



**A SENSÇÃO (*SENSATIO*):
INFLUÊNCIAS CARTESIANAS E CAUSALIDADE ENTRE MENTE E
CORPO NOS TEXTOS DE JUVENTUDE DE ESPINOSA**

GIORGIO GONÇALVES FERREIRA¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é discutir a noção de sensação (*sensatio*) presente nos escritos do jovem Espinosa (*Tratado da Emenda do Intelecto* e *Breve Tratado*) e depois abandonada por suas obras da maturidade (*Ética*, *Tratado Teológico Político* e *Tratado Político*) em prol das noções de afecção e afeto. Com tal análise pretende-se (i) evidenciar a adesão do jovem Espinosa à tese cartesiana da causalidade entre mente e corpo, e, a partir dessa causalidade, (ii) explicar porque, no parágrafo 78 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa considera que uma ideia isolada não é nada mais que uma sensação. Uma vez realizados os dois passos anteriores — e partindo deles —, (iii) serão tecidas algumas considerações acerca da natureza da ideia fictícia, do erro, da ideia falsa e do “sonhar de olhos abertos”. Na sequência, pretende-se (iv) extrair algumas consequências da afirmação de que “uma ideia isolada não é senão uma sensação” conjugada à afirmação de que as sensações nascem de causas externas à mente, isto é, do corpo (TIE, §84) e, enfim, (v) evidenciar que os textos de juventude de Espinosa podem — e devem — ser lidos considerando uma relação de causalidade entre o corpo e a mente.

PALAVRAS-CHAVE: Sensação, Causalidade, *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa, Descartes.

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze the notion of sensation (*sensatio*) present in the young Spinoza's writings (*Treatise on the Emendation of the Intellect* and *Short Treatise*) and later abandoned by his mature works (*Ethics*, *Theological-Political Treatise* and *Political Treatise*) in favor of the notions of affection and affection. This analysis aim (i) to show young Spinoza's adherence to the Cartesian thesis of causality between mind and body, and, based on this causality (ii) to explain why, in paragraph 78 of the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, Spinoza considers that an isolated idea is nothing more than a sensation. Once the previous two steps have been carried out — and based on them — (iii) some considerations will be made about the nature of the fictitious idea, of the error, of the false idea and of the “dreaming with our eyes open”. Next, we intend (iv) to extract some consequences from the statement that “an isolated idea is nothing more than a sensation” combined with the statement that sensations arise from causes external to the mind, that is, from the body (TIE, § 84) and, finally, (v) highlight that Spinoza's juvenile texts can — and should — be read considering a causal relationship between the body and the mind.

KEYWORDS: Sensation, Causality, *Treatise on the Emendation of the Intellect*, Spinoza, Descartes.

¹ Professor de Filosofia da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), campus XXI, Ipiaú-BA. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: giorgio.ferreira@gmail.com.

1. Questões metodológicas

No prefácio à *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que a genealogia é cinza, isto é, se apoia no efetivamente documentado e que, neste sentido, se contrapõe ao azul da teleologia. Uma passagem bastante esclarecedora acerca desta contraposição se dá no §12 da Segunda Dissertação.² Neste momento Nietzsche comenta a origem e a finalidade do castigo e tece uma crítica à maneira como os genealogistas de até então haviam procedido. Segundo Nietzsche, tais genealogistas apenas encontravam uma finalidade qualquer no castigo e a rebatiam para a sua origem, foi assim que muitos colocaram a vingança ou a intimidação como origem do castigo. Mas, segundo Nietzsche, a causa da gênese do castigo e a maneira como ele foi empregado posteriormente são coisas totalmente diversas, posto que algo existente pode sempre ser redirecionado e empregado para novos fins. Desta maneira, a finalidade para a qual hoje se emprega uma coisa pode não ser a finalidade para a qual ela foi criada originalmente. Assim como se imagina que olho tenha sido feito para ver e a mão para pegar — prossegue Nietzsche — também se imagina que o castigo tenha sido feito para castigar. Desta maneira, tais genealogistas, ao colocarem o uso posterior como causa da gênese, fazem com que uma determinada lei, objeto ou conceito, tenha evoluído de seu estágio inicial até o seu estágio final, como se, desde o início, a coisa tivesse por meta alcançar aquele estágio em que hoje se encontra. Ainda segundo Nietzsche, é somente pressupondo o uso final como causa da gênese que se pode falar em evolução, em avanço linear e progressivo em direção ao estágio final. No entanto, dado que o uso de uma coisa, ou a interpretação de uma lei, varia conforme as forças que dela se apropriam, não se pode falar em progresso, em evolução, em avanço, mas, apenas, em alterações de sentido. Assim, é somente ao rebatermos o estado final para a gênese da coisa, que a fazemos evoluir — isto é, se desenvolver de forma linear e em um crescendo — até o ponto em que se encontram hoje, mas, ao se fazer as coisas assim evoluírem, perde-se a sua história efetiva: a história das forças que delas se apropriaram, a história de suas idas e vindas, de seus titubeios, de suas alterações repentinas e não-lineares, a história dos diferentes usos que delas foram feitos, a história dos diferentes sentidos que elas adquiriram. Perde-se, assim, o cinza do documento, em nome do azul da teleologia. Eis aí, em síntese, a crítica nietzscheana à teoria da evolução de Darwin, ou à história da moral tecida por Paul Rée: uma genealogia que busca a história efetiva de uma coisa não deve colocar o seu estágio final como causa de sua gênese.

