, para além dos limites da inteligência. O universal, com efeito, diz igualmente de um e vários indivíduos e de uma infinidade deles”. Cf. SPINOZA, *Ética*, Parte II, tradução de Joaquim Ferreira Gomes, Lisboa: Relógio d’água, 1992, p. 259.

<sup>8</sup> Idem. Scala. p. 35.

Das relações com as coisas presenciamos o movimento de disposição para conhecê-las e a formalização posterior de um conhecimento sobre elas. Assim, podemos saber de forma mais direta a respeito das variações do ânimo e das relações de preservação de nós mesmos. A questão é que esse conhecimento imediato não apenas remete a mente para um mapeamento do conveniente mais próximo. Pensamos que a mente pode formalizar um objeto de modo a subsistir na relação entre mente e objeto um vínculo afetivo<sup>10</sup>. Esse vínculo é o que impulsiona a pensar a qualidade do objeto segundo sua capacidade de suscitar a afirmação da alegria como movimento de produção das melhores percepções sobre as coisas.

No TIE esse objeto pode ser pensado como *verum bonum*. Mas o que é o verdadeiro bem senão as condições de produção do aumento da potência de perceber as coisas por uma ótica cada vez melhor? As condições (ou meios) são então aquelas que permitem conceber a idéia de causa absolutamente afirmativa, em que outras idéias decorrem com a mesma necessidade como tudo ocorre na Natureza?

A procura do *bonum verum* e o problema da decisão estão implicados. Não é possível encontrar um ponto de distinção entre ambas, pois, procura e decisão estão envolvidas de modo que não podemos separá-las segundo a forma antecedente/conseqüente. E o que permite pensar essa junção é por Spinoza cingir o objeto da procura (o *bonum verum*) à decisão de procurar, sendo esse atamento prolongado em formar de afeto na mente. Nesse caso, a decisão pode ser vista como condição e efeito de uma procura desde quando também na procura (no movimento desencadeado) subsista força suficiente para que o movimento prossiga. Mas prosseguir em que direção?

Na decisão o processo lança para o presente um empenho de constituir percepções no campo da ética e do conhecimento. Ao mesmo tempo em que Spinoza considera o sentido dos bens comuns de sua época<sup>11</sup> ele procura estabelecer um critério de percepção

<sup>10</sup> Sobre a relação afetiva entre mente e objeto conferir o texto de P-F. Moreau sobre o *amor* no *Tratado da Reforma do Entendimento*, em *Problèmes du spinozisme*, Paris: Vrin, 2006, p. 161. Esse texto é uma interpretação dos parágrafos 9 e 10 do TIE de Spinoza.

<sup>11</sup> “[...] As coisas que mais freqüentemente ocorrem na vida, estimadas como o supremo bem pelos homens, a julgar pelo que eles praticam, reduzem-se efetivamente, a estas três coisas, a saber, a riqueza, as honras e o prazer dos sentidos[...]”. Cf. op. cit., TIE 3, Lívio Teixeira, p. 6.

desses bens<sup>12</sup>. A razão disso é que o pensamento de Spinoza não nos conduz para um roteiro existencial desgarrado da meditação, nem simplesmente nos convida para o interior de uma lógica em que o elemento formal basta por si mesmo. Nele, o que pode ser entendido como vida reflexiva reúne tanto a experiência quanto a formalização. Isso se reúne num movimento em que a força explicativa e o percurso existencial encontram o ponto de unidade na própria vida.

Até que ponto modos de ser e pensar remetem para um movimento em que ação/reação no corpo e ação/reação na mente formam uma unidade? O problema da decisão pode ser um recorte na filosofia de Spinoza em que essa unidade é constituída por uma mesma linha, que perpassa tanto as condições existenciais quanto a percepção das coisas?

De acordo com André Lécrivain<sup>13</sup> a decisão revela o modo como Spinoza se colocou diante de um percurso em que as perspectivas práticas e especulativas foram conjugadas num mesmo plano. E essa possível conjugação ocorreu tanto como alteração do modo de apreciar os bens humanos quanto da maneira de conhecer as coisas.

