Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 53 jul-dez 2025 ISSN 1413-6651

IMAGEM a capa celebrativa dos 30 anos do *Grupo de Estudos Espinosanos* justapõe detalhes de três imagens empregadas em diferentes momentos dos *Cadernos Espinosanos*. O *Retrato de Espinosa* (1956) por Pablo Picasso, utilizado nas capas dos n. 1-7, de 1996 a 2001. Duas imagens de Johannes Vermeer: *O geógrafo* (1668), capa n. 29, 2014; e *Moça lendo uma carta à janela* (1659), capa n . 8, 2002, que foi um número especial da revista, apresentando apenas textos com autoria de mulheres.

SABER QUE IMAGINA, IMAGINAR QUE SABE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A PARTE II DA *ÉTICA* DE ESPINOSA

Gabriel Domingues da Silva
Doutorando, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
domingues.g@gmail.com

RESUMO A imaginação, como forma de conhecimento, desempenha um papel crucial na filosofia de Espinosa, particularmente articulada no Livro II da *Ética*. Este livro explora a gênese da imaginação e suas intrincadas relações com ideias, afecções corporais, conhecimento inadequado e adequação. Neste artigo, aprofundamos as implicações da formulação da imaginação de Espinosa na *Ética*, destacando sua natureza como um gênero de conhecimento necessário. Ao analisar o Livro II, pretendemos delinear como a imaginação se torna uma forma crucial de conhecimento tendo em vista suas relações estruturantes enraizadas nas experiências corporais. Consequentemente, esse conhecimento é inerentemente direcionado para o singular, especialmente no que diz respeito ao próprio corpo e às ideias imaginativas.

PALAVRAS-CHAVE Imaginação; Conhecimento; Ideia; Corpo; Afecção.

A proposição EII 29[1] enuncia: "A ideia da ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado da mente humana" (Espinosa, 2015, p. 183), e a demonstração, por sua vez, mobiliza as proposições EII 27[2], EII 13[3] e o axioma EI 6.[4]

Essa proposição fecha uma sequência dedutiva a respeito da inadequação característica da imaginação. A proposição EII 27 enuncia que as ideias das ideias das afecções não envolvem o conhecimento adequado da mente, pois, uma vez que o objeto que constitui a mente é o corpo-complexo, porque assaz composto, as ideias constituídas das afecções do corpo não envolvem um conhecimento adequado do corpo, isto é, não explicam nem exprimem a natureza deste corpo, logo, as ideias que a mente produz sobre as ideias constituídas pelas afecções do corpo também não envolvem a natureza adequada da mente, não explicam a natureza da mente. Tal é o enlace entre as proposições EII 24, EII 25, EII 26, EII 27 e EII 29, sendo o *nervus probandi* desta última o axioma EI 6, pelo qual as ideias das ideias das afecções do corpo não *convêm* adequadamente com a natureza da mente, não envolvem o conhecimento adequado da mente, isto é, não a explicam, são menos complexas que a mente, pois a ideia verdadeira deve convir com o ideado.

Vejamos mais detalhadamente como isso ocorre. De maneira geral, o conjunto das proposições EII 24 a EII 31[5] deduz o conhecimento

1 As referências à *Ética* serão acompanhadas da letra E seguida do número do livro em algarismos romanos e do número da proposição em números indo-arábicos.

2 "A ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio Corpo humano" (Espinosa, 2015, p. 181).

3 "O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro" (Espinosa, 2015, p. 149).

4 "A ideia verdadeira deve convir com seu ideado" (Espinosa, 2015, p. 49).

5 O conjunto das proposições EII 24, EII 25, EII 27 e EII 29 articula entre si a natureza (1) do conhecimento imaginativo do corpo e dos corpos externos (prop. EII 24 a EII 27);

imaginativo e estabelece em que medida se diz que a mente imagina, o que é o mesmo que dizer que conhece por meio das afecções do corpo, que, por sua vez, são as maneiras pelas quais o corpo é afetado. Quando a mente imagina, conhece confusamente. Desta maneira, pode-se indicar o estatuto desse conhecimento imaginativo, além de arranjar o objeto das proposições seguintes, o problema do erro.

Diferentemente da proposição precedente, a EII 24 (Espinosa, 2015, p. 177) enuncia que a mente enquanto imagina não tem conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano, pois estas não fazem parte da essência do corpo humano a não ser na medida em que comunicam seus movimentos umas às outras numa determinada proporção. A demonstração apoia-se na pequena física e mobiliza as proposições EII 3[6], EII 7[7], EII 9[8] e EII 13.

As partes que compõem o corpo não pertencem à essência deste – tanto aquelas que compuseram, quanto aquelas que o compõem atualmente – senão enquanto comunicam seus movimentos numa proporção certa, essa *certa proporção* referindo-se exatamente à constituição atual do corpo. O enlace se dá precisamente porque as partes do Corpo humano são compreendidas como indivíduos assaz compostos (post. 1 da pequena física) (Espinosa, 2015, p. 161); estes, por sua vez, têm partes que os compõem e

(2) das ideias das afecções do corpo (prop. EII 28); (3) do conhecimento imaginativo que a mente tem de si (EII prop. 29), sendo a proposição EII 28 a responsável pela declinação conceitual de ideia confusa, a qual distingue-se da ideia clara e distinta.

6 "Em Deus, é dada necessariamente a ideia tanto de sua essência quanto de tudo que dela segue necessariamente" (Espinosa, 2015, p. 131).

7 "A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas" (Espinosa, 2015, p. 135).

8 "A ideia de uma coisa singular existente em ato tem como causa Deus não enquanto é infinito, mas enquanto considerado afetado por outra ideia de coisa singular existente em ato, cuja causa também é Deus enquanto afetado por uma terceira, e assim ao infinito" (Espinosa, 2015, pp. 139-41).

podem, sem mudar a natureza do corpo humano, desmembrar-se e unir-se a outros corpos sob determinada comunicação da proporção de seus movimentos (lema 4) (Espinosa, 2015, p. 161). Ademais, as maneiras pelas quais um corpo é afetado seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta (ax. 1 da pequena física) (Espinosa, 2015, p. 55).

A noção de indivíduo, portanto, configura-se como uma continuidade relativa de comunicação de movimento entre as partes componentes, que mesmo em graus diversos de rapidez mantém a proporção da comunicação de movimento entre partes. Tal conexão perfaz a união dos corpos no que se denomina de " um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos" (Espinosa, 2015, p. 157).

Como os corpos que constituem o corpo humano não constituem a essência deste senão enquanto comunicam entre si certa proporção de movimento e repouso, e como eles são indivíduos compostos que podem constituir conexões com outros corpos, deduz-se que as ideias das partes que compõem o corpo humano, na medida em que são singulares, são dadas em Deus (prop. EII 3) enquanto é considerado afetado por outra coisa singular existente em ato (prop. EII 9). Neste sentido, o corpo humano é um indivíduo complexo assaz composto de outros indivíduos, também assaz compostos (Espinosa, 2015, p. 161), logo, as ideias das partes que compõem o corpo humano envolvem a existência de corpos outros, os quais constituem a essência do corpo humano, mas somente enquanto comunicam seus movimentos entre si sob uma proporção determinada. Quando consideradas [as partes] sem relação com o corpo humano, as ideias que formamos sobre elas nos escapam em função da sua incompletude.

A mente não envolve conhecimento adequado das partes que compõem o corpo do qual ela é ideia, pois a ideia que contém todas as determinações presentes também nas partes que compõe o corpo humano é um conhecimento cuja multiplicidade excede a compleição própria do corpo segundo a comunicação da proporção do movimento entre-partes do corpo e extra-partes (as partes do corpo humano com os outros corpos). Quando

escreve Espinosa "o conhecimento de cada parte que compõe o Corpo humano está em Deus enquanto afetado por muitíssimas ideias de coisas, e não enquanto tem apenas a ideia do Corpo humano" (Espinosa, 2015, p. 179), isto significa que a ideia que constitui a mente, a ideia do corpo, e as ideias que constituem as partes do corpo são distintas entre si, pois o que uma contém é diferente do que a outra contém.