² Para uma análise mais detalhada cf. FOUCAULT, 1998.

Nietzsche, com o seu sentido histórico próprio, coloca em xeque análises historiográficas que coloquem o estágio final de algo como a causa teleológica que explicaria seu surgimento e desenvolvimento. Poder-se-ia pensar em historiadores do futuro que quisessem explicar o surgimento de garrafas plásticas e percebessem que elas foram empregadas, após recicladas, como matéria prima para outros produtos, tais como sofás, por exemplo. Ao tentar explicar a gênese — ou genealogia — da garrafa PET, esse historiador colocaria a confecção de sofás de material reciclados como causa do surgimento de tais garrafas e como elemento explicador de toda sua história. Isto é: perderia a história efetiva das coisas em nome de uma progressão linear até seu estágio final. Parece ocorrer o mesmo com pesquisadores de história da filosofia: pega-se o estágio final de um pensamento, coloca-se esse estágio como causa teleológica de todo o restante, e explica-se a história desse pensamento a partir de seu estágio final. É possível perguntar, então, se ao tratar da evolução de um sistema filosófico também não se estaria colocando o estágio final em que se encontram os estudos de um autor como sendo a causa da gênese de seu pensamento, e, assim, perdendo a sua história efetiva.

A crítica de Nietzsche se torna ainda mais necessária caso se leve em conta o advento do estruturalismo e seu pressuposto de abordagem da obra de forma sistêmica, isto é, a partir de uma perspectiva sincrônica em detrimento de uma perspectiva diacrônica.³ Isso significa dizer que o pensamento do autor deve ser lido ignorando-se suas alterações, seu percurso histórico e enquadrando-o dentro de um sistema, ou estrutura, que reflete seu estágio final. Apesar dos méritos do estruturalismo, seu uso inconsequente pode constituir-se em um veneno mais do que em um remédio. A exigência de enquadramento de todo o pensamento de um autor dentro de sua filosofia madura pode incorrer no apagamento de seus embates e de suas perspectivas iniciais, e não é outra coisa o que parece ser feito com o pensamento do jovem Espinosa e seu diálogo com a filosofia de Descartes.

É sabido que uma das críticas mais radicais que Espinosa direciona à Descartes é a crítica à tese da interação entre corpo e mente, tecida no Apêndice da Quinta Parte da *Ética*. É sabido também que uma das características mais marcantes do pensamento de Espinosa, na *Ética*, é a afirmação de uma correspondência regrada entre o corpo e a mente, sem pressupor nenhum tipo de interação entre eles: corpo e mente constituem-se como expressões realmente distintas de uma e mesma substância. No entanto, apesar da maneira assaz clara em que o autor, na *Ética*, enuncia a crítica a Descartes e a negação da interação entre corpo e mente, poder-se-

³ Sobre o assunto, cf. SAUSSURE, 2006, 94-116.

ia dizer que tal negação já estaria presente em seus escritos da juventude? E, caso não estejam, seria correto falar que Espinosa a admitiu apenas provisoriamente, enquanto ainda não havia desenvolvido seu pensamento? Seria correto afirmar que, ainda que admitisse uma relação de causalidade entre corpo e mente em seus escritos iniciais, Espinosa assim o fazia apenas por uma questão de imprecisão conceitual ou da linguagem? Seria correto afirmar que, desde a juventude, Espinosa almejava negar esta relação, e que em direção a ela evoluiu tornando seus conceitos e sua linguagem mais precisa? A não interação causal entre corpo e mente, afirmada por Espinosa na *Ética*, já estaria presente em seus escritos iniciais? E, não estando, poder-se-ia dizer que o autor almejava negar esta interação desde seus escritos iniciais? Seu pensamento teria evoluído, desde o *Tratado da Emenda do Intelecto* (doravante TIE) e o *Breve Tratado* (doravante KV), no intuito deliberado de encontrar os fundamentos para que se pudesse negar esta interação? A crítica ferrenha endereçada a Descartes e à tese da glândula pineal, no Prefácio da Quinta Parte da *Ética*, poderia ser transposta para o TIE e para o KV? Veja-se, pois, o que dizia o jovem Espinosa acerca do assunto.

2. O problema

O Prefácio da Quinta Parte da *Ética* oferece a melhor síntese, ainda que incompleta, daquilo que Espinosa recusa acerca da tese cartesiana da interação causal entre mente e corpo: (i) a tese da glândula pineal e sua localização em uma parte do cérebro onde se exerceria a faculdade que Descartes se referia como “senso comum” ou “sentido comum” (AT VII 86)⁴, (ii) que a mente pudesse mover a glândula pineal pela via dos espíritos animais, e que pudesse mover esses mesmos espíritos animais, (iii) que os afetos surgissem pela interação do corpo com a mente. Além disso, ao refutar a interação causal entre mente e corpo, Espinosa também nega que haja qualquer interação causal entre a ideia e seu objeto,⁵ e que mente e corpo ajam

⁴ “Nota também que o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou talvez mesmo de uma de suas menores partes, a saber, aquela onde se exerce a faculdade que chamam o senso comum [*sensus communis*], a qual, todas as vezes que está disposta da mesma maneira faz o espírito sentir a mesma coisa [...]” (AT VII 86). Os textos de Descartes serão citados conforme a edição das obras completas de Adam e Tannery. AT se refere aos editores; os algarismos romanos, ao volume; e os algarismos arábicos, à página. Além disso, as passagens das *Meditações* serão citadas conforme a tradução do latim de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg, cf. DESCARTES, 1996.