Tal junção de perspectivas num plano comum é vista ainda por André Lécrivain como um tempo em que Spinoza revela partilhar da experiência da vida humana sem perder de vista a força reflexiva sobre tal experiência. Experiência e reflexão tornam-se então indissociáveis no projeto filosófico-existencial de Spinoza. Ele adere à experiência da força reflexiva como um indivíduo singular, que sente numa reflexão singular o efeito dela sobre o ânimo.

A reflexão revela-se inicialmente para Spinoza como curativa<sup>14</sup>. Aliás, a idéia de cura aparece de forma dramática (TIE 7), pois aparece no âmbito de uma certa tensão entre males certos e a procura dos meios para *remediar o intelecto*. Isso permite sublinhar o problema da decisão como impulso inevitável de tomada de sentido, de uma nova orientação de vida. E o que faz Spinoza senão um balanço entre dois tempos, sendo o tempo

<sup>12</sup> O critério é avaliar esses bens como meios e não como fins em si mesmos. Idem. TIE 11.

<sup>13</sup> “Ce prologue entrelace donc étroitement le point de vue pratique et point de vue théorique ou spéculatif”. Cf. SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement, Introduction, traduction et commentaires par André Lécrivain*, Flammarion, 2003, p. 30.

<sup>14</sup> Marilena Chauí faz uma sugestão de tradução do TIE por *Tratado da cura do intelecto*, Cf. CHAUI, Marilena, *A nervura do real – imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 668.

mais forte aquele que consegue refletir uma tensão existencial? É o tempo da experiência dilacerada reunido no movimento reflexivo<sup>15</sup>.

Mas o que há de resolução nesse percurso não advém de um simples ato meditativo. A tensão é narrada por Spinoza como um caso de vida ou morte em que a primeira predomina não por mera reflexão momentânea, mas por uma espécie de assiduidade reflexiva que faz ver essa tensão.

A imediata consciência de que um percurso deve ser alterado nunca é suficiente para tal alteração. Do mesmo modo não é suficiente uma emoção espontânea, que pode até provocar um desvio para o melhor e apontar momentaneamente um futuro; contudo, esse estado passional não é garantia de linearidade em direção ao futuro apontado. A idéia de assiduidade reflexiva parece apontar mais para um conflito real entre percursos do que uma resolução pacífica.

Quando António Damásio<sup>16</sup> valoriza o aspecto “preditivo” da afetividade humana – por esse aspecto estar ligado às conseqüências das decisões –, ele faz isso tendo em vista um processo seletivo em que uma gama de sensações passadas retornam, colaborando assim para a realização de uma escolha. Assim, entre duas situações em que a segunda mostra-se melhor que a primeira, dadas as repetições no presente, a memória afetiva nos inclina para a segunda. Trata-se de uma resolução aplicada meramente ao que pode ser repetido, tendo a memória da sensação como um critério de escolha.

E o que podemos pensar de uma decisão radical, entendendo radical como nova tendência ao *verum bonum*? Pois se simplificarmos a herança afetiva de Spinoza à forma ontológica do desejo, o que ele guarda é a consciência da força de preservação de si – isso que é comum a toda figura humana; mas, sua força singular não é apenas inclinada no sentido de procurar os meios de preservação comumente aceitos. É então radical o fato de Spinoza explicar que os bens instituídos podem ser nocivos, e por isso é necessário inverter a

<sup>15</sup> “[...] Sentia, assim, encontrar-me em extremo perigo e ter de procurar, com todas as minhas forças, um remédio, ainda que incerto; como um doente, atacado de fatal enfermidade, que antevê morte certa se não encontra um remédio [...]”. Idem. TIE 7, p. 8.

<sup>16</sup> “Dou especial valor às emoções e sentimentos ligados às conseqüências futuras das decisões, visto que eles constituem uma antevisão da conseqüência das ações, uma espécie de previsão do futuro”. Cf. DAMÁSIO, António, *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 158.

ordem dos bens; para em seguida procurar as condições de realização da potência do entendimento.

O que está expresso no problema da decisão não é nada de semelhante a um mecanismo em que as sensações passadas repetem-se como critério de escolha no presente. É claro que Spinoza afirma ter visto homens que morreram por tornarem as riquezas, as honras e o prazer buscas em si mesmas. Mas essa experiência não o faz decidir. Decide-se pela problematização do que revela a experiência humana como um conflito entre a adesão aos bens instituídos como fins e a exigência própria de constituir o que pode aumentar as percepções do real.