Mesmo a proposição não enunciando o conhecimento que a mente *tem* das partes do corpo humano, podemos afirmar que não se trata do conhecimento adequado, porquanto as partes do corpo sejam consideradas como existentes em ato, e nós as pensemos como indivíduos que são também causas das afecções do corpo, perceberemos sem muita dificuldade o caráter inadequado das ideias das afecções do corpo, pois, consideradas somente em sua relação com o corpo humano, elas "são como consequências sem premissas, isto é, (*como é conhecido por si)*, ideias confusas" (Espinosa, 2015, p. 183).

Na sequência, a prop. EII 25[9] utiliza da mesma estratégia de raciocínio para demonstrar que a ideia de uma afecção do corpo humano não envolve conhecimento adequado do corpo externo pela mesma razão: "o conhecimento dele está em Deus (...) enquanto Deus é considerado afetado pela ideia de outra coisa, a qual (*pela prop. 7 desta parte*) é por natureza anterior ao próprio corpo externo" (*Ibid.*, p. 179). Ora, a ideia de uma afecção do corpo humano é considerada relativa à natureza de um corpo externo somente enquanto o próprio corpo humano é determinado sob um determinado aspecto. A ideia desse corpo externo, então, se considerado como um indivíduo sem sua relação de comunicação da proporção de seu movimento a outros, isto é, considerado sem sua relação com o corpo humano, "está em Deus enquanto Deus é considerado afetado pela ideia de outra coisa, a qual é por natureza anterior ao próprio corpo externo" (*Ibid.*, p. 179).

9 "A ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo externo" (Espinosa, 2015, 179).

Disto se segue que a mente humana só percebe os corpos externos como existentes em ato por meio das ideias das afecções do corpo do qual a mente é ideia, segundo a proposição EII 26 (Espinosa, 2015, p. 181). Pois, como a mente é ideia do corpo, ela forma ideias das afecções do corpo do qual é ideia. Logo, para que uma afecção exista, ou para que qualquer percepção de algo exista, ela tem de envolver a natureza do afetado e do afetante, o que faz com que necessariamente a mente só possa perceber os corpos externos se eles afetarem o corpo humano. Tal raciocínio também será empregado na proposição EII 27.[10] A relação que se estabelece é em função da causalidade que permite perceber o corpo humano como indivíduo complexo, bem como os corpos externos, e indicar que tanto as partes dele como os corpos externos só podem ser objeto de uma ideia na mente a partir do ponto no qual há alguma afecção no corpo humano, e, nesse sentido, a ideia de qualquer afecção do corpo não envolve conhecimento adequado do próprio corpo humano, pois a ideia tem de ser relativa a algo que produziu a afecção, portanto, um corpo externo, o que fora objeto da proposição EII 25.

Toda a proposição EII 29 bordeja ao redor da ideia de envolver. O que envolve a imaginação? O que envolvem as ideias das afecções do corpo pelas quais a mente imagina o corpo do qual é ideia, os corpos externos que o afetam e a si própria? Quais os sentidos do verbo empregado por Espinosa? Segundo Marilena Chaui,

> o verbo *involvere* é empregado por Espinosa em suas três acepções seiscentistas: incluir / conter (como na matemática, em que uma curva contém suas curvas que dele se desenvolvem e as inclui em si mesma), implicar / depender (no sentido lógico de um termo que não pode ser sem o outro, seja porque é um efeito do outro, seja porque são um só e o mesmo) e unificar / igualar (no sentido lógico-matemático de passagem do diverso ao idêntico ou uma relação igual à unidade). Para o conhecimento inadequado, Espinosa emprega *involvere* em

10 "A ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio Corpo humano" (Espinosa, 2015, p. 181).

duas acepções: ou negativamente, "não envolve", ou restritivamente, "envolve apenas" (Chaui, nota 3, 2016, p. 625).

A articulação ocorre entre as ideias das afecções do corpo, as quais envolvem a natureza do corpo externo afetante simultaneamente à natureza do corpo afetado, ou seja, uma dupla percepção opera nas ideias das afecções do corpo, pois a mente percebe tudo o que acontece no objeto que constitui a mente, e, neste sentido, as ideias das afecções do corpo contém as duas naturezas, percebidas simultaneamente. Porém, o que é percebido, sobretudo, é a existência conjunta das naturezas distintas que se apresenta com o corpo considerado afetado de *certa maneira*. Uma espécie de arranjo singular a partir do qual resulta ser afetado desta ou daquela maneira por este ou aquele corpo, e, desta forma, "seja qual for a ideia de qualquer afecção do corpo humano, ela envolve a natureza do corpo humano apenas enquanto este é considerado afetado de uma certa maneira" (Espinosa, 2015, p. 181).

O sentido positivo do verbo envolver, ainda que restritivo, nos indica aquilo que as ideias das afecções do corpo envolvem, a saber, a natureza do corpo humano apenas enquanto este é considerado afetado de uma certa maneira, e, podemos perguntar, no que consiste essa natureza do corpo quando *afetado de uma certa maneira*? A resposta nos parece ser precisamente a imaginação, pois, "quando a mente humana contempla corpos externos pelas ideias das afecções de seu corpo, dizemos que então imagina" (Espinosa, 2015, p. 169). Todavia, um paradoxo se estabelece na medida em que o "envolver apenas" parece indicar, malgrado a restrição, uma positividade interior à imaginação, embora a veemência da proposição EII 29 pareça indicar que todas as ideias de ideias de quaisquer afecções do corpo não envolvem o conhecimento adequado, nem da mente, nem do corpo, nem dos corpos externos. Seria dizer: não há passagem possível da imaginação a outro modo de percepção.

O conjunto das proposições EII 24, EII 25, EII 26, EII 27 e EII 29 não enuncia a posse de um conhecimento inadequado mas a *ausência de conhecimento adequado*. O *nervus probandi* é que o conjunto não demonstra a inadequação direta e geneticamente, pois as proposições não se apoiam nas consequências necessárias do corolário da proposição EII 11[11], enquanto um segundo conjunto das proposições EII 30[12] e EII 31[13] se apoia nas consequências do corolário da proposição EII 11 para a demonstração direta e genética da inadequação. A proposição EII 24, assim como as seguintes até a prop. EII 29, não enuncia que a mente *tem* conhecimento inadequado de si, do corpo e dos corpos exteriores, mas que ela *não tem* conhecimento adequado, quer dizer, são afirmações distintas. O conhecimento inadequado, propriamente dito, aparece somente no conjunto das proposições EII 30 e EII 31.

A demonstração da inadequação necessária do conhecimento da duração ocorre em três momentos: 1) a proposição EII 30 é articulada com a EII 28, com o intuito de fornecer a condição ontológica da qual depende a duração do corpo; 2) a dedução de que o conhecimento adequado dessa condição está em Deus, não enquanto considerado relativo *apenas* à

11 "Daí segue que a Mente humana é parte do intelecto infinito de Deus; e portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela ideia: e quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia não apenas enquanto constitui a natureza da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa, então dizemos que a Mente percebe a coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente" (Espinosa, 2015, p. 147).

12 "Da duração de nosso Corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado" (Espinosa, 2015, p. 185).

13 "Da duração das coisas singulares que estão fora de nós não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado" (Espinosa, 2015, p. 187).

mente humana, mas enquanto relativo a outras ideias que não estão na mente humana; 3) a conclusão de que o conhecimento da duração do corpo é extremamente inadequado.