⁵ Se a mente (ideia do corpo) e o corpo (objeto da mente) não têm relação de causalidade, logo, não pode haver causalidade também entre a ideia e seu objeto. Sobre o assunto, cf. EIID3, EIIP7 e EIIP21. As passagens da *Ética* serão citadas indicando: o título da obra com a letra “E”, a parte em algarismos romanos, e proposição (P), demonstração (dem.), axioma (ax.), definição (def.), Lema (l.), corolário (cor.), escólio (esc.) ou postulado (post.) em algarismos arábicos. Por exemplo “EIID3” significa *Ética* (E), Segunda Parte (II), Definição 3 (D3). As passagens da *Ética* serão citadas conforme a tradução do latim de Tomaz Tadeu (cf. ESPINOSA, 2009a), serão indicados os momentos em que ocorrerem quaisquer alterações.

um contra o outro, ou que padeçam um pelo outro.⁶ Diante dessa recusa tão veemente das teses cartesianas, enunciada na maturidade, é comum os comentadores fazerem o pensamento da juventude de Espinosa orbitar em torno dessa negação, como se o bebê Espinosa viesse ao mundo no firme intuito de negar as teses cartesianas: segundo alguns comentadores o balbuciar desse estranho bebê já era um aprimoramento da linguagem tendo em vista refutar a tese cartesiana citada. Essa concepção apoia-se, todavia, mais em pressupostos estruturalistas e teleológicos do que nos próprios textos da juventude de Espinosa. Acerca da interação entre pensamento e extensão, dos espíritos animais e dos afetos gerados a partir da interação causal entre mente e corpo veja-se, por exemplo, essa passagem do *Breve Tratado*:

Assim, quando esses **atributos [pensamento e extensão] vêm a agir um sobre o outro**, resulta disso uma **paixão produzida em um pelo outro** por meio da **determinação do movimento** cuja **direção podemos modificar para onde quisermos**. Por conseguinte, os efeitos pelos quais um **atributo padece pelo outro** são os seguintes: como já dissemos, **a mente e o corpo podem fazer com que os espíritos que se moviam para um lado se movam agora para o outro**; porém, **como esses espíritos também podem ser movidos e determinados por causa do corpo**, pode ocorrer amiúde que, tendo **um movimento em uma direção por causa do corpo**, e **simultaneamente em outra por causa da mente**, isso produza em nós angústias como a que por vezes percebemos em nós sem que saibamos a razão disso." (KV, II, 19, §9)⁷ **negrito nosso**

Ou, caso se prefira, essa do TIE:

Mas a memória também é fortalecida sem o auxílio da inteligência, ou seja, pela força com que a imaginação ou o **senso a que chamam comum**⁸ é afetado por alguma **coisa singular corpórea**. Digo *singular* porque a imaginação só é afetada por coisas singulares. [...] Digo também *corpórea*, porque a **imaginação só é afetada por coisas corpóreas**. (TIE, §82)⁹ **negrito nosso**

Acerca da interação causal entre ideia e objeto, que é uma tese correlata à interação causal entre mente e corpo, é sabido que na *Ética* Espinosa tanto refuta qualquer sorte de causalidade entre o objeto e a ideia como também recusa de modo explícito a tese de que a ideia é oriunda de seu objeto: “por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma

⁶ Como se sabe, no pensamento maduro de Espinosa mente e corpo não agem um contra o outro, mas, inversamente eles agem ou padecem em concomitância: quando um age o outro age, e quando um padece o outro também padece.

⁷ As passagens do *Breve Tratado* serão citadas indicando título da obra em neerlandês (KV) seguido da indicação da parte em algarismos romanos, do capítulo e do parágrafo em algarismos arábicos. Por exemplo, “KV, II, 19, §9” significa *Korte Verhandeling* (KV), Segunda Parte (II), capítulo 19, parágrafo 9. As passagens do *Breve Tratado* serão citadas conforme a tradução do holandês de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis Cesar Guimarães Oliva (cf. ESPINOSA, 2012), serão indicados os momentos em que ocorrerem quaisquer alterações.

⁸ Novamente, senso comum, ou sentido comum, é o local onde, segundo Descartes, se localiza a glândula pineal; e a imaginação é a faculdade que, segundo Descartes, promove essa interação.