É no âmbito de um conflito<sup>17</sup> que nasce a adesão ao problema da decisão. Pois, se por um lado a aquisição dos bens comumente aceitos se impõe como grande meta para o humano; por outro, há na natureza<sup>18</sup> uma exigência de *perfeição*, que só pode ser alcançada alterando a ordem dos bens comuns e fixando as condições de aperfeiçoamento da percepção. Há em nós uma exigência de clareza sobre as coisas, que nos permite problematizar qual a melhor percepção da realidade?

Não é paradoxal que os fins instituídos por uma sociedade possa ser exatamente o que embaraça a percepção das coisas, sendo que nos mesmos exigimos uma percepção mais apurada delas? Spinoza parece ter se deparado com esse problema de forma a experimentar uma *hesitação* quanto ao caminho a seguir<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> P-F. Moreau ao analisar a decisão em Spinoza mostra um conflito de certezas sobre os bens: “D’abord la certitude se divise: ce qui est certain quant à l’acquisition ne l’est pas nécessairement quant à la nature”. Cf. MOREAU, P-F, *L’expérience et l’éternité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 90.

<sup>18</sup> Quando Spinoza explica nos *Princípios da filosofia cartesiana* a causa do erro ele pontua que a nossa natureza reclama ou exige um aumento de potência no ser, e que podemos ser privados desse aumento de potência. “[...] Elle est dit privation par parce que nous sommes privés d’une perfection qui est réclameé par notre nature [...]”. Cf. SPINOZA, *Oeuvres de Spinoza I*, Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris: Flammarion, 1964, p. 273.

<sup>19</sup> “Digo que me decidi afinal. Na verdade, parecia imprudência, à primeira vista, deixar o certo pelo incerto. Via claramente os proveitos que se colhem das honras e das riquezas, e que seria coagido a abster-me de buscá-las, se quisesse empregar um esforço sério em qualquer coisa nova; se porventura a suprema felicidade nelas se encontrasse, percebia que teria de ficar privado dela; se, por outro lado, ela não se encontrasse nas honras e riquezas e se a estas só desse atenção, do mesmo modo ficaria privado da suma felicidade”. Idem. TIE 2.

No texto é um momento que Spinoza utiliza a primeira pessoa<sup>20</sup>; mas esse estilo pessoal no início do *TIE* revela que o próprio autor procura se constituir no interior de uma problemática que é a sua e de toda figura humana. A diferença é o fato do autor não ficar apenas no plano da experiência pessoal; pois ao empreender um trabalho reflexivo, ele forma um plano teórico em que experiência, idéias e compartilhamento são articulados.

Somente há decisão no interior de um problema. É pelo enfrentamento do problema que na verdade se decide. E o caminho nasce da alteração de formas de pensar vigentes e a formação de outra maneira de pensar; que será construída dentro de um plano liberador da inteligência. Em Spinoza, o movimento da inteligência ao liberar-se da reflexão do bem e do mal, assim como de qualquer idéia inata, instaura um caminho reflexivo que o remete para o fortalecimento do vínculo entre a inteligência, suas potencialidades nativas e as idéias construídas. Spinoza formula então no século XVII um percurso conceitual imanente. E mesmo fazendo uso do vocabulário cartesiano, de forma alguma ele recorre ao sentido de um eu substancial, de domínio da alma sobre o corpo ou de um Deus transcendente para prosseguir seu percurso filosófico. E o que há sem dúvida no problema da decisão é a presença de um movimento na mais pura imanência.

Então, ao não aderir à certeza de um eu substancial ou do modelo prévio Spinoza se livra de qualquer antecedente atemporal, que o remeteria para

<sup>20</sup> Há nesse sentido um desacordo entre Ferdinand Alquié e Alexandre Koyré. O primeiro vê no estilo pessoal o vínculo com a própria história de Spinoza, enquanto o segundo, levando em consideração que o tema de Spinoza é clássico, vê ali a marca que envolve a experiência de qualquer homem. Escreve Alquié: “Le début du *Traité de la réforme de l’entendement* a le ton émouvant d’une confidence: Spinoza nous parle de lui-même, de son inquiétude, de ses indécisions. S’agit-il d’une autobiographie? Koyré le nie”. Cf. ALQUIÉ, F., *Le rationalisme de Spinoza*, Paris: Presses Universitaires de France, 1981, p. 75.