Segundo o axioma EI 1[14], a duração do corpo não depende da sua essência, pois, não sendo em si, a existência do corpo, que é um modo finito, não se segue necessariamente da sua essência, isto é, no modo a essência não coincide com a existência como na substância. Também pela proposição EI 21[15] o corpo não pode ser um modo infinito que se segue da natureza de algum atributo da substância, logo, pela proposição EI 28[16], esse corpo finito deve necessariamente ter sido determinado por um outro cuja natureza lhe é semelhante, ou seja, também finito. Podemos chamar tal enredo dos modos finitos de ordem comum da natureza, na qual se insere a cadeia infinita de causas pelas quais a substância se engendra, o que é o mesmo que a cadeia infinita de causas pelas quais Deus constitui as coisas segundo uma certa maneira.

Dessa forma, a constituição das coisas depende dessa cadeia infinita de causas segundo as quais o finito é determinado a operar por outro, também finito. Nesse sentido, insinua-se a ideia de eternidade, a partir da qual pode-se vislumbrar de onde provém a ênfase na inadequação da duração. Neste ponto, segundo o vocabulário de Espinosa, o que se apresenta como objeto de uma ideia é percebido no mesmo sentido que se diz que Deus percebe o conteúdo dessa ideia enquanto ele tem a ideia desse objeto.

14 "Tudo que é, ou é em si ou é em outro" (Espinosa, 2015, p. 47).

15 "Tudo que segue da natureza absoluta de algum atributo de Deus deve ter existido sempre e infinito, ou seja, pelo mesmo atributo é eterno e infinito" (Espinosa, 2015, p. 85).

16 "Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito" (Espinosa, 2015, p. 93).

Dizer que a mente humana tem o corpo como objeto singular existente em ato que o constitui significa também dizer que a duração desse corpo é percebida pela mente de maneira determinada, segundo indica o corolário da proposição EII 9.[17] Enquanto Deus percebe essa duração na ideia desse corpo, ele a percebe enquanto ideia adequada na medida em que tem as ideias de todas as coisas, isto é, enquanto Deus concebe a totalidade das causas das quais depende o conhecimento da constituição dos modos finitos, seja o corpo finito, seja a ideia desse corpo, bem como a ideia desse corpo.

Todavia, é apenas enquanto Deus é considerado constituindo essa totalidade das causas, neste sentido, segundo a proposição EII 9 e seu corolário, que o conhecimento da duração é extremamente inadequado *em Deus na medida em que* consideramo-lo constituindo apenas a natureza da mente humana. Donde se segue a consequência do corolário da proposição EII 11[18], a saber, de que o conhecimento da duração é extremamente inadequado *na mente humana*. Pois a restrição imposta pelo corolário implica que "está excluso do conhecimento que a mente tem da duração do seu corpo o conhecimento adequado *da condição que determina em si, ontologicamente, o tamanho da totalidade dessa duração*"[19] (Gueroult, 1974, p. 292, grifo

17 "O que quer que aconteça no objeto singular de uma ideia qualquer, disso é dado o conhecimento em Deus apenas enquanto tem a ideia desse objeto" (Espinosa, 2015, p. 141).

18 "Daí segue que a Mente humana é parte do intelecto infinito de Deus; e portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela ideia: e quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia não apenas enquanto constitui a Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa, enquanto dizemos que a Mente percebe a coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente" (Espinosa, 2015, pp. 145-7).

19 "Est exclue de la connaissance que l'Âme a de la durée de son Corps la connaissance adéquate de la condition qui détermine en soi, ontologiquement, la longueur totale de cette durée".

nosso, tradução nossa). Logo, o conhecimento da totalidade da duração do corpo é impossível para a mente humana.

NATUREZA DO VERDADEIRO E DO FALSO

No contexto do livro II da *Ética*, as proposições EII 32 a EII 36, ao oferecerem uma resposta definitiva sobre o problema do erro e uma posição a respeito da natureza do verdadeiro, se configuram como a passagem da imaginação à razão: "essas proposições, de fato, nos fazem passar da esfera da imaginação àquela do entendimento, operando facilmente a revolução que eleva a alma da noite do falso para essa Luz do verdadeiro" (Gueroult, 1974, p. 301, tradução nossa).[20]

Se Espinosa pôde afirmar que já havia demonstrado as causas da falsidade, quando no escólio da proposição EII 17 afirma que "as imaginações da Mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro, ou seja, a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente quando se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si" (Espinosa, 2015, p. 169), é em relação à *privação de conhecimento* que o gênero imaginativo envolve. Tal enlace não será o ponto centrípeto deste novo conjunto de proposições. Neste momento, trata-se da *conformidade da ideia ao objeto.*

A conformidade ou não da ideia ao seu objeto tem sentido preciso no contexto da obra. Sublinha-se que a *conformidade* da ideia com o seu objeto postula a identificação do adequado com o verdadeiro e, proporcionalmente, do inadequado com a falsidade. A mera conveniência da ideia com o objeto não envolve a necessidade característica da adequação. Porque longe de compreender o seu objeto, a ideia que contingentemente está ligada

20 "Ces *Propositions* nous font passer en fait de la sphère de l'imagination à celle de l'entendement, opérant ainsi sans à coup la révolution qui élève l'Âme de la nuit du faux à cette Lumière du vrai".

ao seu objeto não o explica. Tomemos como exemplo as relações expostas na carta XII, sobre o infinito. A divisão da duração e da extensão diz mais sobre a constituição (forma da percepção humana) e sobre as necessidades a partir das quais empregamos tal maneira de pensar (a finalidade de reter mais facilmente), pois, ao tomar por causa um antecedente contingente, o qual pouco ou nada explica do seu consequente, e, sendo ignorante da causa do seu objeto, a mente não o conhece a partir destas ideias, e neste sentido pode tomá-lo por contingente, corruptível, atribuindo-lhe uma maneira de existir cujas raízes não estão calcadas no objeto, mas na experiência que a mente tem quando tem a ideia desse objeto, e, neste sentido, conflita com o axioma EI 6 no qual a ideia verdadeira é precisamente definida pela conformidade com o seu ideado.

Segundo a proposição EII 32[21], as ideias, cujo atributo é o pensamento, se seguem em Deus segundo a ordem das razões paralelamente à ordem das existências, isto é, as ideias se seguem em Deus da ideia que Deus tem de si mesmo, na mesma ordem e com a mesma conexão que os objetos dessas ideias, por isso, resulta que as ideias devam necessariamente convir com o ideado delas no intelecto divino.

A demonstração da proposição mobiliza o corolário da proposição EII 7 e o axioma EI 6. Segundo a proposição EII 7, a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas, e o seu corolário afirma a identidade entre a potência de pensar de Deus e a potência atual de agir de Deus, donde "o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, com a mesma ordem e conexão" (Espinosa, 2015, p. 135).

Na sequência, a proposição EII 33[22] é derivada da precedente, e a demonstração é por redução ao absurdo, pois não existe algum modo de pensar que seja positivo e simultâneamente constitua a forma do erro. Precisamente no

21 "Todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras" (Espinosa, 2015, p. 189).

22 "Nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas" (Espinosa, 2015, p. 189).

sentido de que essa ideia entra em conflito com a proposição precedente e com a proposição EI 15. As ideias, quando referidas a Deus, são todas verdadeiras, e pela proposição EI 15, tudo que é, é em Deus e não há qualquer fora de Deus (Espinosa, 2015, p. 67), isto é, não há qualquer espécie de fora, outro ou além, que possa ser comparado à imanência da divindade à natureza, dado que precisaria ser percebido por si.