⁹ As passagens do *Tratado da Emenda do Intelecto* serão citadas indicando o título da obra em latim (TIE), seguido da indicação do parágrafo. Por exemplo, TIE, §82 significa *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE), parágrafo 82. A divisão de parágrafos empregada e sua respectiva numeração foi a estabelecida por Brudel; as notas marginais, por sua vez, serão indicadas conforme a ordem alfabética estabelecida por Rousset (Cf. ESPINOSA, 1992). Ademais, as passagens do TIE serão citadas conforme a tradução do latim de Lívio Teixeira (cf. ESPINOSA, 2004), serão indicados os momentos em que ocorrerem quaisquer alterações.

porque é uma coisa pensante.” (EIID3), e, na explicação, Espinosa arremata: “Digo conceito e não percepção, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente.” Veja-se, agora, o que Espinosa diz no *Breve Tratado* e em seu *Apêndice Geométrico*:

[...] é preciso observar que **entender** (ainda que a palavra tenha outro som) **é uma simples ou pura paixão**, isto é, que nossa mente é modificada de tal sorte que adquire outros modos de pensar que não tinha antes. Ora, se alguém, por um **ato provocado nele pelo objeto inteiro, adquire tais formas ou modos do pensar**, então é claro que **obtem da forma e da natureza desse objeto uma sensação** completamente diferente da de alguém que não tenha tido essas causas e que assim seja movido a afirmar ou negar por uma ação diferente e menos intensa (pois percebeu o objeto por menos ou menores afecções).” (KV, II, 15, §5) negrito nosso

Porém penso que, prestando muita atenção ao que dissemos da verdade e da falsidade, veremos que já respondemos suficientemente a essa questão. Dissemos, com efeito, que **o objeto é causa do que, verdadeiro ou falso, se afirma ou nega dele; a falsidade consiste então em que, ao percebermos que algo provém do objeto, imaginamos (ainda que tenhamos percebido muito pouco dele) que o objeto em sua totalidade afirma ou nega de si mesmo o que nós percebemos**; é o que ocorre sobretudo às mentes débeis, que, por uma ligeira **ação do objeto sobre elas, recebem facilmente um modo ou uma ideia** fora da qual não há nelas afirmação nem negação. (KV, II, 16, §7) negrito nosso

Agora, posto que **a ideia provém da existência do objeto**, se o objeto se altera ou é destruído, ele também deve alterar ou destruir a própria ideia na mesma medida, e, sendo assim, a ideia é aquilo que está unido ao objeto.” (Ap. Geom., II, §7) (negrito nosso, itálico do autor)

O que se vê nessas passagens é que Espinosa afirma com cristalina clareza (i) a interação causal entre mente e corpo, (ii) a mesma interação entre objeto e ideia, (iii) a ação da mente sobre os espíritos animais, (iv) que a própria imaginação é algo do pensamento sendo afetado por coisas corpóreas, e (v) a ligação da imaginação com o sentido comum, habitáculo da glândula pineal.

Além disso, outro elemento crucial para que a solução da relação de causalidade entre mente e corpo se dê na *Ética* é a posição de essência atual ocupada pelo *conatus*, o qual, na época do KV, era considerado por Espinosa como um próprio, e não como uma essência. Segue, abaixo, as passagens:

O esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua **essência atual**.” (EIIIP7) negrito nosso

O segundo atributo que nós chamamos de **próprio (ou proprium)**¹⁰ é a providência, a qual para nós não é outra coisa que o **conatus** que encontramos na Natureza inteira e nas coisas particulares. (KV, I, 5, §1) negrito nosso

¹⁰ Replico, aqui, a definição de “próprio” oferecida por Espinosa em KV, I, 3, §1, nota de rodapé: “Estes [atributos] que se seguem se chamam *próprios*, não são senão *adjetivos* que não podem ser entendidos sem seus *substantivos*. Isto é, Deus não seria Deus sem eles, mas não é Deus por eles; pois eles não dão a conhecer algo substancial, pelo qual, somente, Deus existe.” Ou, dito de outra maneira, uma vez que não nos dão a conhecer a causa eficiente, o próprio não é uma essência. Sobre o assunto, cf. FERREIRA, 2023.

Como se sabe, a teoria dos afetos que recusa a interação causal entre mente e corpo, enunciada na *Ética*, é inteiramente dependente de sua concepção de desejo enquanto a própria essência atual do homem (isto é, como o seu *conatus*). A alteração da concepção de *conatus*, saindo da posição de próprio e passando à posição de essência atual, é, assim, fator determinante para a concepção de desejo na *Ética* e, por conseguinte, para a teoria dos afetos e para a relação entre desejo e juízo de valor que nela é defendida. Ou seja, se no KV o *conatus* não ocupa a posição de essência atual, o que é de se esperar é que (i) a concepção de desejo não seja a mesma da *Ética*, e, portanto, (ii) a relação entre desejo e juízo de valor também não seja a mesma, e, por conseguinte (iii) a teoria dos afetos seja outra. Vejamos como esses itens aparecem na *Ética* e no KV.

Sobre o desejo e juízo de valor na *Ética*, veja-se as passagens abaixo:

O desejo é a própria essência do homem¹¹, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira. (EIIIDef. Af. 1) **negrito nosso**

Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que **não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçamos, que a desejamos**, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. (EIIIP9esc.) **negrito nosso**

Como se percebe, na *Ética* o desejo é a causa de um determinado juízo de valor. No KV, no entanto, essa relação é inteiramente invertida. Neste escrito, Espinosa afirma que “o desejo é uma inclinação da mente a algo que ela avalia como bom.” (KV, II, 16, §2). A relação entre desejo e juízo de valor da *Ética* não é apenas diferente daquela enunciada pelo KV, mas diametralmente oposta. E isso é, novamente, indício de que alguma mudança relevante se deu na concepção de desejo e/ou na teoria dos afetos.

