

Conhecimento humano e ideia de afecção na *Ética de Espinosa*

Lia Levy
UFRGS/CNPq*

*Hic sine dubio lectores hærebunt multaue comminiscentur
quæ moram injiciant et hac de causa ipsos rogo ut lento gradu
mecum pergant nec de his judicium ferant donec omnia
perlegerint. (Ética 2, prop. 11, escólio)¹*

INTRODUÇÃO

Considerando o vasto espectro de interpretações divergentes quanto ao sentido correto da filosofia que Espinosa elabora em suas obras, a tese de que seu conceito de ideia de afecção deve ser lido como equivalente ao de ideia da imaginação é objeto de razoável consenso. Esse consenso conta com o apoio textual do escólio da proposição 17 da segunda parte da *Ética*, onde Espinosa, para se adequar ao que chama de vocabulário usual (“*ut verba usitata retineamus*”), chama de *imagens das coisas*, as afecções do corpo cujas ideias nos representam as coisas exteriores como nos estando presentes e de imaginação, a contemplação das coisas externas mediante essas ideias.

No entanto, como já observou Piet Steenbakers (2004), essa passagem pode ser lida meramente como apresentando uma definição nominal resultante de uma concessão a um vocabulário externo à doutrina. Ainda assim, o próprio Steenbakers segue considerando que cabe

* Pesquisa realizada com o apoio do PRONEX/FAPERJ/CNPq-Predicação e Existência (E-26/110.565/2010).

¹ A citação das passagens em latim não devem ser lidas neste texto como argumentos em favor da tradução ou mesmo das teses que pretendo defender, mas apenas como um recurso para facilitar que o leitor possa prontamente ter à disposição o texto de Espinosa e julgar da propriedade ou não das minhas traduções e argumentos.

ao conjunto das proposições 16 e 17 da segunda parte da *Ética*, e portanto ao conceito de ideia de afecção, fundar e estruturar o que será mais adiante na obra designado como imaginação ou primeiro gênero de conhecimento (E2p40esc2). Ele, como a maioria dos intérpretes², supõe que a tese extraída do escólio de E2p17 (1) implica a tese (2):

(1) A imaginação, ou seja, *toda* ideia imaginativa é uma percepção³ que temos das coisas externas mediante ideias das afecções do corpo;

2 Cf., entre outros, M. Gueroult (1974), J. Bennett (1994), M. Wilson (1996), M. A. Gleizer (1999), D. Garrett (2008), C. Ellisepen (2011). Todavia, cabe mencionar três importantes exceções. H. A. Wolfson (1934), apresentar a estrutura da segunda parte da *Ética*, propõe que se separe, e assim que se distinga a função de 2p16 daquela a ser cumprida por E2p17: a primeira estaria inserida no tratamento espinosista do que a tradição chama de sentidos externos, ao passo que a segunda teria por objetivo compor, juntamente com E2p18, a explicação do que a tradição chama de sentidos internos (no caso, imaginação e memória). Essa interpretação é fruto de um esforço de ler o texto a partir de suas influências e relações com outras doutrinas que a precederam, o qual não será aqui inteiramente compartilhado. M. Della Rocca (1996 e 2008), por outro lado, desenvolve uma interpretação a partir de uma perspectiva inteiramente diferente, na qual busca reconstruir racionalmente, e não historicamente, o sentido dos argumentos apresentados por Espinosa. Ainda assim, ele chega a uma conclusão próxima a de Wolfson, lendo E2p16 como tendo uma função distinta daquela a ser cumprida por E2p17. Embora essas duas interpretações contribuam de alguma forma para o ponto que pretendo estabelecer aqui, não as examinarei mais detidamente. Por isso, adianto que, como Wolfson, leio a proposição 16 em questão como voltada para a caracterização do que, em outras doutrinas, considera-se como sendo o aspecto por assim dizer externo da nossa sensibilidade; mas como Della Rocca, a interpreto como tendo um papel fundamental para a caracterização do que significa para a nossa mente perceber algo ou representar. Nesse sentido, chego à mesma conclusão que Wim Klever, quando afirma: “Spinoza affords an extended demonstration of this very same empirical principal (...), showing that *all* our knowledge is drawn from sensation and nothing else. His argument starts from E II, prop.19 (...), and continues in EII prop. 22 (...), up to EII, prop. 26-29 cor. asserting that there is no other access to acquaintance with bodies or one’s mind than via sensation” (1996, p. 239 – grifo do autor).

3 O emprego sistemático do termo ‘percepção’ neste texto visa simplesmente evitar o termo ‘conhecimento’, que pode ser tomado em sentido estrito ou em sentido lato: no primeiro caso, ele designaria tão somente conhecimento verdadeiro ou mesmo conhecimento verdadeiro justificado; no segundo designaria o que pode ser considerado significativamente como verdadeiro ou falso, independentemente do valor de verdade que efetivamente possua. Ao usar ‘percepção’ refiro-me a ‘conhecimento’ tomado nesse sentido lato. Não pretendo ignorar ou questionar o que diz Espinosa na explicação da definição de ideia (E2D3), onde explicita sua preferência pelo termo ‘concepção’ em lugar de ‘percepção’. Trata-se simplesmente de determinar o escopo pretendido no quadro mais geral da teoria do conhecimento: não aquele da possibilidade para a mente humana de ter conhecimentos verdadeiros, mas o da possibilidade de que a mente humana seja sujeito de conhecimento em sentido amplo.

(2) *Toda* a percepção que temos das coisas externas mediante ideias das afecções do corpo é uma ideia imaginativa, ou seja, deve ser classificada como pertencendo à imaginação.

Nem mesmo os trabalhos que já há algum tempo estabeleceram importância dos conceitos de experiência e de imaginação na obra de Espinosa⁴, questionaram a correlação entre ideia de afecção e imaginação. Ora, é precisamente essa suposição que gostaria de problematizar, procurando fornecer subsídios para a tese de que ela não é nem inequivocamente corroborada pelo texto da *Ética*, nem exigida pela doutrina aí apresentada.

Pretendo argumentar em favor da leitura segundo a qual as ideias do primeiro gênero não esgotam o conceito de ideia de afecção, o qual, por sua vez, deve ser interpretado como expressando, na *Ética*, o conceito destinado a dar conta das condições sob as quais a mente humana pode conhecer o que quer que seja. O que é designado por esse conceito não poderia, por conseguinte, ser – sem mais – caracterizado como possuindo as mesmas imperfeições epistêmicas atribuídas por Espinosa ao primeiro gênero de conhecimento, ou ainda, à imaginação⁵. A ideia de afecção, assim distinguida da ideia imaginativa poderia, então, ser considerada em relação com o que, em outras filosofias, é pensado sob a noção de dados sensíveis, permitindo mitigar ainda mais o suposto racionalismo de Espinosa, do que o fez a valorização da experiência em sua filosofia.

Para tanto, pretendo proceder em três etapas. Primeiramente, analisarei a definição de imaginação do escólio de E2p17 para mostrar as razões pelas quais ela não implica necessariamente a identificação entre ideia de afecção e ideia de imaginação. Em seguida, apresentarei evidências textuais que sugerem a distinção que proponho. Por fim, irei expor as razões que me levam a tomar o conceito de ideia de afecção como designando, na *Ética*, a fonte de *todo* conhecimento possível para nós e, portanto, como o fundamento dos três gêneros de conhecimento. Nessa terceira etapa, serão examinadas as teses estabelecidas na proposição 11 da segunda parte da *Ética* e em seu corolário, mais particularmente as que estabelecem o que significa para nossa mente perceber alguma coisa. Espero mostrar que se compreendermos essas teses como estabelecendo que a mente humana, por ser parte do entendimento divino, somente percebe

4 Cf., entre outros, C. de Deugd (1966), E. Curley (1973), D. Savan (1985), W. Klever (1990), P.-F. Moreau (1994), C. Rezende (2001), L. Vinciguerra (2005).

5 Especialmente a de ser a única fonte de erro possível (E2P35 e escólio).

algo na medida em que o objeto da ideia que constitui sua essência é *afetado* ou *modificado*, compreenderemos que o conceito de ideia de afecção deve ser interpretado como a fonte de todo conhecimento possível para nós e, portanto, não pode ser classificado como pertencendo exclusivamente ao primeiro gênero ou imaginação.