Quanto ao tom pessoal Bernard Rousset comenta que o uso do *me* no (*TIE* 1) invoca a experiência do autor, mas que mesmo sendo pessoal pode ter um conteúdo tradicional. De acordo com Rousset o uso do *me* seria de fato pessoal, só que também conteria uma parte retórica e outra pedagógica “[...] (un *Nous* comme *Je* commun avec le lecteur)”. Cf. SPINOZA, *Traité de la réforme de l’entendement*, introduction, texte, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Vrin, 1992, p. 148-9.

uma generalidade formada por pilares inatos capazes de sustentar o percurso do pensamento. E assim, movido no campo do que é (e o excede), ao invés de encontrar uma forma ontológica decaída, lança-se no caminho da verdade como um acontecimento de descoberta e aumento de força no próprio ser; sendo que tal percurso o força a construir uma maneira de pensar, em que a experiência não fornece apenas elementos contingentes da realidade, mas, sobretudo, índices necessários sobre a natureza afetiva da mente e as percepções das coisas.

Em Spinoza, a vida reflexiva não é uma espécie de retorno ao que previamente existe como dimensão modelar pressuposta, nem tampouco a uma forma subjetiva tornada condição da existência; pois, nos dois casos, a ilusão é sempre pressupor um princípio normativo da vida além da própria vida, e assim, a vida torna-se um caso a ser enquadrado ora segundo o modelo prévio e ora segundo uma forma subjetiva pura. Nele, a vida reflexiva se faz a partir do problema das condições exigidas pela natureza humana, para tornar-se cada vez mais apta a formar modos de viver e pensar.

E em Descartes podemos presenciar vestígios sobre o problema da decisão? Há uma bela passagem do *Discurso do Método* em que ele ressalta o momento da sua saída da sujeição<sup>21</sup>, para ver a realidade com os próprios olhos e não mais segundo seus preceptores. A maneira como ele coloca a decisão parece nos fazer perceber um deslocamento em direção ao que vai além de uma forma de ver instituída. Percebe-se que a colocação “resolvendo-me” reivindica o encontro de um novo trabalho meditativo, que terá o *eu* e o mundo como pólos implicados na consciência. A resolução de Descartes parte então do princípio de que uma ciência segura só pode emergir do encontro da consciência consigo mesma; sendo a consciência estendida às coisas segundo o critério de que nada pode ser admitido sem antes exaurir a incerteza.

A pretensão de Descartes é demolir o edifício da opinião e erguer o conhecimento a partir de um novo terreno. Na sua construção, a *dúvida* desempenha

<sup>21</sup> “Por isso, assim que a idade me permitiu sair da *sujeição* de meus preceptores, deixei completamente os estudos das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência além da que poderia encontrar-se em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo [...]”. Cf. DESCARTES, R. *Discurso do Método*, tradução M. Ermantina Galvão Pereira, São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 14.

o papel de limpar todas as percepções imediatas e precipitadas; assim, a *análise* esquadrinha as dificuldades; a *ordenação* reúne os pontos simples e complexos seguindo o processo na ordem do primeiro para o segundo; por fim, a *enumeração*, que revisa o plano da construção para evitar a incerteza e o erro.

De certo modo Descartes é um entusiasta da liberdade<sup>22</sup> de pensamento no século XVII. Porém qual a diferença em relação a Spinoza quanto ao problema da decisão? O fato é que Descartes se mantém preso à idéia de uma vontade livre e mais ampla que o entendimento.

Como foi citado antes, na quarta meditação das *Meditações Metafísicas* Descartes ao problematizar a origem do erro coloca a vontade como causa. O argumento principal que sustenta a idéia da vontade como causa do erro, é por a vontade se estender para além dos limites do entendimento. Então, afirma-se como inerente à vontade um poder de decidir, que ultrapassa o âmbito das escolhas pautadas pelo entendimento. Por outro lado, há decisões que são orientadas pelo entendimento, e portanto, pautadas por um princípio certo. A vontade ora pode se encontrar nos limites do entendimento e ora se espalhar para além desses limites. No primeiro caso, inevitavelmente ocorre o erro, no segundo, pode-se afirmar e consentir adequadamente.