Sobre a teoria dos afetos e a relação entre alegria e amor na *Ética*, veja-se a seguinte passagem:

O amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior. Explicação. Esta definição explica muito claramente a essência do amor. Já a definição dada pelos autores que **definem o amor como a vontade do amante de unir-se à coisa amada não exprime a sua essência, mas uma de suas propriedades**. (EIIIDef.af.6)

Nessa passagem, Espinosa refuta a definição de amor como um desejo de unir-se à coisa amada, bem como o coloca como uma decorrência da alegria: o amor é uma alegria acompanhada de uma causa exterior. Na *Ética*, o objeto não é importante: o que importa é o aumento da potência de agir (alegria), o objeto externo é apenas um acompanhamento. Essa teoria é inteiramente coerente com a relação entre *conatus* e juízo de valor enunciada na *Ética*:

¹¹ Isto é, na terminologia da *Ética*, o desejo é o próprio *conatus*.

o juízo de valor é uma decorrência do desejo, e não o inverso. O texto da *Ética* em momento algum define o desejo como uma inclinação da mente promovida pelo juízo de valor.

Veja-se, agora, o que Espinosa diz sobre a alegria e o amor no KV:

[...] pois dissemos que **o amor é uma união com o objeto julgado magnífico e bom por nosso intelecto**; queremos dizer uma união pela qual o amante e o amado se convertem em uma e mesma coisa e formam um todo. Logo, quem se une a coisas percíveis é sem dúvida muito miserável; pois como elas estão fora de nosso poder e sujeitas a muitos acidentes, é impossível que, se elas vêm a sofrê-los, ele mesmo [o amante] possa se livrar deles. (KV, II, 5, §6) (negrito nosso)

Inversamente ao que diz a *Ética*, no KV o amor é definido justamente como uma “união com o objeto julgado magnífico e bom por nosso intelecto”. É exatamente essa definição que, segundo EIIIDef.Af.6, exprime apenas uma propriedade do amor, e não a sua essência. Mais que isso, na *Ética* a alegria é o elemento intrínseco e, portanto, a causa do amor, a relação com o objeto externo é extrínseca e se dá por ideias inadequadas (EIIIP56esc.).¹² Por outro lado, no KV a alegria ou a tristeza é que são os efeitos do amor, a depender da qualidade de seu objeto: “quem se une a coisas percíveis é sem dúvida muito miserável”. Aqui, no KV, o desejo é uma inclinação ao que a mente julga bom, e se a mente julga equivocadamente o amante terminará por se unir a objetos ruins, e — novamente em oposição à *Ética* — o KV coloca a alegria como uma decorrência do amor. Além disso, o amor é colocado em termos de união com o objeto, justamente o que é criticado na *Ética*.

Conforme foi indicado, as diferenças entre os textos da juventude (TIE e KV) e os da maturidade (*Ética*, TTP e TP) não se restringem apenas (i) à tese da relação causal entre corpo e mente e (ii) à tese da relação de causalidade entre objeto e ideia; essas diferenças abrangem também (iii) a posição ocupada pelo *conatus*, (iv) a definição de essência do homem, (v) a concepção de desejo, (vi) a relação entre desejo e juízo de valor e (vii) a teoria dos afetos.¹³ Como se vê, há mais coisa entre o TIE/KV e a *Ética* do que todos os sonhos de alguns estruturalistas... Diante dessas passagens, o que comumente se vê da tradição de comentadores é a afirmação de que o jovem Espinosa estaria ainda com um linguajar inapropriado e tratar-se-ia apenas de melhorar seu vocabulário: o bebê Espinosa não obedecia aos ditames do estruturalismo convertido em religião, e falava impropérios a seus comentadores! Dessa maneira, em prol de Espinosa — e contra alguns dogmas que lhes são impostos pela tradição —, o que se pretende nesse artigo é evidenciar essa interação causal entre corpo e mente a partir do uso da noção de sensação (*sensatio*) presente nos escritos da juventude de Espinosa, lançar

¹² Sobre a diferença entre determinações extrínsecas e determinações intrínsecas, cf. FERREIRA, 2023.

¹³ Como o objetivo do texto não é discutir temas nos quais restem alguma polêmica, deixamos de fora alterações na definição de atributo. Sobre o assunto, cf. RUSMANDO, 2010, 95-96.

alguma luz sobre a enigmática afirmação de que uma ideia isolada nada mais é do que uma sensação e, a partir disso, tecer algumas considerações sobre a ideia fictícia, o erro, a ideia falsa e o “sonhar de olhos abertos”.¹⁴

3. A relação corpo e mente nas *Meditações* e no TIE: a crítica de Espinosa à Descartes

Na Sexta Meditação, após provar a distinção real entre o pensamento e a extensão, Descartes estabelece que existem corpos, e, em seguida, que a alma está estreitamente unida e conjugada com um determinado corpo, através do qual chegam as ideias das coisas sensíveis e os sentimentos. Acerca da primeira prova, Descartes — enquanto substância pensante — reconhece inicialmente em si (i) “faculdades de pensar totalmente particulares e distintas de mim [Descartes], as faculdades de imaginar e sentir, sem as quais posso conceber-me clara e distintamente por inteiro, mas que não podem ser concebidas [...] sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas” (AT VII 78), e (ii) “algumas outras faculdades, como as de mudar de lugar, de colocar-me em múltiplas posturas e outras semelhantes”, as quais “devem ser ligadas a alguma substância corpórea ou extensa [...] posto que no conceito claro e distinto dessas faculdades, há de fato alguma sorte de extensão [...]” (AT VII 78-79); além disso, Descartes reconhece, em si, (iii) “certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as ideias das coisas sensíveis” (AT VII 79), a qual seria inútil se não houvesse em si — enquanto substância pensante —, ou em outrem, “uma faculdade ativa capaz de formar e de produzir essas ideias”. Após reconhecer que esta faculdade ativa de produzir tais ideias não pode existir em algo que seja apenas uma coisa que pensa, Descartes conclui:

[...] é preciso, pois, necessariamente que ela [a faculdade ativa] exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda a realidade que há objetivamente nas ideias por ela produzidas estejam contidas formal ou eminentemente (como notei antes). E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual está contida formal e efetivamente tudo o que existe objetivamente e por representação nas ideias; ou então é o próprio Deus, ou alguma outra criatura mais nobre do que o corpo, na qual isto mesmo esteja contido eminentemente. (AT VII 79)

Ora, dado que a prova da existência dos corpos é colocada em termos de causa e efeito, isto é, em termos de uma faculdade ativa de produzir as ideias das coisas sensíveis e uma faculdade passiva de recebê-las, a hipótese da eminência se levanta: ao analisar a causa pelo efeito nada se sabe desta causa, a não ser aquilo que o efeito contém dela. Desse modo, não se sabe jamais se a causa destas ideias, ou a faculdade ativa de produzi-las, seria um corpo, Deus,

¹⁴ A noção de *sensatio* se faz assaz presente no TIE e, por outro lado, é inteiramente abandonada pelas obras da maturidade (*Ética*, TTP e TP), quando Espinosa passa a criticar a tese da glândula pineal de Descartes e a usar o par afecção-afeto conjugado com o par imagem-imaginação para dar conta dos afetos e da imaginação. Sobre o par imagem-imaginação, cf. FERREIRA, 2020.

ou outra substância mais nobre do que o corpo. É somente apoiando-se na bondade de um Deus não-enganador que Descartes pode estabelecer que tais ideias vêm, de fato, de uma substância corpórea (AT VII 79).¹⁵ Mais do que isso, como percebe apenas os efeitos do corpo sobre a alma, e como a causa pode conter mais realidade do que seu efeito, Descartes não poderia jamais estar certo do conhecimento obtido através dos dados sensíveis, embora estivesse certo de que existissem corpos.

Se Descartes não poderia estar certo daquilo que chega através dos sentidos, como poderia, então, provar que está estreitamente unido e conjugado a certo corpo mediante os sentimentos? A passagem da prova da existência dos corpos para a prova da união substancial entre o corpo e alma não dispensa, portanto, que o conhecimento de tais dados seja, em alguma medida, validado. É neste momento que o Deus não-enganador novamente intervém no intuito de validar, em alguma medida, este conhecimento, isto é, de validar os “ensinamentos da natureza” (AT VII 80).¹⁶ É somente após validar os “ensinamentos da natureza” que Descartes poderá, então, provar que há um corpo ao qual a alma está estreitamente unida e conjugada. Assim, é através dos “ensinamentos da natureza” que Descartes pode concluir que: (i) “tenho um corpo que está mal-disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome e de sede, etc.” (AT VII 80), e (ii) “que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado que componho com ele um único todo” (AT VII 81).

Alguns elementos da prova de Descartes devem ser colocados em destaque para a consideração da questão. Primeiro, o fato da prova dos corpos se estabelecer pela via causal e partindo dos efeitos para encontrar as causas (via da análise). Segundo, é porque a prova se estabelece pelos efeitos que se cai no problema da eminência, isto é, na possibilidade de que as coisas que se nos chegam através dos sentidos não sejam “inteiramente como nós a percebemos”, haja vista que pode haver mais realidade na causa do que nos efeitos. Em terceiro lugar, deve-se ter em mente que o elemento que prova que há uma união entre este eu que pensa

¹⁵ “Ora, **não sendo Deus de modo algum enganador**, é muito patente que ele não me envia essas ideias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente. [...] E, portanto, **é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem.**” (DESCARTES, *Meditações*, Sexta Meditação, p. 327) (negrito nosso)

¹⁶ “[...] embora sejam elas [as ideias das coisas sensíveis] muito duvidosas e incertas, todavia, **do simples fato de que Deus não é enganador** e que, por conseguinte, não permitiu que pudesse haver alguma falsidade nas minhas opiniões, que não me tivesse dado também alguma faculdade capaz de corrigi-la, creio poder concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-las com certeza. E, primeiramente, **não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade.**” (negrito nosso)

e uma certa parcela da matéria, isto é, uma união entre o corpo e alma, não é a simples percepção de ideias que nos chegam através dos corpos, posto que tal percepção prova apenas que os corpos existem, mas não que estejam unidos à alma. O que prova a união do corpo e da alma — e não apenas a existência do corpo — é o fato da alma sentir as ideias sensíveis como se estivesse estreitamente conjugada e misturada com uma porção da matéria, isto é, são os sentimentos, e não a percepção das ideias das coisas sensíveis, que demonstram a união da alma com o corpo. Em síntese, os elementos cruciais são: (i) prova pela via da causalidade e partindo dos efeitos para encontrar a causa, (ii) problema da eminência e (iii) o que prova a união substancial é a sensação e não uma percepção qualquer do corpo “como um piloto em seu navio”. Tais pontos interessam porque permitem compreender melhor o alcance da crítica endereçada à Descartes por Espinosa à época do TIE, bem como o uso que ele faz do termo latino *sensatio*.