A DEFINIÇÃO DE IMAGINAÇÃO NO ESCÓLIO DE E2P17

Retomemos as duas teses (1) e (2) anteriormente mencionadas, cuja relação na *Ética* pretendo questionar.

(1) A imaginação, ou seja, *toda* ideia imaginativa é uma percepção⁶ que temos das coisas externas mediante ideias das afecções do corpo;

(2) *Toda* a percepção que temos das coisas externas mediante ideias das afecções do corpo é uma ideia imaginativa, ou seja, deve ser classificada como pertencendo à imaginação.

É manifesto que essas duas teses não se implicam mutuamente: podemos aceitar (1) sem aceitar (2), embora não possamos aceitar (2) sem aceitar (1). No que se segue, examinarei razões textuais para afirmar que, na *Ética*, Espinosa aceita (2), para mostrar que, na realidade, elas implicam apenas que ele aceita (1). Em seguida, apresentarei razões textuais para afirmar que, ao menos nessa obra, Espinosa recusa (2).

A definição de imaginação no escólio de E2p17 oferece a mais forte evidência textual em favor de (1), ou seja, de que o conceito de ideia de afecção, contrariamente ao que proponho,

6 O emprego sistemático do termo 'percepção' neste texto visa simplesmente evitar o termo 'conhecimento', que pode ser tomado em sentido estrito ou em sentido lato: no primeiro caso, ele designaria tão somente conhecimento verdadeiro ou mesmo conhecimento verdadeiro justificado; no segundo designaria o que pode ser considerado significativamente como verdadeiro ou falso, independentemente do valor de verdade que efetivamente possua. Ao usar 'percepção' refiro-me a 'conhecimento' tomado nesse sentido lato. Não pretendo ignorar ou questionar o que diz Espinosa na explicação da definição de ideia (E2D3), onde explicita sua preferência pelo termo 'concepção' em lugar de 'percepção'. Trata-se simplesmente de determinar o escopo pretendido no quadro mais geral da teoria do conhecimento: não aquele da possibilidade para a mente humana de ter conhecimentos verdadeiros, mas o da possibilidade de que a mente humana seja sujeito de conhecimento em sentido amplo.

designa exclusivamente as ideias da imaginação⁷. Já observei que essa definição, porém, não é conclusiva na medida em que pode ser lida como uma concessão a um vocabulário que não é propriamente o de Espinosa. Por outro lado, não encontramos outra definição de imaginação senão no segundo escólio de E2p40, onde é apresentada a teoria dos gêneros de conhecimento, dos quais o primeiro é também designado pelo termo 'imaginação'. Ora, este mesmo o termo é empregado por Espinosa na segunda parte da *Ética* antes desse escólio: na enunciação de E2p18 e do corolário de E2p26, na demonstração desse mesmo corolário e, por fim, nos escólios de E2p35 e E2p40 (esc.1). Essas passagens sugerem que, mesmo que a definição seja fruto de uma concessão, ela possui relações com a definição própria de imaginação, devendo ser considerada provisória, mas suficientemente correta para se empregada antes de que certas teses tenham sido estabelecidas e que se possa, então, compreender inteiramente a natureza do que seja imaginar. Como, todavia, esse fato pode ser decorrência de um certo inacabamento do texto, pois o autor nunca o preparou inteiramente para publicação, mais uma vez a pertinência da definição fica em suspenso.

Suponhamos, pois, para fins desta discussão, que o escólio de E2p17 *oferece* uma definição espinosista, mesmo que provisória, da imaginação. Cabe perguntar, então, se ela realmente identifica ideia de afecção e ideia imaginativa e autoriza atribuir à *Ética* a defesa da tese (2). Acredito que não, porque a definição contém uma outra restrição para a qual é preciso atentar:

E para manter os termos em uso, chamaremos de imagens das coisas (*rerum imagines*), as afecções do corpo humano cujas ideias nos *representam os corpos externos como presentes (corpora externa velut nobis praesentia repraesentant)*. E quando a mente contempla os corpos *sob este aspecto (hac ratione)*, dizemos que ela imagina. (E2p17sc - grifo meu)

Note-se que não são *todas* as afecções do corpo humano das quais temos ideias que estão sendo definidas como *imagens* das coisas - conteúdo da tese (2) e que a definição de

7 É verdade que a referência à imaginação na *Ética* ocorre por diversas vezes antes dessa escólio, em particular no segundo escólio de E1p17, no escólio de E1p15 e, sobretudo, no Apêndice da primeira parte. Em todos esses textos, a imaginação, se não distinguida adequadamente do intelecto, é considerada como a causa de erros, preconceitos e superstições e a justificação dessa tese é explicitamente tematizada por Espinosa nos escólios de E2p17 e de E2p35, o qual por sua vez, *menciona* a definição de imaginação de E2P17esc.

imaginação tampouco se aplica a *todas* afecções do corpo humano cujas ideias nos representam corpos externos. Ela caracteriza tão somente as afecções do corpo humano cujas ideias nos representam corpos externos *como presentes*. Assim, *apenas* quando a mente humana contempla os corpos exteriores *sob esse aspecto*, a saber *como presentes*, é que devemos dizer que a ela imagina. Se isso é correto, então essa definição – quer tomada como uma concessão, quer como uma versão provisória – não endossa a interpretação de que ideia de afecção e ideia imaginativa são expressões que designam o mesmo conceito, ou seja, não endossa a tese (2). Ao contrário, ela fornece evidência textual para a tese (1), embora exija que ela seja formulada de modo mais preciso:

(1') A imaginação, ou seja, *toda* ideia imaginativa é uma percepção que temos das coisas externas *como presentes* mediante as ideias das afecções do corpo.

É possível me objetar neste momento que, se recolocamos a definição no contexto mais amplo do escólio, veremos com clareza a relação de dependência entre esse escólio e o conjunto de E2p16, a qual esclarece o sentido do conceito de ideia de afecção. Assim, foi apenas porque desconsidere essa relação que pude afirmar que o texto não oferece suporte à tese (2).

De fato, a definição é introduzida na sequência de uma distinção que, segundo texto, decorre do corolário e de E2p17 e do corolário de E2p16: a diferença que existe entre a ideia que constitui a mente de um ser humano, no caso Pedro, e a ideia que um outro ser humano, Paulo, tem daquele *mesmo* ser humano, Pedro. Logo, a definição do que seja uma ideia imaginativa realmente *depende* da introdução do conceito de ideia de afecção: sem ele, não seria possível explicar como é possível, tendo Espinosa defendido que a mente humana *é parte* do entendimento divino (E2p11c), que haja duas ideias de um *mesmo objeto*, sendo uma adequada e necessariamente verdadeira e outra, inadequada e que pode ser falsa. É ao conceito de ideia de afecção, tal como definido em E2p16, que caberá explicar essa possibilidade, pois aí se estabelece que, ao percebermos o modo como os corpos externos nos afetam (isto é, enquanto temos uma ideia de afecção), percebemos *no mesmo conteúdo*, ainda que de modo confuso (E2p25), *a natureza* desses corpos externos (E2p16 e seus corolários) e, portanto, *esses mesmos* corpos externos. A ideia de Pedro e a ideia que Paulo tem de Pedro são, de fato, *duas* ideias e elas têm, em certo sentido, o *mesmo* objeto: Pedro. No entanto, elas não têm, em sentido estrito, o *mesmo* objeto: uma é ideia de Pedro porque constitui a essência da mente de

Pedro, sendo aquela pela qual Deus conhece a essência do corpo de Pedro, bem como a de sua mente; a outra é a ideia de Pedro enquanto se expressa de certa maneira, em particular, enquanto afeta Paulo, sendo, pois, a ideia pela qual Deus conhece *o mesmo* Pedro enquanto ele se expressa de certa maneira.