O que podemos presenciar na tese de Descartes de incompatível com Spinoza? Com o tema da vontade ao mesmo tempo em que Spinoza explica um problema nascido no pensamento cartesiano, ele marca sua diferença em relação a Descartes. Segundo P.-F. Moreau é uma diferença presente desde a Carta II de outubro ou setembro de 1661<sup>23</sup> em que Spinoza responde a Oldenburg quais inconsistências observa nas filosofias de Bacon e Descartes, sendo uma delas a *causa do erro*; tema que está diretamente vinculado ao problema da vontade.

Nessa carta, Spinoza afirma que a única causa do erro, segundo Descartes, é por a vontade humana

ser livre e mais vasta que o entendimento. É diante dessa tese Spinoza faz, com uma admirável altivez, um exercício de filosofia, que marca a diferença entre vontade e volição. Para Spinoza vontade e volição estão vinculadas da mesma maneira que branco está para brancura e um homem qualquer para humanidade. Assim, a humanidade não é causa de homem algum, também a brancura não é causa do branco. Estaria Spinoza afirmando que Descartes não marcou a diferença entre um ser de razão e um ser real?

Mas há nessa carta um sutil anticartesiano, pois Spinoza desloca a tese cartesiana fazendo em seguida Descartes afirmar uma justa distinção que o próprio Descartes não adota. Isso aparece quando Spinoza explica que cada volição particular possui uma causa externa para existir; e Descartes teria colocado que os erros resultariam das volições particulares, por serem elas determinados por causas externas que independem de nós.

De acordo com P.-F. Moreau<sup>24</sup> Spinoza estaria pensando dentro de um problema ainda em parte cartesiano. A questão é que Spinoza desde já se desloca da tese sobre a vontade segundo Descartes, e embora explique seu deslocamento com o vocabulário cartesiano, em nada se alia à tese deste. Pelo contrário, o problema da vontade será a via para um dos grandes embates de Spinoza contra o cartesianismo (EII P48 e P49).

Spinoza não afirma o predomínio da vontade sobre as coisas, e sim, a relação entre uma causa externa particular e um querer particular. Para ele as coisas incidem sobre o querer desencadeando uma relação em que a volição não pode ser considerada independente, isso pelo fato de que a relação entre a coisa desejada e o querer ocorre como necessária; se não fosse assim, teríamos que abstrair um querer particular que não quer a coisa particular que o afeta e faz querer.

Pode-se até abstrair uma vontade cindida e fazer crer na sua existência como um ser real? Talvez o brilho de Descartes apareça, entre outras coisas, justamente no uso da capacidade de colocar num plano argumentativo o abstrato como real; sendo esta colocação de ordem moral.

No campo da moral o sentimento do erro ocorre quando na descrição do ato passado imaginamos uma segunda possibilidade de ação que não foi realizada e lançamos para a ação realizada essa possibilidade; assim, cindimos o ato entre o que

<sup>22</sup> “Mas Descartes é interessante não apenas por defender, e com encômios, a nova liberdade e o individualismo que ela pressupõe. Ele descreve também o seu modo concreto e particular de viver essa liberdade, esse mundo novo”. Cf. Gerd Bornheim, *Descartes e a questão da liberdade*, in: CASTELO BRANCO, Guilherme (Org.), *A ordem das razões e a ordem das paixões*, Rio de Janeiro: NAU, 1999, p. 13.

<sup>23</sup> MOREAU, Pierre-François, *Problèmes du spinozisme*, Paris: Vrin, 2006, p. 32.

<sup>24</sup> Idem. p. 38.

ocorreu e o que deveria ter ocorrido. Então, a consciência joga para a ação uma segunda ação possível que não mais pode ser.

Porém, na ordem da Natureza tudo ocorre segundo o que é necessário; embora a perspectiva da vontade livre inclua a possibilidade de que numa ação censurável algo deveria ter sido diferente, ou num segundo caso: que o acontecido tem essa vontade livre como causa. A inclusão dessa possibilidade ou da vontade livre está vinculada à tentativa de forjar um sentimento do correto pela força da abstração. É no mínimo sinal de ignorância atribuir a causa do erro à abstrata noção de livre arbítrio ou de vontade infinita. Spinoza chega a dizer que só um ignorante faria essa confusão; mas Descartes não é um ignorante, pelo contrário, é um respeitável filósofo. E porque ele adere à tese do livre arbítrio? Podemos dizer que ele assume uma posição ao introduzir no pensamento a forma contingente da vontade?