A proposição EII 33 deduz apenas no que *não consiste* a falsidade, sendo a definição da forma do erro objeto da proposição EII 35, e, nesse sentido, a proposição decorre como que naturalmente da anterior, mas com o acréscimo de uma condição indelével da ideia: nenhuma ideia é dita falsa por algo positivo que ela envolve, o que nos indica o ângulo de incidência do raciocínio de Espinosa a respeito da questão do erro. Quando ele afirma: "se negas, concebe, se puderes, um modo de pensar positivo que constitua a forma do erro, ou seja, da falsidade" (Espinosa, 2015, p. 189), o que se anuncia é uma identidade entre a maneira de pensar e essa positividade que se encontra em qualquer ideia, isto é, toda ideia denuncia um modo de pensar determinado, o qual, considerado apenas em si mesmo, põe a necessidade da ideia concebida daquele modo. Logo, a ideia falsa não pode ser um modo do pensamento, ou seja, não há possibilidade de existir em qualquer ideia algo positivo pelo qual sejam ditas falsas.

As proposições EII 34[23] e EII 35[24] configuram o ponto de vista da verdade das ideias (prop. EII 34) que estão na mente e, enquanto privação de conhecimento, a falsidade que as ideias envolvem (prop. EII 35). Portanto, as duas proposições subordinam a compreensão das determinações "ideia adequada" e "ideia inadequada".

Por um lado temos, ao menos, *alguma ideia que em nós é absoluta*,

23 "Toda ideia que em nós é absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira" (Espinosa, 2015, p. 189).

24 "A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem" (Espinosa, 2015, p. 189).

adequada, perfeita e verdadeira, por outro, temos também ideias inadequadas, mutiladas e confusas, falsas ideias que consistem na privação de conhecimento. A demonstração da proposição EII 34 estabelece a identidade entre a ideia adequada em nós e em Deus. A identidade entre uma ideia em nós e uma ideia em Deus, segundo a demonstração, se baseia no corolário da proposição EII 11 que, segundo Gueroult, é composto de quatro consequências que determinam o escopo do conhecimento da mente.

A primeira consequência encontra-se na primeira parte do corolário, "a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus", e, quando dizemos que a mente *percebe* isto ou aquilo, significa o mesmo que Deus, não enquanto infinito, mas enquanto explicado pela natureza da mente humana, tem esta ou aquela ideia. Segundo Gueroult, a primeira consequência do corolário enuncia "a condição ontológica de todo conhecimento possível para a Mente, qualquer que seja esse conhecimento, adequado ou inadequado"[25] (Gueroult, 1974, p. 121, tradução nossa).

A segunda consequência diz respeito à inadequação, privação de conhecimento que pertence à natureza finita da mente, um estado do corpo frente as coisas no qual Deus é considerado enquanto constituindo não apenas a essência da mente, mas a essência de muitas outras coisas simultaneamente, o que é o caso da proposição EII 19: "Deus tem a ideia do Corpo humano, ou seja, conhece o Corpo humano, enquanto é afetado por muitíssimas outras ideias, e não enquanto constitui a natureza da Mente humana" (Espinosa, 2015, p. 173).

A terceira consequência, segunda parte do corolário, consiste na identidade entre a percepção parcial, ou seja, ideia inadequada: "quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia não apenas enquanto constitui a natureza da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa" (Espinosa, 2015, p. 147), o que constitui

25 "Par là est énoncée la condition ontologique de toute connaissance possible pour l'Âme, quelle que soit cette connaissance, adéquate ou inadéquate".

não aquilo que a mente *não pode* conhecer, mas aquilo que conhece mutilada e confusamente, ou seja, parcialmente. Tal momento constitui a condição ontológica do conhecimento inadequado.

A quarta consequência diz respeito à adequação, ou perfeição da ideia. Se o conhecimento inadequado, parcial, mutilado e confuso consiste em Deus ter esta ou aquela ideia *não apenas* enquanto constitui a essência da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outras coisas, entende-se que, ao contrário, o que é afirmado é a condição ontológica do conhecimento adequado, uma vez que Deus tem esta ou aquela ideia enquanto constitui *apenas* a essência da mente humana.

É precisamente sobre essa quarta consequência que se assenta a demonstração da proposição EII 34. As denominações utilizadas para a ideia adequada como absoluta e perfeita marcam a identidade entre a ideia *dada em nós* e a ideia *dada em Deus*. A perfeição e a absolutez da ideia têm por objetivo mostrar que a produção da ideia adequada não necessita de nenhum expediente, pois tem como causa Deus enquanto considerado constituindo *apenas* a essência da mente, na pista de Marilena Chaui:

> em seu sentido primeiro, *absolutum* significa não ser formado a partir de outro, não ser pensado a partir de outro e não ser resultado da reunião de outros, por isso uma ideia é absoluta em nós quando não requer nenhuma outra causa senão a nossa potência pensante, sendo por isso uma ideia adequada (apresenta imediatamente as propriedades intrínsecas de uma ideia verdadeira) e perfeita (ou seja, é completa ou total porque apresenta todas as razões e condições do conhecimento de seu ideado) (Chaui, 2016, p. 229).

Diferentemente das características da ideia adequada abordadas na proposição EII 34 – perfeita e absoluta, adequada e verdadeira – na proposição EII 35 opõem-se aos termos da ideia adequada a ideia mutilada e confusa, isto é, a inadequação como privação de conhecimento. A proposição parece um complemento positivo da proposição EII 33, na medida em que ela enuncia positivamente o que a ideia inadequada é, enquanto a proposição

EII 33 enuncia o que a ideia inadequada *não é*. A demonstração mobiliza exatamente esse limite da falsidade, "a falsidade não pode consistir na privação absoluta (...), nem tampouco na ignorância absoluta, pois ignorar e errar são diversos" (Espinosa, 2015, p. 191). Vejamos com mais detalhe os três momentos que caracterizam a ideia inadequada na proposição EII 35. Os exemplos versam sobre (1) a ideia de liberdade atrelada à vontade e (2) sobre a condição do conhecimento inadequado, sua relação com a imaginação e a percepção.

Segundo Espinosa (2015, p. 191), a relação projetada entre a vontade e a ação, que configuraria a ideia de liberdade, é um equívoco, pois tal opinião consiste apenas no fato de que somos cônscios das nossas ações, porém ignorantes das causas que nos levam a fazê-las, o que, em termos de conhecimento, se configura como uma ideia que envolve uma privação de conhecimento na medida em que ela apresenta uma ausência do conhecimento da causa. Da perspectiva da ação, tomamos como ponto de partida a vontade: é a vontade que determina a ação, pensamos. Porém, o que determina a vontade?

O segundo exemplo discorre sobre a percepção que temos da distância do sol. O exemplo é interessante para a compreensão da ideia inadequada, mas também para a compreensão da dinâmica dos gêneros de conhecimento. Se antes fora colocada a questão sobre a possibilidade de pensar uma progressão dos gêneros de conhecimento, tal questão deve ser balizada, neste momento, levando em consideração as consequências deste exemplo. No texto de Espinosa, ao começar por "da mesma maneira (...)" (*Ibid.*, p. 191), o exemplo do sol, por analogia, explicita algo sobre a ideia de liberdade em conexão causal com a ideia de vontade. A seguir, "ao olharmos o sol, *imaginamo-lo* distar de nós cerca de duzentos pés, *erro* que não consiste nessa *imaginação* em si mesma" (*Ibid.*, p. 191, grifo nosso). Se o olhar não erra, no que consiste o erro? Qual o estatuto da imagem em relação ao conhecimento? Segundo Chaui, sobre a relação entre a falsidade e a imagem do sol:

> sua imagem como algo distante de nós apenas por duzentos pés não é falsa enquanto imagem, pois ela decorre das leis físicas e ópticas, que determinam a maneira como sua imagem se forma em nossos olhos, tanto assim que continuaremos a percebê-lo dessa maneira, mesmo depois de conhecermos sua verdadeira distância. Se, portanto, afirmamos a distância de duzentos pés isto se deve simplesmente ao fato de estarmos privados do conhecimento de sua distância verdadeira e por ignorarmos as causas necessárias que nos fazem percebê-lo tal como o percebemos. Em suma (...), imaginar é uma força do corpo e da mente e só nos equivocamos quando não sabemos que estamos imaginando (Chaui, 2016, p. 232).