Seria possível prosseguir aqui com essa explicação, mas acredito que as considerações que apresentei até agora já são suficientes para evidenciar que a definição de imaginação do escólio de E2P17 tem sido demasiado valorizada na interpretação do que significa, para Espinosa, o conceito de ideia de afecção. E é essa sobrevalorização que, a meu ver, conduz à interpretação da definição a partir da tese (2), ou seja, como significando a identificação entre ideia de afecção e ideia imaginativa. Ora, se o conceito de ideia de afecção é, de fato, suposto pela definição, ele não é, contudo, suficiente: pois ela depende ainda do que é provado por E2p17 e seu corolário⁸, que acrescentam exatamente o que falta ao conceito de ideia de afecção para poder ser considerado imaginativo segundo a definição, a saber, as condições sob as quais essas ideias de afecção envolvem não apenas a natureza dos corpos externos (tema de E2p16 e seus corolários), mas a sua *existência presente*. Mais precisamente, além de mostrar por que percebemos *os corpos externos* quando percebemos o nosso próprio corpo afetado por eles, é preciso ainda mostrar por que os *imaginamos*, isto é, por que contemplamos os corpos externos *como presentes* quando percebemos o modo como eles afetam o nosso corpo, *mesmo que eles não existam mais* (tarefa de E2p17 e seu corolário⁹).

8 E2P17: “Se o corpo humano é afetado por um modo que envolva a natureza de um corpo exterior, a mente irá considerar este corpo exterior como existente em ato, ou seja, como lhe estando presente até que o corpo seja afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença desse mesmo corpo exterior”; E2P17c: “Se o corpo humano foi afetado uma vez por corpos exteriores, a mente poderá considerar esses corpos como presentes, mesmo que eles não existam e não estejam presentes”.

9 Daí o início do escólio que a elas se segue: “Vemos assim como é possível que contemplemos o que não existe como estando presente...” (E2p17esc). No mesmo escólio, o que antecede imediatamente a introdução da definição de imaginação confirma que o objetivo de Espinosa no escólio é assinalar que a permanência da existência presente dos corpos externos não está entre as condições sob as quais contemplamos os corpos externos como presentes: “A primeira [a ideia de Pedro], com efeito, não explica diretamente, nem envolve a existência de Pedro *senão enquanto [quamdiu] Pedro existe*. A outra indica mais a constituição do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro e, assim, *enquanto perdura* essa constituição do corpo de Paulo, a mente de Paulo contempla Pedro *como presente*, mesmo que Pedro não exista.”

Quando se considera, portanto, o contexto mais amplo do escólio, temos ainda mais razões para distinguir entre ideia de afecção e ideia imaginativa e para sugerir que esta última designe uma percepção que podemos ter mediante a ideia de afecção. Com efeito, o conjunto de E2p16 e E2p17 resolve, como vimos, de forma articulada dois problemas clássicos da teoria do conhecimento que, em outras teorias, são tratados no âmbito do conceito de sensibilidade:

(i) *O que, da natureza de um corpo exterior, nos é dado a conhecer ao percebê-lo a partir do modo como ele afeta nosso corpo?* A esse problema, Espinosa responde, através de E2p16 e seus corolários, que, embora muito confusamente (E2p25), é a *própria natureza* do corpo exterior que está envolvida nessa percepção. As ideias das afecções, embora sejam em Deus o conhecimento dessas afecções, são, em nossa mente, não apenas a percepção das modificações do nosso corpo, mas a percepção dos *mesmos* corpos exteriores que causam em nós essas percepções¹⁰. Essa resposta confere credibilidade epistêmica ao que poderíamos chamar de dados sensíveis para nos fornecer ao menos duas informações relevantes para o conhecimento em geral dos corpos, mesmo reconhecendo sua confusão e obscuridade (E2p25): a discriminação dos objetos externos e a conexão entre o que nos permite reconhecê-los neste registro e o conhecimento de sua natureza. É verdade que isso não é suficiente para considerar essas ideias das afecções como conhecimento em sentido estrito dos corpos externos (E2P25), e nem para tomá-las como ponto de partida para uma eventual inferência que, procedendo do efeito à causa, pudesse nos conduzir dessas ideias ao conhecimento em sentido estrito desses corpos (E2p29c). Ainda assim, é muito mais do que se esperaria de um racionalista, pois expressa um surpreendente reconhecimento de que a empiria tem uma dimensão confiável, podendo contribuir para o conhecimento que temos dos corpos exteriores. E isso especialmente se se considera a ausência de uma teoria da sensibilidade na *Ética* e a tese de que o primeiro gênero de conhecimento, a imaginação, é a única fonte possível de erro. Pois essas ideias de afecção, assim consideradas, poderão perfeitamente encontrar seu lugar no conhecimento do corpos

10 Esse duplo estatuto das ideias das afecções é explicado por M. Della Rocca pela atribuição a Espinosa de uma concepção contextualista do sentido das ideias. Embora essa seja uma interpretação bastante engenhosa e muito bem argumentada, considero que a alternativa que já defendi antes e que volto a defender aqui, na terceira etapa deste texto, é menos custosa: a concepção contextualista proposta por Della Rocca põe em risco a tese de que uma ideia na mente humana e na mente divina possa ser considerada sempre *a mesma* ideia, visto que, considerada em contextos diferentes, terá *sentidos* diferentes.

que a produzem, uma vez organizadas e integradas pelos conhecimentos de segundo e/ou terceiro gênero¹¹.

(ii) *O que, da existência presente de um corpo exterior, nos é dado a conhecer a partir da percepção do modo como ele afeta nosso corpo?* A esse problema, Espinosa responde, através de E2p17 e seu corolário, que, embora a presença do corpo exterior seja condição necessária para que ele afete nosso corpo, não se pode afirmar com certeza sua existência presente a partir unicamente da sua percepção como presente, mesmo que essa seja a ideia do modo como o corpo exterior afeta nosso corpo. Portanto, a percepção de um corpo exterior como presente não goza da mesma confiabilidade epistêmica que aquela reconhecida à percepção da sua identidade e propriedades através da ideia de afecção. Espinosa defende aqui a independência entre as condições sob as quais percebemos os corpos exteriores pelo modo como afetam o nosso corpo e a as condições sob as quais os contemplamos *como presentes*. E isso de tal modo, que somos capazes de perceber como presentes corpos que não existem (E2p17c). Como o afirma o escólio de E2p17, essa é ao mesmo tempo uma desvantagem, pois daí surge a possibilidade de erro (E2p30 e 31), mas também uma vantagem, pois é por essa razão que podemos satisfazer às exigências do conhecimento em sentido próprio, na medida em que essa contemplação como presente pode ser reordenada segundo outros princípios que não apenas aqueles determinados pela série dos encontros nos quais esses corpos afetaram nossos corpos (E2p18). Ora, esse é um problema que, em outras teorias, foi tratado em termos de sentidos internos, dentre os quais, os mais recorrentes são os de imaginação e memória¹². Assim, se do fato de percebermos corpos externos pelas ideias das afecções que eles causam em nosso corpo, ou mesmo de que os contemplamos como presentes, podemos *inferir* sem erro que esses corpos existiram em ato na duração, ou seja, estiveram presentes em algum momento, não podemos, contudo, estender essa afirmação a outros momentos do tempo,

11 Mantive a referência casada à conjunção e disjunção entre esses dois gêneros de conhecimento apenas porque considero, para o que importa aqui, irrelevante determinar se o podemos ter um conhecimento de terceiro gênero dos corpos. Basta aqui referir à necessidade de que as ideias de afecção componham, de algum modo, com o conhecimento intelectual (de segundo ou de terceiro gêneros) para constituir conhecimento dos corpos em sentido estrito.

12 A esse respeito, cf. H. A. Wolfson (1934). Observe-se que Espinosa, por vezes, se refere a esses dois termos como designando o mesmo conceito, como é o caso em: E2P40esc1 e E3P2esc.

mesmo que contíguos, nem por ela justificar a confiabilidade da percepção desses corpos *como presentes*¹³.