Pensar em termos de livre arbítrio ou vontade infinita é incluir na natureza da vontade o que não faz parte dela, tal inclusão revela ou desconhecimento ou a sustentação de um pensamento moral que atribui um poder ilusório à vontade.

Primeiro, a vontade é a princípio um ente de razão, então, não existe na Natureza. Segundo, como expressão de uma volição qualquer a vontade só afirma ou nega o que está de acordo com o querer particular em jogo; assim, ela não pode afirmar qualquer coisa arbitrariamente. Terceiro, uma escolha qualquer envolve a idéia da coisa (mesmo que após a escolha seja revelado que a idéia não possuía os elementos presentes na coisa escolhida). Isso ocorre por que no campo da decisão nem sempre há por parte de quem é afetado uma idéia adequada. Escolhe-se também segundo uma visão inadequada; mas a perspectiva da inadequação não é a da cegueira absoluta, é a de tão somente possuir uma visão parcial, passional, pois, formou na mente uma visão separada do que a coisa é, mas ao mesmo tempo vinculada ao que imediatamente se apresentou em nós como desejável.

Em Spinoza, a vontade e o entendimento estão nos mesmos limites. A inclinação sempre envolve uma idéia, que pode decorrer mais da passividade, isto é, mais da força como uma coisa se afirma em nós do que como uma idéia adequada pode afirmar-se no entendimento. A princípio conhecer é uma pura paixão (ação das imagens das coisas sobre a mente).

E o que Spinoza nos apresenta com o caráter necessário da ação não é uma justificativa de que tudo vale para nós do mesmo modo; e sim, uma explicação de que tudo ocorre segundo uma ordem necessária em que as ações estão implicadas umas nas outras; sendo que as ações prescindem do apelo moral da consciência, porque tanto as ações quanto o apelo moral da consciência são determinados no interior das relações entre causa e efeito. Portanto, inviabiliza-se com isso a possibilidade de atribuir, como causa das ações, uma vontade encerrada em si mesma ou de atribuir à decisão uma independência absoluta em relação aos afetos.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALQUIÉ, F. **Le rationalisme de Spinoza**. Paris: Presses Universitaire de France, 1981.
- BORNHEIM, Gerd. **Descartes e a questão da liberdade em A ordem das razões e a ordem das paixões**. Org. Guilherme Castelo Branco, Rio de Janeiro: NAU, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real – imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- DAMÁSIO, António. **Em busca de Espinosa – prazer e dor na ciência dos sentimentos**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza – Philosophie pratique**. Paris: Minuit, 1981.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fontes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores).
- DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Tradução de M. Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- ESPINOSA, B. **Obras Completas**. Consultoria: Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultura, 1997.
- ESPINOSA, B. **Tratado da reforma do entendimento**. Tradução de Abílio Queiroz. Lisboa: Ed. 70, 1969.
- MOREAU, Pierre-François. **Problèmes du spinozisme**. Paris: Vrin, 2006.
- MOREAU, Pierre-François. **Spinoza – L’expérience et l’éternité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- SCALA, André. **Espinosa**. Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- SPINOZA. **Éthique**. Bilingue latin-français, présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- SPINOZA, B. **Tratado da reforma da Inteligência**. 2. ed. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Traité de la réforme de l’entendement**. Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré. Paris: Vrin, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Traité de la réforme de l’entendement**. Introduction, traduction et commentaires par André Lécivain. Paris: Flammarion, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Traité de la réforme de l’entendement**. Introduction, texte, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Vrin, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Oeuvres complètes**. Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris: Gallimard, 1954.
- \_\_\_\_\_. **Oeuvres de Spinoza I**. Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1964.
- KORICHI, Mériam. Le concept spinozista de *mens humana* et le lexique du *Tractatus de Intellectus Emendatione*, in **Kairos – Revue de la Faculté de Philosophie de l’Université de Toulouse-Le Mirail**, 1998.