Novamente, a percepção é dada na figura da positividade: percebemos o sol de maneira determinada, logo, há uma ideia sobre essa afecção. E a privação de conhecimento, na figura da ignorância: por um lado, ignorância da verdadeira distância entre o sol e a terra, por outro, ignorância da causa que põe a necessidade de que a percepção humana, ou mesmo a imaginação, seja e conceba as coisas da maneira como faz.

O fim do escólio parece enunciar uma experiência psicológica e sensível ao mesmo tempo, pois, no que concerne à distância do sol e seu tamanho, seria como perceber a mesma coisa sob diferentes aspectos simultaneamente, na medida em que imaginar o sol e percebê-lo com os olhos é a mesma coisa, e conhecer a verdadeira distância dele, ou o verdadeiro tamanho, e, sem precisar ir além, ter em mente que o sol é maior do que vemos, e sua distância é de difícil representação, não o faz engrandecer diante de nós, como se o conhecimento racional do sol suprimisse a percepção imaginativa que temos dele. Pelo contrário, coexistem simultaneamente a percepção imaginativa do sol e o conhecimento racional.

Na ideia que temos do sol, leia-se, tanto a compreensão racional quanto a experiência cotidiana estão presentes nesta ideia, tanto a positividade da essência do sol quanto a *maneira determinada* com a qual o corpo é afetado, o que também é uma positividade, isto é, o efeito produzido da dupla agência, o sol que afeta e o corpo que suporta a afecção de maneira determinada, o que põe a necessidade da essência dos dois corpos, tendo em vista as

partes extra partes de cada corpo. A percepção do sol, portanto, envolve a natureza do corpo que afeta e do que é afetado, e essa ideia que temos do sol diz mais sobre o corpo que é afetado do que sobre o corpo que afeta, pois a natureza do sol está implicada na maneira pela qual o percebemos, porém a particularidade imbuída na maneira determinada como experimentamos o corpo solar implica especialmente a constituição do *nosso* corpo, segundo o corolário da proposição EII 16.[26] Neste sentido, a percepção, mesmo que imaginativa, não é suprimida por um conhecimento mais acurado da estrela e, da mesma maneira, a consciência da ação também não será suprimida pelo conhecimento das causas que determinam a vontade, e, nos dois casos, é a ignorância da causa dos efeitos que determina a falsidade da ideia.

Neste ponto, cabe estabelecermos certos momentos de ruptura entre Espinosa e Descartes, pois, a privação não é um ato de privar, nem de Deus, nem da mente. De fato, os dois exemplos também são apresentados por Descartes[27], porém, em Espinosa, o exemplo sobre a liberdade sofre uma mudança decisiva. Porque desatada da vontade, a liberdade não mais estará em oposição à necessidade, e a privação de conhecimento, que também fora o expediente utilizado por Descartes para a justificativa da possibilidade do erro, não constituirá um ato positivo, nem mau uso do livre arbítrio, mas, precisamente, a ausência do uso do intelecto, isto é, uma ausência de ação do intelecto. Segundo Chaui,

> A definição do erro como privação de conhecimento é cartesiana, mas Espinosa traça a linha que o separa de Descartes exatamente ao apresentar anti cartesianamente o exemplo da vontade livre, uma vez que é ao "mau uso do livre-arbítrio" que a Quarta Meditação atribui a causa dessa privação, enquanto Espinosa se refere a uma privação de

26 "As ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos" (Espinosa, 2015, p. 165).

27 Cf: *Meditações Metafísicas*, IV Meditação (Descartes, 2005), *Princípios da Filosofia*, Art. 31 (Descartes, 1997), I, o exemplo do sol também figura no *De Anima* de Aristóteles, De anima, III, cap. III, b. 1. 2-4 (Aristóteles, 2006).

> conhecimento por privação de uma ideia verdadeira. Ou seja, Descartes pensa na privação como um ato de privar realizado pela vontade (no ato do juízo), enquanto Espinosa a pensa como uma *ausência*, um *vazio de saber* (Chaui, 2016, p. 233, itálicos nossos).

Ademais, nos *Princípios da filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos,* Espinosa comenta, na proposição 15, I (Espinosa 2015b, p. 109), a relação entre a ideia de liberdade da vontade e o princípio do erro. A maneira pela qual a ideia de liberdade é atrelada à vontade, ou seja, à vontade livre como incausada, é um pressuposto inegociável da teoria do erro como ato de privação.

Na quarta meditação, Descartes discute a natureza do verdadeiro e do falso, recusa a imputabilidade do erro a Deus e lhe garante veracidade. Na medida em que não temos uma potência de errar, a causa do erro é alguma espécie de defeito, e, embora a faculdade de discernir o verdadeiro do falso seja finita, a pura negação que a finitude exprime não parece dar conta da causa do erro, sendo antes "uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir" (Descartes, 2005, p. 86). Na sequência, o enredo se faz entre uma potência de conhecer e uma potência de eleger, ou o livre arbítrio.

Tal potência de eleger, livre arbítrio ou vontade, considerada apenas em sua função, trata precisamente de afirmar e negar. Além de parecer maior e mais ampla, não parece ser restringida pelos mesmos limites que determinam, por exemplo, o entendimento, a imaginação e a memória, e, neste sentido, "sendo a vontade muito mais ampla e mais extensa do que o entendimento, não a contenho nos mesmos limites , mas a estendo também às coisas que não entendo" (Descartes, 2005, p. 90). Caracterizando o mau uso do livre arbítrio ao assentir sobre coisas das quais pouco conhecemos, nos enganamos ao não conter a vontade nos limites do intelecto.

A aplicação da privação difere entre Espinosa e Descartes. As percepções da distância e do tamanho do sol não são suprimidas ao conhecermos as causas que determinam a maneira como somos afetados, ou seja, a ideia adequada que explica a maneira como somos afetados em função da

natureza do corpo afetado e do corpo que afeta. A imagem do sol não será eliminada pela sua ideia verdadeira, pois essa imagem é efeito de um acontecimento corporal cuja realidade está calcada no corpo do imaginante, isto é, a privação não se dá pela existência da imagem e pela sua disparidade com o que seria a "imagem real" do sol, mas em função da ausência do conhecimento que determina a percepção da imagem:

> se depois conhecermos que ele dista de nós mais de seiscentos diâmetros da Terra, não obstante o imaginaremos perto, já que não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos sua verdadeira distância, mas porque uma afecção de nosso corpo envolve a essência do sol enquanto o próprio corpo é afetado por ele (Espinosa, 2015, p. 191).

Onde se situa, portanto, o erro? Se a privação consiste apenas no desconhecimento das causas que determinam a maneira como sentimos (no exemplo do sol), o erro consiste em tomar essa imagem, essa percepção baseada em afecções determinadas, como uma realidade separada do todo conexo do qual faz parte. Tomar a imagem do sol como imagem verdadeira que diz respeito à factualidade imagética da estrela solar é abstrair a realidade do acontecimento corporal que nos concerne (a imagem do sol ligada à constituição do corpo humano) e transpô-la para a natureza de outro corpo, isto é, afirmar que a constituição do sol *apenas* produz tal imagem que aparece de tal tamanho, a tal distância.