Por essas razões, considero que a restrição do conceito de imaginação à contemplação dos corpos externos *como presentes* a partir das ideias das afecções do corpo não é uma casualidade textual, que poderia e deveria ser corrigida por outros usos do termo ao longo da obra, mas expressa uma diferença efetiva entre os conceitos de ideia de afecção e de ideia imaginativa, que se baseia nas características epistêmicas distintas desses dois conceitos. A esse respeito, e apenas a título complementar, observe-se que todas proposições que se seguem a E2p17 até o início do tratamento da verdade, em E2p32, tratam da determinação e do valor epistêmico do conteúdo das ideias das afecções; não obstante, o termo 'imaginação' e seus cognatos ocorrem apenas na proposição 18, que trata da memória, e no corolário da proposição 26. Em ambos os casos, trata-se da percepção da existência atual (como presença) dos corpos exteriores a partir das ideias das afecções¹⁴.

A IDEIA DE AFECÇÃO E OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO

Tendo argumentado em favor da tese de que o escólio de E2p17 não constitui um argumento textual suficiente em favor da tese (2), ou ainda, da identificação entre ideia de afecção e ideia da imaginação, passo rapidamente a apresentar evidências textuais em favor da tese (1), ou ainda, contrárias à referida identificação. Essas razões baseiam-se em dois grupos de textos: as demonstrações das proposições 39 e 47 da segunda parte da *Ética* e os escólios da proposição 40 dessa mesma segunda parte, onde a imaginação é mais uma vez tematizada, mas desta feita da perspectiva mais geral, e inegavelmente própria a Espinosa, de sua teoria dos gêneros de conhecimento¹⁵.

13 Nesse sentido, discordo do que afirma W. Klever (1990), na p. 127, quando atribui à experiência a função de nos fazer conhecer a *existência* dos corpos exteriores. Para uma apresentação mais recente do debate acerca do caráter experimental ou não da física de Espinosa, cf. A. Peterman (2014).

14 Cf. a esse respeito, *os Pensamentos Metafísicos*, I, cap. 1, sobre os modos de pensar pelos quais imaginamos as coisas.

15 Embora com alterações significativas, a concepção do conhecimento humano como devendo ser pensado em termos de tipos de conhecimento humano encontra-se tanto nas primeiras obras, como o *Breve Tratado* e o *Tratado da Emenda do Intelecto*, quanto na *Ética*.

Embora sejam posteriores, o exame dos escólios de E2p40 permitirá avaliar melhor o significado da evidência aportada pelas demonstrações de E2p39 e E2p47. Tendo estabelecido, nas proposições 32 a 36 da segunda parte, em que sentido e sob que condições o conhecimento humano pode ser dito verdadeiro ou falso, Espinosa desenvolve sua teoria das noções comuns (E2p37-p40). Esse conceito pretende dar conta da inteligibilidade de propriedades que pertencem a diversas coisas e, nesse sentido desempenham a função que em outras teorias é desempenhada pelo conceito de universal. Assim, uma vez apresentada a teoria, Espinosa passa a comentar precisamente esse ponto no primeiro escólio de E2p40, onde afirma que os termos ditos “transcendentais” (como ser, coisa, algo) e os termos ditos “gerais” (como homem, cavalo, cachorro) têm origem no fato do limite da capacidade do corpo humano de formar/reter imagens ter sido excedido. Quando isso ocorre, algumas (ou todas) dessas imagens, que são todas modificações corporais, combinam-se de modo aleatório, passando a formar uma *única* imagem que confunde em si diferentes aspectos daquelas que se fundiram. Essa fusão não é pautada por qualquer princípio fundado na natureza das coisas cujas imagens estão sendo amalgamadas, mas são determinadas por condições particulares aos nossos corpos. Assim, a ideia dessa imagem literalmente *confusa* nos fará perceber algo “extremamente confuso”, que não guarda mais *nenhuma* conexão com as coisas cujas imagens lhe serviram de origem, não nos fazendo conhecer *nada* dos corpos exteriores¹⁶.

Mas essa explicação do sentido dos termos gerais e transcendentais, associada à explicação do processo corpóreo que gera as imagens aos quais devem ser associados autoriza a leitura de que o conceito de imaginação na *Ética* envolve não apenas percepção da *presença* de corpos exteriores, mas também a percepção de certas coisas? Se assim for, então ela se consti-

16 Cf. essa passagem do escólio de E2P48, que retoma essa explicação para o caso dos termos que, supostamente designam, *faculdades* da mente humana: “Demonstra-se da mesma maneira que não há, na mente humana, nenhuma faculdade absoluta [*facultatem* absolutam] de conhecer, de desejar, de amar, etc. Daí se segue que essas faculdades e outras semelhantes ou bem são puras ficções, ou bem são apenas entes metafísicos, isto é, universais, como temos o costume de formar a partir de coisas particulares. (...) essas faculdades são noções universais que não se distinguem das coisas singulares a partir das quais são formadas”. Trata-se também aqui de uma tese espinosista surpreendentemente pouco valorizada quando se trata de explicar o que seja imaginar e entender, pois se passa facilmente da tese de que esses termos designam *potências*, para a suposição de que eles designam *faculdades* da mente humana que poderiam, nesse sentido, serem consideradas abstração feita das ideias particulares que caem sob essa caracterização.

tui como uma razão para identificar os conceitos de ideia de afecção e de ideia de imaginação. Ora, o texto, ao transitar do (a) processo de fusão das imagens, que são afecções corporais, para (b) a consideração do seu resultado, que é uma imagem confusa (e também uma afecção corporal), para, finalmente, (c) a afirmação do caráter confuso da ideia dessa imagem confusa parece ratificar essa interpretação. Todavia, uma leitura mais atenta do texto, indica uma direção diferente:

... uma vez que as imagens se tenham inteiramente confundido no corpo, a mente imaginará todos os corpos confusamente, sem qualquer distinção [*mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur*], e os compreenderá como que sob um mesmo atributo [*quasi sub uno attributo comprehendet*], como o de ente, coisa, etc.

Essa parte final da explicação que Espinosa propõe para o sentido dos termos transcendentais, que ele dirá em seguida também se aplicar aos termos gerais, mostra que o que está sendo propriamente atribuído à imaginação não é o conteúdo da ideia da afecção formada pela fusão de várias afecções por conta da capacidade do corpo ter chegado a um limite, mas a contemplação dos corpos exteriores *sob* um mesmo atributo. Assim, o que esse escólio acrescenta à definição de imaginação do escólio de E2p17 não é o esclarecimento da identificação entre ideia imaginativa e ideia de afecção, mas, ao contrário, a elucidação da sua diferença através da introdução de um novo aspecto da imaginação que, como o anterior, consiste em tomar o conteúdo da ideia de afecção, os corpos exteriores, *sob um certo aspecto*. Se antes se tratava de contemplá-los *como presentes*, agora se trata de contemplá-los *sob* um atributo único, ou, nos termos do início do escólio seguinte, *sob noções universais (notiones universales)*.

E é esse novo aspecto da imaginação que permitirá integrar a definição anterior no quadro da teoria dos gêneros de conhecimento tal como introduzida em E240esc2, ou seja, como uma classificação das percepções e das noções que formamos: “*Ex omnibus supra dictis clare apparet nos multa percipere et notiones universales formare*”. Se levamos a sério essa maneira de ser referir à classificação que irá se seguir, então temos aí mais uma razão textual para recusar a identificação entre ideia de afecção e ideia imaginativa, pois a primeira não pode ser dita uma percepção ou uma noção universal formada por nós no mesmo sentido que as outras percepções explicitamente referidas nesse texto à imaginação.

Passarei em silêncio a definição da imaginação apresentada nesse escólio para, ao invés de insistir sobre os aspectos desse conceito que não podem ser transferidos ao de ideia de afecção, tratar dos usos do conceito de ideia de afecção nos quais esse conceito não pode ser substituído pelo conceito de ideia da imaginação sem comprometer o sentido do texto. Mais particularmente, refiro-me à referência feita a esse conceito nas demonstrações de E2p39¹⁷ e de E2p47 que, lidas à luz da teoria dos gêneros de conhecimento, têm por função mostrar, respectivamente, que a mente humana tem percepções que podem ser qualificadas como pertencendo ao segundo gênero, ou razão, e ao terceiro gênero, ou ciência intuitiva.