4. A sensação (*sensatio*)

Ao longo de toda a sua obra, Espinosa emprega o termo *sensatio* apenas dezenove vezes.¹⁷ Em sentido técnico, todas as ocorrências se dão em escritos da juventude, na maturidade há apenas uma única ocorrência — e em sentido não técnico — no TTP. Ademais, o termo é inteiramente ausente da *Ética*, do TP e do CGLH. O que entenderia Espinosa por sensação [*sensatio*]? Quais os motivos pelos quais o autor, em sua maturidade, abandonou o termo? Embora o TIE contenha as primeiras ocorrências do termo, bem como seja a obra onde ele mais aparece, a análise se iniciará pelo PPC posto que essa obra ajuda a compreender os matizes que permanecem, como que embutidas, no termo sensação.

a. Análise do termo *sensatio* no PPC

Os *Princípios da Filosofia Cartesiana* têm por meta, como nos adverte Meyer no prefácio, expor em ordem sintética aquilo que havia sido exposto por Descartes em ordem analítica. Neste sentido, o art. 21 do PPC pretende demonstrar, em ordem sintética, duas provas estabelecidas por Descartes na Sexta Meditação, quais sejam, que “a substância extensa em comprimento, largura e profundidade realmente existe, e [que] nós estamos unidos a uma de

¹⁷ Doze ocorrências se dão no *Tratado da Emenda do Intelecto* (§21, §60, §78, §83, §84, e nota g). As outras sete são divididas da seguinte maneira: uma na Correspondência (Carta 6), quatro nos *Princípios da Filosofia Cartesiana* (I, P21), uma nos *Pensamentos Metafísicos* (I, cap. 1), e uma no *Tratado Teológico-Político* (I, §2). O termo é ausente da *Ética*, do *Tratado Político*, do *Compêndio de Gramática Hebraica*, e do restante da correspondência. O KV ficou de fora da lista por conta de sua redação em neerlandês, e, nessa medida, torna-se impossível averiguar a presença, ou ausência, do termo latino.

suas partes” (PPC, I, P21)¹⁸. Ao expor a prova cartesiana da existência dos corpos e da união da mente com o corpo, diante de toda sorte de termos comumente empregados por Descartes para se referir às sensações, Espinosa emprega um termo cuja ocorrência é assaz rara em Descartes: *sensatio*.¹⁹ Com efeito, Descartes emprega diversos termos que, tal qual *sensatio*, poderiam também ser traduzidos por “sensação”, como, por exemplo, “ideias das coisas sensíveis” [*ideas rerum sensibilium* ou *idées des choses sensibles*, na tradução francesa] (AT VII 79), “percepção dos sentidos” [*sensuum comprehensio* ou *perception des sens*, na tradução francesa] (AT VII 80), “sensações” [*sensus*, ou *sentimens*, na tradução francesa] (AT VII 81) e “sentimentos” [*sentimens* nas *Paixões da Alma*] (AT IX 349).²⁰ Mas, de todas essas opções, Espinosa opta por *sensatio*, termo praticamente ausente do léxico cartesiano, e que o próprio Espinosa abandonaria logo em seguida.²¹ O que Espinosa entende nessa época por *sensatio*?

Ao longo da proposição 21 da Primeira Parte do PPC o que se nota é que o elemento que constitui a prova dos corpos e da união entre a mente e o corpo, na leitura elaborada por

¹⁸ As passagens dos *Princípios de Filosofia Cartesiana* serão citadas indicando: o título da obra “PPC”, a parte em algarismos romanos, e proposição (P), demonstração (dem.), axioma (ax.), definição (def.), Lema (l.), corolário (cor.), escólio (esc.) ou postulado (post.) em algarismos arábicos. Por exemplo “PPC, I, P21” significa *Princípios da Filosofia Cartesiana* (PPC), Primeira Parte (I), Proposição 21. As passagens dos *Princípios de Filosofia Cartesiana* serão citadas conforme a tradução do latim de Homero Santiago e Luis Cesar Oliva (cf. ESPINOSA, 2015), serão indicados os momentos em que ocorrerem quaisquer alterações.