Tal mistura entre o verossímil e a realidade, entre o claro e distinto e a ignorância, caracteriza o princípio do erro, na medida em que conferem realidade a abstrações, precisamente no sentido que critica Espinosa: "ignoram o que seja a vontade e como move o Corpo; e aqueles que se jactam do contrário e forjam uma sede e habitáculos da alma costumam provocar ou o riso ou a náusea" (Espinosa, 2015a, p. 191). A crítica é notavelmente dirigida a Descartes e à ideia da glândula pineal como sede e habitáculo da alma, uma mistura oblíqua entre o imaterial e o material cuja causa, identifica Espinosa, está na concepção cartesiana da liberdade da vontade, a qual, entendida como livre-arbítrio, vestígio e signo da criação à imagem e

semelhança de Deus, será objeto de crítica do último conjunto de proposições do livro II da *Ética*.

Na sequência do conjunto sobre a natureza do verdadeiro e do falso (prop. EII 32 - EII 36), a proposição EII 36 retoma o percurso como consequência das proposições precedentes. A afirmação da necessidade presente igualmente nas ideias adequadas e inadequadas dispõe o campo a partir do qual se pavimenta a passagem entre o primeiro gênero e o segundo gênero de conhecimento. Entre a imaginação e a razão, as noções comuns caracterizam as ideias adequadas que de pronto temos à mão para tomá-las como ponto de partida do conhecimento racional. Ademais, a demonstração de que todas as ideias, tanto adequadas quanto inadequadas, possuem causas necessárias visa impedir qualquer recurso possível ao livre arbítrio, ou vontade livre incausada, preparando o rompimento da oposição entre a liberdade e a necessidade. Tal rompimento já fora anunciado pela peculiaridade do exemplo do livre-arbítrio, também pelo apêndice da primeira parte. Todavia, é nas proposições EII 48 e EII 49 que Espinosa desenvolve a crítica ao livre-arbítrio, ao livre assentimento, ao poder de suspender o juízo por meio de uma vontade absoluta, à noção de que o querer seria mais amplo que o sentir, em suma, à oposição entre intelecto e vontade.

O último conjunto de proposições da segunda parte da *Ética* encerra a dedução da natureza da mente ou ideia, objeto total do livro II. A proposição EII 48 determina o modo de funcionamento real da mente e das suas ideias ao estipular a determinação causal em oposição a uma vontade absoluta, faculdade de querer ou não querer cuja principal característica é o poder do livre-arbítrio, traduzido aqui como o poder de se autodeterminar *a querer* isto ou aquilo. O exato contrário da imagem do livre-arbítrio é o que propõe Espinosa,

> Na mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre; mas a Mente é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito (Espinosa, 2015, p. 215).

A articulação entre a ideia de vontade absoluta como liberdade em oposição a uma mente cuja determinação se faz por uma causa, que também é determinada por outra causa e assim por diante, produz uma estranha relação na medida em que a liberdade se desvincula da vontade para vincular-se à determinação causal. Pois, segundo a proposição, a mente não está privada de liberdade, mas *na mente não há nenhuma vontade absoluta,* isto é, a mente não envolve nenhuma faculdade que se exprime como vontade e cujo poder decisório sobre a ação é total e absoluto. A liberdade não está fora do escopo, mas, terá de ser concebida de outra maneira.

A demonstração se apoia na condição ontológica do modo. A mente é modo do atributo pensamento e opera de maneira certa e determinada, ou seja, com necessidade, ideia de coisa de singular existente em ato, no caso humano, o corpo (prop. EII 11). A mente, por ser modo finito, não pode ser dita causa livre da suas ações (suas ideias) no sentido de uma faculdade absoluta de querer ou não querer, pois isto implicaria a mesma condição ontológica da substância que se determina apenas pelas leis da sua própria natureza (prop. EII 17 e corolário 2[28]). O modo finito é constrangido e coagido por outros de mesma natureza e, neste sentido, é dito finito. Disto conclui-se que a mente não pode determinar as suas ações *a partir de uma faculdade da vontade absoluta*, isto é, o impedimento é sobre a existência de uma vontade imperativa sobre as ações, mas não sobre a relação entre mente e liberdade.

Na sequência o escólio da proposição EII 48 deduz a vontade sob aquele outro aspecto, necessário para a compreensão de sua essência, isto é, "por vontade entendo a faculdade de afirmar e negar, mas não o desejo; entendo, repito, a faculdade pela qual a Mente afirma ou nega algo ser verdadeiro ou falso, e não o desejo pelo qual a Mente apetece ou tem aversão às coisas" (Espinosa, 2015a, pp. 215-7). Na ausência das faculdades como meios de compreensão do modo de existência da mente, a vontade como afirmação e

28 "Deus age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido"; "Segue: IIº que só Deus é causa livre. Com efeito, só Deus existe pela só necessidade de sua natureza e age pela só necessidade de sua natureza. E por isso só ele é causa livre" (Espinosa, 2015a, p. 77).

negação se desata do desejo na medida em que se atrela especialmente a um juízo sobre a verdade e a falsidade.

O escólio dá ênfase a outro aspecto importante, a saber, a faculdade da mente entendida como algo que se pode aumentar ou diminuir, promover ou coagir, emprestar ou ser exercida por outrem, não se distingue dos próprios particulares a partir dos quais é formada, "de modo que o intelecto e a vontade estão para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, da mesma maneira que a pedridade para essa ou aquela pedra, ou que o homem para Pedro e Paulo" (*Ibid.*, p. 215).

Espinosa desenha a vacuidade da noção de faculdade ao denunciar a vontade como universal abstrato, desatrelando a vontade da liberdade, e afastando a própria liberdade da noção de faculdade, pois o cerne da argumentação é desfazer a liberdade como essência da vontade. Tal operação impõe uma nova tarefa, a saber, verificar se as volições são algo além das próprias ideias das coisas, "se se dá na Mente outra afirmação e negação além daquela envolvida pela ideia enquanto é ideia" (*Ibid.*, p. 217), tendo em vista que as ideias são conceitos do pensamento, isto é, ações da mente.

As volições singulares foram desatadas da ideia de vontade como faculdade absoluta de querer ou não querer. Se antes as ideias circunscreviam uma quantidade indistinta de coisas como imagens, noções, lembranças, etc. agora circunscrevem ações da mente, isto é, pela def. EII 3, "por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante (...). Digo conceito, de preferência a percepção, porque o nome percepção parece indicar que a mente padece o objeto, Já conceito parece exprimir a ação da mente" (*Ibid.*, p. 125). Ressalta o aspecto de determinação extrínseca das imagens, noções e lembranças, às quais a denominação de conceito não convém. Inversamente, a operação sugere uma determinação intrínseca para a circunscrição da volição singular como ideia, ou conceito do pensamento, o que pode parecer paradoxal, uma vez que a argumentação sobre a vontade e a liberdade parecem excluir a possibilidade da determinação intrínseca da mente.

Todavia, a própria redução da vontade ao entendimento, na medida em que as volições singulares são identificadas às ideias das coisas, torna possível um ângulo de determinação intrínseca do entendimento em operar segundo as leis de sua própria natureza, isto é, produzir efeitos que dependem apenas das leis de sua natureza, o que parece configurar a redução das volições singulares às ideias das coisas e da vontade ao entendimento, pois, a depender da natureza do intelecto, a afirmação e a negação, o juízo sobre a verdade e a falsidade *pode* depender apenas da natureza do próprio intelecto.

Por fim, a proposição EII 49[29] deduz a essência da vontade e, por conseguinte, do intelecto ao entender a essência da vontade como ato de juízo, de afirmação ou negação. Tal ato de juízo se faz pela afirmação ou negação *envolvida pela ideia enquanto é ideia*, isto é, a ideia é imediatamente um juízo que envolve a volição singular de tal modo que a própria volição é inconcebível sem a ideia. Na demonstração, Espinosa retoma a argumentação da proposição precedente, pois na mente não existe uma faculdade absoluta de querer e não querer, mas volições singulares, as quais, despidas de suas determinações imagéticas são essencialmente afirmações ou negações singulares, "esta ou aquela afirmação e esta ou aquela negação" (*Ibid.*, p. 217).