Mas ressalto como um resultado importante dessa análise a diferença entre reconhecimento de certo valor epistêmico à ideia da afecção relativamente à natureza do corpo exterior que a causa, habilitando a ideia de afecção como fonte segura de discriminação dos corpos, e a recusa desse mesmo valor para o tipo de percepção à qual, nesse escólio, são ditas se referirem os termos gerais e transcendentais.

Começemos pela demonstração E2p39, cujo enunciado é:

A ideia do que é comum ao corpo humano e aos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado, e que está igualmente na parte e no todo, será adequada na mente.

Essa proposição encerra o tratamento do conceito de noção comum, iniciado em E2p37, a partir do qual Espinosa irá definir seu conceito de razão como segundo gênero de conhecimento humano, definido em E2p40esc2. Tendo estabelecido que o que é comum e está igualmente na parte e no todo (*“id quod omnibus commune quodque æque in parte ac in toto est”*) não constitui a essência de nenhuma coisa singular (E2p37) e que não pode ser concebido senão adequadamente (E2p38), ele conclui que há certas ideias ou noções comuns a todos os homens, as quais devem ser percebidas por todos homens adequadamente (E2p38c). Ora, este conjunto parece suficiente para justificar a tese de que a mente humana não tem apenas conhecimentos inadequados, mas lhe é possível ter certos conhecimentos adequados e, portanto, verdadeiros

17 Essa referência já foi reconhecida e tematizada por E. Curley (1973) como evidência para a tese de que a razão, ou segundo gênero do conhecimento, tem relação com a imaginação.

(retomados em E2p40esc2¹⁸). Mais ainda, ele parece suficiente para autorizar uma leitura inatista desses conhecimentos verdadeiros¹⁹, que dispensaria qualquer participação da ideia de afecção, ou seja, do modo como nosso corpo é afetado pelos outros corpos, para a formação do conhecimento adequado e verdadeiro desses mesmos corpos. Nessa leitura, E2p39 pouco ou nada acrescentaria ao que já foi estabelecido pelo corolário de E2p38.

No entanto, a demonstração de E2p39 mostra que ela tem mais implicações do que a aplicação, para o caso dos corpos exteriores (temos noções comuns desses corpos), do que foi estabelecido para o caso de todos os homens (temos noções comuns a todos os homens)²⁰. Na medida em que mobiliza o conceito de ideia de afecção, e pelo modo como o faz, a parte final da demonstração revela que essa aplicação depende da tese de que somos afetados por corpos exteriores e da tese, mais forte, de que o que há de adequado no nosso conhecimento desses corpos não é uma ideia ou constitutiva da nossa mente (“inata”²¹), mas é o *conteúdo* das ideias de algumas dessas afecções:

Suponhamos que o corpo humano seja afetado por um corpo exterior através do que há em comum entre eles (...). A *ideia dessa afecção* será adequada em Deus enquanto ele é afetado pela ideia do corpo humano, isto é, enquanto ele constitui a natureza da mente humana. Portanto, *essa ideia* será adequada também na mente humana. C.Q.D. (grifo meu)

18 “Segue-se claramente de tudo o que foi dito acima, que formamos muitas percepções e noções universais (*notiones universales*) (...) do fato de que temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas; o que chamarei de razão ou conhecimento do segundo gênero...”

19 Para uma defesa dessa leitura ver E. Marshall (2008, 2013 – em particular o cap. 2).

20 Naturalmente, essa é uma das funções da proposição. Apenas pretendo chamar a atenção para uma outra função que ela parece desempenhar. De resto, observo que a distinção entre E2p38c e E2p39 não é apenas de escopo ou domínio (o conjunto de todos os seres humanos – o conjunto de todos os corpos), mas também de dimensão. Pois E2p38c permite justificar a tese de que há ideias comuns a todas as mentes humanas, garantindo o caráter intersubjetivo da verdade dessas ideias; E2p39, por outro lado, lhes assegura a universalidade.

21 Observe-se que Espinosa explicitamente se posiciona contra o *inatismo* no capítulo XVI do *Tratado Teológico Político*: “Todos nascemos ignorantes de todas as coisas”. No mesmo sentido, cf. o *Breve Tratado* II, 17, onde Espinosa, ao explicar como uma criança sente pela primeira vez, afirma que, nessa circunstância, ela não sabe nada mais.

Esse texto constitui, portanto, uma evidência em favor da tese de que Espinosa reconhece que podemos ter ideias de afecções que nos fazem perceber adequadamente os corpos externos, o que ele, em nenhum momento, reconhece às ideias da imaginação²². Mais ainda, essa demonstração permite afirmar que algumas de nossas ideias de afecção podem ser noções comuns.

Passemos, agora, ao caso de E2p47. Assim como E2p39, essa proposição encerra o tratamento do que Espinosa chama, em E2p40esc2, de terceiro gênero de conhecimento ou ciência intuitiva, e que teve início em E2p45. Mais uma vez, trata-se de mostrar que a mente humana pode ter um conhecimento adequado ou verdadeiro das coisas, mas mais perfeito do que aquele proporcionado pelas ideias da razão. Esse conjunto de proposições tem uma estrutura análoga ao anterior²³; apenas o estabelecimento de que a mente humana tem esse outro gênero de ideias é reservado a uma só proposição: “A mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus” (E2p47). Mas tal como E2p37, sua formulação não menciona a ideia de afecção, o que pode ser incorretamente lido como uma evidência de que o terceiro gênero de conhecimento não teria qualquer relação com o modo como os corpos exteriores nos afetam. Contudo, caberá também à demonstração a função de retificar essa leitura.

A mente humana tem ideias (pela prop. 22) pelas quais percebe a si mesma (pela prop. 23), seu corpo (pela prop. 19) e os corpos exteriores existentes em ato (pelas props 16 e 17). Logo (pelas props. 45 e 46), a mente humana conhece adequadamente a essência eterna e infinita de Deus. C. Q. D

A referência ao conceito de ideia de afecção nessa prova não é explícita, diferentemente de E2P39d. Entretanto, ela não é menos evidente, pois todas as proposições utilizadas na prova para estabelecer que a mente humana tem certas ideias (E2p16, p17, p19, p22, p23) envolvem o

22 O texto do escólio de E4p1 consiste no que há de mais próximo desse reconhecimento, mas ainda insuficiente para lhe ser igualado.

23 É interessante observar que o mesmo argumento é utilizado para estabelecer o caráter adequado das ideias que formam a base do segundo gênero e das do terceiro gênero. Ambas as demonstrações apoiam-se na tese, estabelecida em E2P38, que o que é comum e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente.

conceito de ideia de afecção. Em todas elas, Espinosa prova que a mente humana percebe um determinado objeto na medida e que – *e apenas na medida em que* – tem ideias de afecção. Por conseguinte, esse texto é igualmente uma evidência em favor da tese de que há elementos adequados nas ideias de afecção, no caso, o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus.

Se essas evidências estão apontando na direção correta, então a teoria dos gêneros de conhecimento se alicerça no conceito de ideia de afecção e, nesse sentido, não se deve identificá-lo ao de ideia imaginativa. Essa leitura explicitaria e explicaria a relação existente entre a teoria dos gêneros de conhecimento apresentada fora do âmbito demonstrativo (no *escólio* de E2p40) e as proposições da segunda parte da *Ética*, legitimando assim o recurso a esses conceitos no âmbito demonstrativo. Em particular, ela permitiria dissipar a aparente incongruência entre a caracterização dos gêneros de conhecimento no referido *escólio*, na qual esses não se diferem por seus objetos, como o ilustra o caso da quarta proposição, e a caracterização desses mesmos gêneros ao longo das proposições da segunda parte, a qual *parece* implicar que eles se distinguem também por seus objetos: a imaginação, a percepção das coisas particulares existentes em ato na medida em que nos afetam; a razão, a percepção das propriedades comuns das coisas; a ciência intuitiva, a percepção da essência das coisas e de sua existência em relação com a substância única.

Ora, se comparamos a relação que Espinosa estabeleceu, através dessas duas demonstrações, entre ideia de afecção e os dois gêneros de conhecimento, e associarmos ao que é estabelecido nas proposições sobre o primeiro, veremos que seus argumentos convergem: em todo os três casos, as ideias que lhes servem de modelo e ponto de partida são apresentadas como aspectos contidos ou envolvidos na ideia de afecção. Nesse sentido, tal conceito não se reduz a nenhuma das ideias pertencentes aos três gêneros, mas designa a ideia a partir da qual é possível não apenas percebermos mais do que o ocorre no nosso corpo e a na nossa mente, mas também perceber esses objetos de diferentes maneiras, cada uma das quais com seu valor epistêmico próprio.

Todavia, para que essas análises de texto sejam mais do que indicações, é necessário determinar por que razões Espinosa conferiria uma tal posição de destaque à ideia de afecção em sua teoria do conhecimento humano, ou seja, em que sentido esse destaque é, não apenas compatível, mas derivado de sua doutrina do conhecimento humano. É o que gostaria de tratar na próxima seção.

AS CONDIÇÕES SOB AS QUAIS A MENTE HUMANA PERCEBE ALGO

A relação entre a concepção espinosista do conhecimento humano e seu conceito de ideia de afecção pode ser estabelecida pela análise do corolário de E2p11:

Segue-se daí [de E2p11] que a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus. Portanto, quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo, não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto se explica pela natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia.²⁴

O sentido desta passagem não traz em si grandes problemas de interpretação, mas claramente depende de complementação posterior. Tendo estabelecido que a mente humana não é uma substância, mas um modo da substância única, Espinosa define sua natureza na proposição 11 da segunda parte como a ideia de uma coisa singular existente em ato. Esta demonstração suscita, ela sim, algumas dificuldades, mas que não nos importam aqui em vista da relação de consequência imediata que Espinosa afirma haver entre essa definição da mente humana e a tese de que ela é parte do intelecto infinito de Deus. Deixando-se de lado a passagem imediata da caracterização da mente como um *modo finito* à sua caracterização como *parte*, que já se havia colocado como um problema em passagens anteriores do texto, duas dificuldades merecem ser mencionadas: (a) a introdução do conceito de intelecto divino em lugar do conceito de ideia de Deus (E2p3) para designar a totalidade da qual a mente humana é dita ser parte, que faz a transição do tratamento do ser formal da mente humana para o seu tratamento como sujeito percipiente²⁵, e (b) o caráter no mínimo surpreendente da tese de que não apenas nossas ideias seriam *as mesmas* que as ideias de Deus, mas da concepção da nossa mente como sendo parte do *próprio* intelecto de Deus, ou seja, como sendo o próprio intelecto divino, mesmo que não em sentido absoluto (*simpliciter*), mas em sentido qualificado (*quatenus*).

24 “Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei ac proinde cum dicimus mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus quam quod Deus non quatenus infinitus est sed quatenus per naturam humanæ mentis explicatur sive quatenus humanæ mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet.”

25 O termo ‘sujeito’ está sendo usado em sentido amplo, designando simplesmente o polo percipiente da relação envolvida na percepção, como quer que esta seja concebida.

Coloca-se, então, a questão: o que significa dizer que a nossa mente percebe algo se o seu ser formal é uma expressão certa e determinada da essência de Deus enquanto se expressa pelo atributo pensamento? A resposta de Espinosa, apresentada no corolário, retoma a identificação qualificada entre o intelecto divino e a mente humana, e de tal maneira que suscita o problema das relações entre seu conceito de substancialidade e o conceito lógico de sujeito de predicação: pois *dizer* que a mente humana percebe algo equivale a *dizer* que Deus [*quatenus* constitui a essência da mente²⁶] percebe este algo.

O reconhecimento das implicações lógicas da qualificação introduzida pela expressão '*quatenus*' é fundamental para evitar que a filosofia de Espinosa se exponha a objeções como as que lhe formulou Pierre Bayle²⁷. E isso exige dos intérpretes que expliquem por que Espinosa estaria autorizado a tomar proposição 'Deus *quatenus* constitui a essência da mente' percebe este algo' como *não sendo* em todos os sentidos equivalente à proposição 'Deus percebe este algo', mesmo que Espinosa não o tenha feito, como o fez Leibniz²⁸.

Com efeito, coloca-se aqui o seguinte problema. Sendo a mente humana parte do intelecto divino, tudo o que é conhecido por nossa mente, é, por isso mesmo, conhecido por Deus; por outro lado, porém, nem tudo que é conhecido por Deus é, por isso mesmo, conhecido pela nossa mente. Assim, proposições do tipo 'A mente humana conhece C', na visão de Espinosa, não *implicam* a proposição 'Deus conhece C', implicação que é exigida por toda e qualquer teoria que adote a tese da onisciência divina, mas mantêm uma relação lógica ainda mais estreita com essa segunda proposição: elas devem poder ser *reescritas* em termos de proposições que tenham o termo 'Deus' por sujeito. Todavia, não pode se tratar de simples caso de sinonímia, pois nem toda proposição do tipo 'Deus conhece C' pode, de acordo com essa concepção, ser reescrita em termos de uma proposição que tenha a expressão 'mente humana' por sujeito. Essa dupla exigência deve ser satisfeita pela interpretação do que propriamente é aportado pela partícula

26 O corolário, em realidade, contém a expressão "se explica pela natureza da mente humana", que é identificada em seguida à expressão "constitui a essência da mente humana". Para efeitos deste texto, nessa identificação não será comentada. Foi dada preferência à segunda expressão simplesmente por nos parecer ser mais clara quanto à caracterização visada por Espinosa.

27 Cf. verbete "Spinoza" em *Dictionnaire historique et critique* (1697).

28 A esse respeito, cf. Edgar Marques (2009).

'*quatenus*', de modo a distinguir o sentido de 'Deus' do de 'Deus *quatenus* constitui a essência da mente', expressão que, ela, deve poder ser substituída sem alteração de seu valor de verdade pela expressão 'mente humana'.

De acordo com a letra do texto do corolário, '*quatenus*' marca uma relação parte-todo, mas isso ainda é demasiado inespecífico, tendo em vista a diversidade de características nem sempre conciliáveis que se pode atribuir a relações desse tipo. De qualquer modo, alguns tipos de relação parte-todo podem ser desde já excluídos, em especial todos aqueles que, ao supor que o todo é a soma das partes, confeririam à partícula '*quatenus*' um efeito limitador ou restritivo que não é compatível com as exigências acima descritas. Como vimos, se o predicado 'conhecer C' é atribuído com verdade à mente humana enquanto parte de Deus, então ele deve ser também atribuído com verdade a Deus tomado absolutamente e não apenas a Deus [*quatenus* constitui a essência da mente]. E essa é uma característica de relações todo-parte em que o todo é mais do que a soma das partes e a parte, uma *determinação* do todo.

Por fim, Espinosa recorre sistematicamente a essa partícula na *Ética* e todos os seus textos contêm passagens que tematizam ou referem-se à relação todo-parte. Portanto, qualquer interpretação localizada dependerá de uma leitura mais ampla que possa se aplicar ao contexto mais geral da sua obra. Minha proposta, para efeitos deste texto, é buscar o sentido desse uso em particular nas proposições relacionadas ao corolário da proposição 11 da segunda parte, ao invés de ler a passagem a partir de uma hipótese geral sobre o sentido de '*quatenus*' na *Ética*.

Dessa concepção da mente humana, decorre que a investigação sobre o conhecimento humano não pode, como defendeu Descartes, excluir toda e qualquer referência ao conhecimento divino no exame do que nos é possível conhecer. Ao contrário, ela exige que primeiramente se considere as condições sob as quais Deus conhece uma certa coisa para saber se entre essas condições está a tese de que Deus constitui a essência da nossa mente e, assim decidir se nossa mente percebe ou não a coisa em questão. Ora, segundo o corolário, as condições sob as quais Deus conhece uma certa coisa são as condições sob as quais Deus *tem* a ideia dessa coisa, e essas, como será explicitado mais adiante, são determinadas pela ordem e a conexão causal das coisas (E2p7²⁹). Essa restrição implica que, na *Ética*, não se pode passar imediatamente da

29 O que explica a referência a essa proposição no escólio da proposição seguinte, E2p12.

tese de que mente é composta de ideias (E2p15) para a tese de que ela percebe as coisas através dessas ideias³⁰, mas que é necessário, para estabelecer o que pode ser percebido pela mente humana, considerar primeiramente o conhecimento divino.