No exemplo dado por Espinosa, uma volição singular, esta afirmação, "os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos" (*Ibid.*, p. 217) envolve o conceito de triângulo, ou seja, a afirmação da formação necessária do triângulo envolve o conceito do triângulo de tal modo que é impossível afirmar a igualdade de três ângulos a dois retos sem ter o conceito do triângulo em mente. De maneira que o axioma EII 3[30] caracteriza a ideia como um *modo*

29 "Na mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação, afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia" (Espinosa, 2015a, p. 217).

30 "Modos de pensar como amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão se no mesmo indivíduo não se der a ideia da coisa amada, desejada, etc. Mas a ideia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar" (Espinosa, 2015a, pp. 127-9).

de pensar que é "logicamente anterior a qualquer outro, de sorte que não há qualquer modo de pensar que não envolva a ideia do que é pensado (não pode haver amor sem a ideia da coisa amada, por exemplo)" (Chaui, 2016, p. 268).

Caracterizada a ideia como modo de pensar inelutável de qualquer afirmação ou negação, resulta que a própria ideia é um ato de afirmação ou negação, e a volição singular, por sua vez, se torna inseparável da ideia do que é afirmado ou negado. A operação se traduz no plano da existência da ideia, tornando simultânea a existência da ideia, da afirmação ou negação singulares, e da volição singular, isto é, a primeira parte da demonstração apoiada no axioma EII 3 subordina o plano da existência da ideia, caracterizando o seu modo de existir.

Na sequência da demonstração, a def. EII 2[31] subordina a ideia no plano da essência. A ideia do triângulo deve envolver a afirmação da igualdade dos três ângulos a dois retos, pois "esta afirmação *pertence à essência* da ideia do triângulo e não é outro senão ela própria" (Espinosa, 2015, p. 217). A aplicação da definição EII 2 sobre a essência das coisas à proposição EII 49 garante a reversibilidade da afirmação o triângulo e a ideia do triângulo, isto é, "a reversibilidade entre essência e coisa, pois pertence à essência de uma coisa aquilo sem a qual esta não pode ser nem ser concebida e, inversamente, que sem a coisa não pode ser nem ser concebida" (Chaui, 2016, p. 268).

Os dois momentos da demonstração em relação ao exemplo do triângulo se resumem nos seguintes passos. Primeiro, a volição (afirmação da soma dos ângulos internos do triângulo é igual a dois retos) envolve a ideia do triângulo na medida em que toda ideia como conceito do pensamento é anterior a qualquer outro modo de pensar. Segundo, a volição é envolvida pela ideia do triângulo na medida em que há inseparabilidade entre a essência e

31 "Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido" (Espinosa, 2015a, p. 125).

a coisa, portanto, afirmar uma é afirmar a outra imediata e necessariamente. A partir disso, Espinosa (2015a, p. 219) pode concluir no corolário da proposição EII 49 a identidade entre vontade e intelecto, pois, a inseparabilidade da ideia e da volição singular, isto é, toda ideia envolve afirmação ou negação, faz da essência da vontade a mesma do intelecto.

No escólio da proposição EII 49, Espinosa discorre sobre os ganhos obtidos no livro II da *Ética*, a partir dos quais se calcifica o caminho para o livro III. O escólio começa retomando a noção do erro, entendida como a privação de conhecimento envolvida pelas ideias abstratas, a saber, as ideias confusas e mutiladas, tendo em vista que as ideias confusas não são idênticas a ideias mutiladas, embora as duas sejam caracterizadas como erro em função da sua privação de conhecimento. Segundo Frizzarin,

> ao longo das quarenta e nove proposições responsáveis por compor a *Ética II*, Espinosa emprega alternadamente dois termos para se referir ao erro, a saber, *error* e *falsitas.* (...) É preciso notar, contudo, que essa alternância só se justifica na medida em que *error* e *falsitas* referem-se igualmente ao termo *privatio*, razão pela qual a aquisição desse vocábulo consiste em um ponto focal para a discussão sobre o erro na *Ética II* (Frizzarin, 2023, p. 74).

Ao tomar como suprimida a causa pela qual comumente se estabelece o erro, Espinosa parece indicar que a perspectiva do terceiro gênero de conhecimento, tendo em vista a distinção entre saber que se está imaginando e imaginar que se está concebendo, pois apenas no primeiro caso se pode ter certeza. Somada às diferenças entre as ideias mutiladas e confusas, o papel desempenhado pela dúvida também opera um importante papel na compreensão da dinâmica da abstração.

Na primeira parte do escólio, a falsidade é contrastada com a certeza envolvida pela ideia verdadeira. Inversamente e na sequência, Espinosa indica que aceder ao falso consiste ou na ausência da dúvida, ou na ausência de uma causa que faça a imaginação flutuar, isto é, que desestruture a relação associativa própria da imaginação, e, a partir disto, "por mais que

se suponha que um homem adere ao falso, jamais diremos, contudo, estar ele certo. Pois, por certeza entendemos algo positivo (...) e não privação de dúvida" (Espinosa, 2015a, p. 2019).

De maneira que a relação se estabelece sobre os seguintes termos: as ideias adequadas envolvem certeza, enquanto as ideias inadequadas envolvem uma confusão ou parcialidade (ideias mutiladas). Tendo em vista que a privação de dúvida não constitui a certeza e a privação de certeza constitui a falsidade, a dúvida por si só não garante acesso ao verdadeiro.

Na segunda parte do escólio, Espinosa passa a responder a possíveis objeções à sua exposição sobre a natureza da mente. O foco conceitual escolhido é a distinção acurada entre ideias (conceitos da mente), imagens e palavras:

> De fato, aqueles que consideram que ideias consistem em imagens em nós formadas pelo encontro dos corpos persuadem-se de que aquelas ideias das coisas de que não podemos formar nenhuma imagem semelhante não são ideias, mas apenas ficções, que forjamos pelo livre arbítrio da vontade; por conseguinte olham as ideias quais pinturas mudas num quadro e, tomados por este preconceito, não veem que a ideia, enquanto é ideia, envolve afirmação ou negação (Espinosa, 2015, p. 221).

No que concerne à confusão entre imagens e palavras, o cerne do argumento consiste no redirecionamento da imaginação como gênese das imaginações particulares, isto é, as imagens, seja no que se refere aos corpos exteriores, seja no que se refere à imagens de coisas que não estão presentes a não ser na sua forma imagética imaginativa referida a quem imagina. As imagens são formadas em nós a partir das afecções corporais, sendo completamente distintas de uma ideia, por razão da natureza modal, a saber, as ideias são modos do pensamento e as afecções corporais modos da extensão, logo, as imagens, embora possamos formar ideias sobre as imagens, elas, as imagens, consideradas nelas mesmo, são fruto do choque entre os corpos, oriundas das afecções corporais.

A formação das imagens traz consigo um certo engenho. Um corpo é afetado de várias maneiras. As imagens, por sua vez, constituem-se de variadas formas nos variados corpos a depender da *maneira* pela qual os corpos se entrecruzam. Isto é, há uma positividade no que concerne à formação das imagens em nós, precisamente no sentido de *sustentarmos*, aguentarmos a formação dessas imagens, há uma força física necessária para não sucumbir frente à pluralidade de afecções corporais, bem como há uma força necessária de distinção no pensamento para a formação de ideias sobre a pluralidade de afecções corporais. Neste ponto, a imagem é tributária do atributo extensão, o que facilmente se verifica a partir da tentativa inglória de frisar *qualquer* imagem, isto é, não é possível imaginar qualquer coisa como absolutamente estática, a despeito da ideia de repouso cuja compreensão é meta-estável, precisamente porque a imagem é um constructo do movimento dos corpos, isto é, não existe sem movimento e, portanto, o carrega consigo necessariamente.