O corolário institui, portanto, senão o método para investigar o conhecimento humano, ao menos a estratégia argumentativa a ser empregada quando se tratar da nossa mente como sujeito percipiente, ou seja, quando for preciso estabelecer se e como a mente humana percebe algo: reformula-se e analisa-se a questão em termos do conhecimento divino, o qual se põe em termos de relações causais entre coisas, aí incluídas as ideias, somente então passar para a perspectiva da mente, aplicando - quando cabível - os resultados ao contexto do conhecimento humano. E essa é a função que o corolário desempenha nas demonstrações em que é referido³¹, justificando a substituição da expressão “Deus enquanto constitui a mente humana conhece” pela expressão “A mente humana conhece”.

Mas quais são as condições sob as quais Deus conhece algo enquanto constitui a natureza da mente humana, ou ainda, sob que condições Deus tem uma certa ideia enquanto constitui a nossa mente? Parte da resposta a essa questão é apresentada por Espinosa como uma consequência imediata (um corolário) da aplicação da tese da série infinita das causas finitas (E1p28) para o caso das ideias (E2p9): as condições sob as quais Deus *tem* a ideia de uma coisa são determinadas pela ordem e a conexão causal das coisas (E2p7³²). Todavia, a referência à ordem e a conexão causal das coisas não é *prima facie* suficiente para justificar o corolário:

O conhecimento de tudo o que ocorre no objeto de uma ideia qualquer é dado em Deus somente enquanto [*quatenus*] ele tem a ideia desse objeto.³³ (E2p9c)

Demonstração

30 O que levou M. Gueroult (1974) a distinguir entre as ideias que a mente *é* e as ideias que mente *tem*.

31 Cf. E2p12, E2p13, E2p19, E2p22, E2p23, E2p24, E2p30, E2p34, E2p38, E2p39, E2p40, E2p43, E2p43esc, E3P1, E3P28, E5P36.

32 O que explica a referência a essa proposição no escólio da proposição seguinte, E2p12.

33 “*Quicquid in singulari cujuscunque ideæ objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet*”.

De tudo que ocorre no objeto de uma ideia qualquer é dada uma ideia em Deus (pela prop. 3), não enquanto [*quatenus*] ele é infinito, mas enquanto [*quatenus*] é considerado como afetado por uma outra ideia de coisas singular (pela prop. 9). Mas (pela prop. 7), a ordem e a conexão das ideias são as mesmas que a ordem e a conexão das coisas. Portanto, o conhecimento do que ocorre em um objeto singular é dado em Deus somente enquanto [*quatenus*] ele tem a ideia deste objeto.³⁴

Com efeito, de E2p9 e E2p7, Espinosa não conclui que Deus conhece uma coisa, ou seja, tem a ideia de uma coisa, *quatenus* tem a ideia da causa dessa coisa, o que seria conforme a essas duas proposições lidas a partir do princípio da autonomia e independência causal e explicativa dos modos de diferentes atributos, estabelecido em E2p4 e p5. Daí se seguiria que Deus *quatenus* constitui a essência da ideia da causa dessa coisa tem a ideia da (ou conhece a) coisa. Se aplicássemos isso à mente humana, teríamos que Deus *quatenus* constitui a essência mente humana tem a ideia dos (ou conhece os) os efeitos da mente humana.

Contudo, em vez disso, uma outra conclusão é extraída: Deus conhece uma coisa, ou seja, tem a ideia de uma coisa, *quatenus* tem a ideia do objeto do qual essa coisa é uma *modificação*. É verdade que a demonstração não viola propriamente o princípio, mas apenas porque faz intervir um outro, ligado ao caráter representativo ou intencional do pensamento³⁵. Como o pensamento e seus modos, as ideias, estão sendo tomados do ponto de vista de Deus, no qual todas as ideias são verdadeiras, pode-se dizer de uma ideia o que se diz do objeto do qual ela é ideia³⁶. Somente assim Espinosa pode introduzir a cláusula restritiva que assegura o caráter por assim dizer privado de certas percepções: se é verdade que Deus - tomado absolutamente - conhece tudo (E2p3) e, portanto, conhece o que se passa no objeto de uma ideia qualquer, por outro lado, esse conhecimento é dado em Deus *apenas* enquanto ele tem a ideia desse objeto

34 “*Quicquid in objecto cujuscunque ideæ contingit, ejus datur in Deo idea (per propositionem 3 hujus) non quatenus infinitus est sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur (per præcedentem propositionem) sed (per propositionem 7 hujus) ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum ; erit ergo cognitio ejus quod in singulari aliquo objecto contingit, in Deo quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam*”.

35 É o que M. Gueroult (1974) chama de “parallélisme intra-cogitativ”, M. Della Rocca (1996, 2008) de “representational parallelism” e Y. Melamed (2013) de “ideas-things parallelism”.

36 Esse princípio também opera, por exemplo, na demonstração de E2p15.

e não enquanto ele tem outras ideias quaisquer³⁷. Mas se é assim, do que ocorre nos objetos de outras ideias *não* é dado em Deus o conhecimento enquanto ele constitui a nossa mente e, por conseguinte a nossa mente disso não tem conhecimento. Consequentemente, embora o corolário não esteja afirmando explicitamente que Deus *quatenus* tem a ideia de um objeto conhece *somente* o que se passa no objeto dessa ideia, ou seja, que a nossa mente conhece *somente* o que se passa no objeto da ideia que constitui a nossa mente, a saber em nosso corpo (E2p13), ele torna problemática a tese de que percebemos algo mais do que aquilo que se passa no nosso corpo.

Pois, se tivéssemos uma ideia de algo que não fosse uma modificação do nosso corpo, e considerando que, para Espinosa, tudo que existe tem uma causa, então aparentemente deveria haver em Deus a ideia de uma coisa não somente enquanto ele tem a ideia de um objeto do qual essa coisa é uma modificação, mas também enquanto ele tem a ideia da nossa alma. Ora, isso é contrário ao que afirma E2p9c. Logo, se Espinosa defende que percebemos outras coisas além daquelas se passam no nosso corpo, então ele precisa apresentar novos argumentos após estabelecer que natureza da nossa mente é constituída pela ideia (modo finito do pensamento) de um corpo existente em ato.

Mas se essas considerações estão corretas, *somente* é possível para a mente humana perceber certas coisas *na medida em que* tais coisas estão *envolvidas* na ideia das afecções do corpo. E, como vimos, a teoria dos gêneros do conhecimento tal como apresentada no segundo escólio de E2P40 é compatível como essa tese, especialmente no que se refere às proposições dessa segunda parte responsáveis por estabelecer os fundamentos desses gêneros.

CONCLUSÃO

Enuncio brevemente as teses sobre a teoria do conhecimento desenvolvida na *Ética* para as quais espero ter fornecido razões:

- O conceito de ideia de afecção, tal como apresentado em E2p16 e seus corolários, encerra o conjunto de proposições da segunda parte da *Ética* cuja função é determinar

37 Essa tese irá desempenhar um papel central na demonstração de E2p13.

a natureza da mente humana e, a partir daí, as condições unicamente sob as quais se pode dizer que ela percebe (E2p10-E2p16).

- Nesse sentido, esse conceito não deve ser compreendido como equivalente ao de ideia da imaginação, mas fornece a base a partir da qual Espinosa resolve o problema colocado pelas proposições que o precedem: se a mente humana somente percebe o que ocorre no corpo humano, como é possível que ela possa conhecer os outros corpos, a si mesma e a Deus?
- A partir de E2p17, então, e até o final da segunda parte, Espinosa desenvolve sua resposta através da análise do que está envolvido na ideia de afecção e de seu valor epistêmico; os resultados dessas análises são reunidos e resumidos na teoria dos gêneros de conhecimento (E2p40 escólio);
- O primeiro gênero de conhecimento, tal como definido nesse escólio, compreende a percepção da presença dos corpos exteriores mediante as ideias de afecção (E2p17, corolário e escólio), da existência atual do nosso corpo (E2p19) e da nossa própria mente (E2p23), da associação dessas percepções segundo princípios relativos exclusivamente à duração do nosso corpo (E2p18 e esc.), como também a percepção do que nos aparece como sendo propriedades gerais dos corpos quando não são, na verdade, senão percepções da combinação aleatória de imagens produzida apenas pela limitação da nossa capacidade de reter essas imagens. Esse conjunto de ideias é qualificado como inadequado e confuso (E2p24-p31).
- O segundo e o terceiro gêneros de conhecimento (E2p32-35; p40-43), por outro lado, são compostos por ideias adequadas, mas têm sua origem também em ideias de afecção: a razão, na percepção do que é comum aos corpos envolvida na ideia de afecção (E2p39), a ciência intuitiva, na ideia de Deus, igualmente envolvida nessa ideia (E2p47).

Se essas considerações estiverem corretas, a concepção espinosista do conhecimento humano assume uma forma bastante peculiar, tomando-o como dependente, quanto à sua origem, da percepção do modo como os corpos externos afetam nosso corpo, ou seja, da ideia de afecção. Nesse contexto, a referência constante aos ensinamentos da experiência deixam de ser surpreendentes, pois – se por experiência entende-se ideia de afecção – todos os nossos

conhecimentos apenas podem surgir da experiência. Por outro lado, e pela mesma razão, a qualificação da imaginação e da experiência vaga como fonte de todos os erros possíveis torna-se compreensível. Particularmente, entende-se que Espinosa tenha querido *qualificar* certas experiências (“experiência vaga”), indicando sob que condições elas podem nos conduzir ao erro. Isso porque, não obstante o caráter epistemicamente confiável de certas percepções envolvidas na ideia de afecção, tais como a discriminação de corpos externos, a percepção de propriedades comuns a eles e ao nosso corpo e a percepção de Deus³⁸, outras, por sua vez, não são confiáveis, como a percepção da existência presente dos corpos externos e de sua relação com noções que não têm origem na ideia de afecção, mas em um processo do nosso corpo autônomo e independente da relação que ele mantém com os corpos que causam suas modificações.

Essa dependência quanto à origem, no entanto, não implica a aceitação de que todo o nosso conhecimento *se funda* (em sentido normativo) na experiência. Os argumentos apresentados por Espinosa para justificar a confiabilidade epistêmica das percepções envolvidas na ideia de afecção em nenhum momento supõem que ela se apoia exclusivamente na relação causal que a produz (em termos espinosista, a série infinita das causas), mas remete ao caráter primordialmente verdadeiro do conhecimento divino, no âmbito do qual a ideia de afecção, bem como todas as ideias da nossa mente, devem ser inicialmente avaliadas. É por serem todas verdadeiras no entendimento divino, que as ideias que temos, sendo as *mesmas* que as de Deus, *poderão* ser verdadeiras em nós. O que impede a implicação imediata do caráter verdadeiro de uma ideia em Deus para a verdade dessa *mesma* ideia em nós é simplesmente o fato de que, em nós, essa *mesma* ideia pode estar apenas *parcialmente*. E isso permanece valendo para as ideias que em nós são adequadas e, portanto, verdadeiras, pois, embora parciais, aquilo que elas fazem conhecer é o mesmo no todo e na parte o que, para Espinosa, é suficiente para justificar a passagem da sua verdade e Deus para a sua verdade em nós³⁹.

Embora essa rápida explicação demande uma discussão mais detalhada, parece-me que ela basta aqui para ilustrar a peculiaridade do racionalismo espinosista tal como defendi neste texto. Pois, se todo o conhecimento humano, segundo esta interpretação, *começa* com a ex-

38 Penso que aí devem ser incluídas as percepções relacionadas com o atributo pensamento, mas não desenvolverei aqui esse ponto.

39 Cf. nota 23 acima.

periência (ideia de afecção), ele, porém, não se *funda* na experiência pois sua confiabilidade epistêmica apoia-se justamente no fato de que algumas das percepções que ela proporciona são confiáveis justamente porque não são prejudicadas em sua verdade pelo caráter necessariamente parcial que a constitui.

Referências bibliográficas

- BAYLE, P. (1697). *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam: Leers.
- BENNETT, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett Publishing.
- CURLEY, E. M. (1973). "Experience in Spinoza's Theory of Knowledge". in: M. Grene (ed.). *Spinoza. a collection of critical essays*. Garden City, NY: Anchor Books: 25-59.
- de DEUGD, C. (1966). *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*. Van Gorcum.
- DELLA ROCCA, M. (1996). *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. Oxford University Press.
- DELLA ROCCA, M. (2008). *Spinoza*. Routledge.
- ELLISEPEN, Christof (2011). "The Types of Knowledge (2P38-47)". in: M. Hampe, U. Renz e R. Schnepf (eds.). *Spinoza's Ethics: A Collective Commentary*. Brill: 129-145.
- ESPINOSA, B. (1925). *Opera*. Ed: Carl Gebhardt. Heidelberger akademie der wissenschaften. 4 vols. Heidelberg: C. Winter.
- GARRET, D. (2008). „Representation and consciousness in Spinoza's naturalistic theory of the imagination". in: C. Huenemann (ed.): *Interpreting Spinoza. Critical Essays*. Cambridge University Press: 4-25.
- GLEIZER, M. A. (1999). *Verdade e certeza em Espinosa*. Coleção Philosophia. Porto Alegre: L&PM Editores.
- GUEROULT, M. (1974). *Spinoza II. L'âme*. Paris: Aubier Montaigne.
- KLEVER, W. (1990). "Anti-falsificationism: Spinoza's Theory of Experience and Experiments". in: E. Curley e P.-F. Moreau (eds.). *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden: E. J. Brill: 124-135.
- KLEVER, W. N. A. (1995). "Slocke, Alias Locke in Spinozistic Profile". In: W. Bunge e W. N. A. Klever (eds.). *Disguised and Overt Spinozism around 1700*. Brill Academic Publisher: 235-260.

- LEVY, Lia (1998). *O Autômato Espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Coleção Filosofia. Porto Alegre: L&PM Editores.
- MARQUES, E. (2009). "Notas críticas acerca do *et eo ipso* como reduplicativo em Leibniz". *O que nos faz pensar* 26: 45-60.
- MARSHALL, E. (2008). "Adequacy and Innateness in Spinoza". *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 4: 51-88.
- MARSHALL, E. (2013). *The Spiritual Automaton: Spinoza's Science of the Mind*. Oxford University Press.
- MELAMED, Y. (2013). *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*. Oxford University Press.
- MOREAU, P-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- PETERMAN, A. (2014). "Spinoza on Physical Science". *Philosophy Compass* 9 (3): 214-223
- REZENDE, C. N. de (2001). *Investigação sobre o conceito de emendatio no proêmio do "Tractatus de intellectus emendatione" de Espinosa*. Diss. de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP.
- SAVAN, D. (1985). Spinoza: Scientist and Theorist of Scientific Method". in: M. Grene & D. Nails (eds). *Spinoza and the Sciences*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company: 95-124.
- STEENBAKKERS, P. (2004) "Spinoza on the imagination". in: L. Nauta & D. Pätzold (eds.). *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*. Peeters: 175-193.
- VINCIGUERRA, L. (2005). *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*. Paris: Vrin.
- WILSON, M. (1996). "Spinoza's Theory of Knowledge". in: Don Garrett (ed.) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press: 122-333.
- WOLFSON, H. A. (1934). *The philosophy of Spinoza*. Harvard University Press.

RESUMO

A tese de que o conceito espinosista de ideia de afecção, introduzido na Ética, expressa o sentido mais preciso do que seja, para o autor, o conceito de ideia da imaginação. Este texto pretende problematizar essa leitura, procurando fornecer subsídios para a hipótese de que ela não é nem inequivocamente corroborada pelo texto da Ética, nem exigida pela doutrina aí apresentada.

Palavras-chave conhecimento, experiência, ideia de afecção, imaginação

ABSTRACT

It is widely accepted by scholars that Spinoza's concept of idea of affection, introduced in the Ethics, states his notion of the idea of imagination. In this paper I address this reading, claiming that it is not either unequivocally corroborated by the text of the Ethics, or required by the doctrine developed there.

Keywords knowledge, experience, idea of affection, imagination.