Estabelecida a relação entre a imagem e o corpo, passemos para a inflexão que Espinosa confere ao argumento. Por não poderem imaginar algo, inferem que aquilo que não se pode imaginar, não existe.[32] Isto é, as imagens tomadas da perspectiva da imaginação não estão ligadas por necessidade causal, mas pela ocorrência simultânea de ambas. Se por um lado a contingência aparece como senhora das imagens, a própria produção das imagens é necessária no modo finito humano, o que, por sua vez, não tem imagem na medida em que a quantidade de movimentos em um espaço determinado

32 É interessante notar que a relação entre possibilidade e impossibilidade é aqui tomada de uma perspectiva na qual a imaginação seria o único gênero de conhecimento, sugerindo que as objeções, ao menos no que concerne à relação imagem-ideia, são feitas da perspectiva de alguém que chama conhecimento *apenas* o conhecimento por imagens. Geralmente, na filosofia de Espinosa, a relação que se estabelece entre a possibilidade e a impossibilidade gera uma ênfase que recai menos no possível como campo inexaurível e mais sobre o impossível como ponto demonstrativo da certeza. Por exemplo, a demonstração por redução ao absurdo opera argumentando o impossível ou, por exemplo, no que se refere à duração e à impossibilidade de conhecer adequadamente a duração das coisas singulares exteriores como afirma a proposição EII 31 (Espinosa, 2015a, p. 187).

supera em muito a representação cabível na mente. Neste sentido, acostumados a pensar apenas imaginativamente, os objetores de Espinosa argumentam que aquilo que não se pode imaginar não existe[33], precisamente porque imaginam que concebem a natureza do conhecimento.[34]

Enquanto pinturas mudas em um quadro, as ideias seriam redutíveis às imagens, de tal forma que o que não se pode imaginar seria uma ficção originada da liberdade da vontade em formar e estender-se para além daquilo que se pode pensar, isto é, tomando pensar como se fosse apenas imaginar. Este preconceito, segundo Espinosa, impede de conceber o que está envolvido em *todas* as ideias, isto é, as ideias são, essencialmente,[35] afirmações desta ou daquela coisa em particular ou negações desta ou daquela coisa em particular. Inversamente, "a essência das palavras e das imagens é constituída só por movimentos corporais, que não envolvem de jeito nenhum o conceito de pensamento" (Espinosa, 2015a, p. 221).

No que concerne à relação ideia-palavra, Espinosa argumenta contra aqueles que confundem as palavras com a ideia, ou com a própria afirmação que a ideia envolve e, em função disso, "consideram que podem querer

33 Assim também ocorre na carta XII, sobre o infinito, a questão toda se articula em função daquilo que se pode imaginar e conceber pelo intelecto e aquilo que não se pode imaginar e apenas se pode conceber pelo intelecto.

34 Neste ponto, chamo natureza do conhecimento a relação causal que se estabelece entre os termos em detrimento da relação associativa característica da imaginação, embora essa propriedade da imaginação, ela mesma seja necessária ao modo finito humano naquilo que lhe constitui como mente singular de um corpo singular existente em ato, isto é, não é possível não associar, não imaginar.

35 Isto é, despidas das suas relações imagéticas, por isso se diz a *ideia enquanto ideia*. Isto se explica pela razão de que existem ideias que estão acompanhadas de imagens, precisamente porque existem coisas que a imaginação *e* o intelecto podem perceber e coisas que *apenas* o intelecto pode perceber, isto é, em certos casos a mesma coisa pode ser percebida por modos de percepção diferente. Tal relação deixa implícita a relação imagem-ideia em alguns casos, por exemplo, o triângulo, cuja natureza é percebida por um conceito da mente, porém a *mesma coisa* pode ser imaginada pela imagem do triângulo.

contra o que sentem, quando o fazem somente por palavras" (*Ibid*., p. 221). Isto é, este segundo caso, também articulado à ideia do livre-arbítrio como fundamento, postula que a capacidade de suspender o juízo frente às coisas que percebemos é originária da vontade livre. No exemplo do escólio, uma criança imagina um cavalo alado, o percebe em sua imaginação (*Ibid*., p. 221). A criança não concede que o cavalo alado existe da maneira como ela o imagina, todavia, o percebe como se forjasse sua imagem pela livre vontade de fazê-lo suspendendo o juízo no que concerne à existência do cavalo. Na objeção, a vontade se distinguiria do entendimento no sentido de que a vontade se estende para além dele, sendo ela uma faculdade infinita e o intelecto, uma faculdade finita. Ao que contra-argumenta Espinosa: "quando dizemos que alguém suspende o juízo, nada dizemos senão que ele vê que não percebe a coisa adequadamente. Portanto, a suspensão do juízo é, na verdade, uma percepção e não uma livre vontade" (*Ibid*., p. 225).

Tendo em vista que o erro não consiste em perceber, mas em afirmar o falso, retornamos ao recurso que Espinosa utilizara para descrever a operação dos objetores, isto é, as ideias como pinturas mudas num quadro, a saber, não consideram que as ideias afirmam ou negam coisas necessariamente, pois "o que é perceber um cavalo alado senão afirmar asas do cavalo?" (*Ibid*., p. 225). Novamente, o exemplo conjuga os dois aspectos em oposição: a perspectiva da imaginação, de alguém que imagina que concebe a natureza da vontade como distinta do intelecto, livre e mais ampla em função de seus objetos, e por outro lado, a perspectiva que concebe que imagina e, por isso mesmo, concebe a distinção entre a imaginação e outro modo de pensar. As ideias se exprimem nas suas afirmações e negações, avizinhando-se e afastando-se, traçando fronteiras entre si e sendo, assim, ações do pensamento.

TO KNOW THAT ONE IMAGINES, TO IMAGINE THAT ONE KNOWS: CONSIDERATIONS ON BOOK II OF SPINOZA'S *ETHICS*

ABSTRACT Imagination, as a form of knowledge, plays a crucial role in Spinoza's philosophy, particularly as articulated in Book II of *Ethics*. This book explores the genesis of imagination and its intricate relationships with ideas, bodily affection, inadequate knowledge and adequacy. In this article, we delve into the implications of Spinoza's formulation of imagination in *Ethics*, highlighting its nature as a necessary genre of knowledge. In analyzing Book II, we intend to outline how imagination becomes a crucial form of knowledge in view of its structuring relationships rooted in bodily experiences. Consequently, this knowledge is inherently directed toward the singular, especially with regard to one's own body and imaginative ideas.

KEYWORDS Imagination; Knowledge; Idea; Body; Affection.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles. (2006). *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo: Editora 34.

Chaui, Marilena. (2016). *A nervura do real : imanência e liberdade em Espinosa, volume II : Liberdade.* São Paulo: Companhia das Letras.

Descartes, René. (1997). *Princípios de filosofia*. Lisboa: Edições 70.

_____. (2005). *Meditações metafísicas*, introdução e notas Homero Santiago; tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes.

Espinosa, Baruch. (1998). *Correspondência*. Tradução, introdução e notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (2014). *Obra completa II: Correspondências completa e vida*. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; Trad. e notas J.

Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva.
_____. (2015a). *Ética*, Trad. Grupo de Est. Espinosanos. Coord. Marilena Chaui. São Paulo: Ed. Edusp.
_____. (2015b). *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*, Trad. H. Santiago e L. César Guimarães, 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
Souza, Gabriel Frizzarin Ramalhães. (2023). *Sonhar de olhos abertos*: um estudo sobre os conceitos de erro e de privação na filosofia de Espinosa. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
Guéroult, Martial. (1972). *Spinoza. II: L'Âme (Éthique, 2)*. Paris: Ed. Aubier-Montaigne.