¹⁹ Como bem pontuam Armogathe (cf. ARMOGATHE, 1995) e Buzon (cf. BUZON, 1991, p. 85), o termo ocorre uma única vez sob a pena de Descartes, em carta enviada à Plempius (cf. AT I 420). Mignini (Cf. MIGNINI, 1996), por sua vez, assinala que o termo *sensatio* é substancialmente ausente das fontes principais do jovem Espinosa, e indica, por outro lado, a literatura médica — sobretudo Helmont e Harvey — como possíveis fontes do termo, uma vez que o mesmo é recorrente em tais autores. A ausência do termo nas principais fontes de Espinosa também é notada por Vinciguerra — aliás, o autor pontua a ausência do termo inclusive nos léxicos da época: “O termo *sensatio* não consta nos glossários da antiguidade clássica, quase estrangeiro ao latim medieval, não é enumerado nos léxicos da época. Não é encontrado em Descartes, buscar-se-ia em vão em Hobbes, que utiliza o termo *sensio*; ausente em Bacon, o *Novum Organum* preferiria *sensus*, não figura na *Philosophia S. Scripturae Interpres* de Meyer. Esta raridade não faz senão aumentar o interesse por um termo que Espinosa poderia utilizar para melhor assinalar a originalidade de seu pensamento. Enquanto que o PPC, em dívida com o léxico cartesiano, prova pouco, assim como o KV, no qual é difícil, na ausência do original ou da cópia latina, apreender o sentido latino por detrás da letra holandesa; o TIE e a *Ética*, por outro lado, testemunham um uso rigoroso de locuções tais como *sensatio*, *sensationes*, *sentire*. Se no CM *sensatio* ocorre uma única vez, é em um sentido atestado pelo TIE, onde *sensatio* faz referência a *sentire*. Na *Ética*, o substantivo desaparecera completamente, em proveito de *affectio* e *affectus*, enquanto as formas verbais de *sentire* sobreviverão.” (VINCIGUERRA, 2005, p. 26-27). Apesar do débito que o presente texto possui em relação às análises desenvolvidas por Lorenzo Vinciguerra, é importante que se destaque também os pontos de discordância. Ora, se, na *Ética*, Espinosa abandona o termo *sensatio* em proveito das noções de afecção e afeto — inexistentes no TIE —, isso não testemunharia, como sugere Mignini (MIGNINI, 1997, p. 121), uma nova maneira de pensar a questão da relação mente e corpo, mais do que um uso preciso do termo, como o pretende Vinciguerra? E se o termo, que era um só, se desdobrou em dois, não seria justamente porque comportava em si significados distintos? Ademais, como se poderia dizer de um uso preciso do termo *sensatio* na *Ética* se o termo fora abandonado pelo autor? Pode haver, na *Ética*, algum exemplo de “uso rigoroso” de um termo que sequer é usado?

²⁰ Dentre todos os termos “*sentiment*” é o que melhor se presta a ambigüidade, uma vez que denota tanto as “sensações” quanto os “sentimentos” ou “emoções”. O próprio Descartes o emprega nos dois sentidos. Confronte-se, por exemplo, o uso feito no art. 27 das *Paixões da Alma* com o uso feito na *Dióptrica* (AT VI 83-84).

²¹ As ocorrências do termo no PPC e no CM constituem-se em um dos últimos empregos que o autor faz do mesmo, o qual será empregado novamente, apenas uma única vez e com um sentido não técnico, no TTP (G III 16).

Espinosa, é um só: a sensação [*sensatio*]. Ao introduzir a prova da união, Espinosa indica que existem grandes diferenças [*magnam differentiam*] entre nossas sensações [*inter nostras sensationes*]: por exemplo, se dizemos que sentimos ou que vemos uma árvore [*ubi dico me sentire, seu videre arborem*] ou se dizemos que temos sede, que sentimos dor, etc. [*seu ubi dico, me sentire, dolere*]. A causa desta diferença, prossegue Espinosa, é que estamos unidos a uma parte da matéria, e não a outras. Assim, ao empregar o termo *sensatio*, nesse momento, Espinosa agrupa sob essa rubrica dois elementos, quais sejam, (i) a percepção das coisas externas, que, tal qual um piloto percebe seu navio, não implica um sentimento; e (ii) um sentimento causado pela ação do corpo sobre a mente, o que prova efetivamente a união de um com o outro. Ainda que estejam sob uma mesma rubrica, os dois sentidos do termo não se confundem: enquanto o primeiro sentido do termo não implica diretamente causalidade entre corpo e mente²², já o segundo não pode ser compreendido sem essa implicação.

O termo também é presente nos *Pensamentos Metafísicos*, que acompanham o PPC, e, novamente, o seu emprego pressupõe a relação de causalidade entre o corpo e a mente. No CM Espinosa afirma que a mente que imagina sente os vestígios corporais, e que “[...] imaginar nada mais é do que sentirmos os vestígios [*vestigia sentire*] deixados no cérebro pelo movimento dos espíritos, excitado nos sentidos pelos objetos, tal sensação [*talis sensatio*] só pode ser uma afirmação confusa” (CM, I, 1)²³.

Assim, uma vez esclarecidos os dois sentidos contidos no uso que Espinosa faz do termo *sensatio* ao expor a filosofia cartesiana (o de perceber os efeitos de algo e o de ter uma sensação), bem como o fato de o termo ter sido inserido por Espinosa — e não propriamente por Descartes —, a análise adentrará na correspondência e no TIE, obras em que o uso que Espinosa faz do termo exprime seu próprio pensamento, e não o de Descartes.

b. A sensação: um efeito que requer uma causa

No parágrafo 19 do TIE Espinosa define o terceiro modo da percepção nos seguintes termos:

Há uma percepção em que a essência de uma coisa se conclui de outra, mas não adequadamente; o que se dá quando de algum efeito deduzimos sua causa, ou quando

²² Note-se que se diz que o que é afirmado é que não implica **diretamente** essa relação de causalidade, o que não significa dizer que não possa ser pensado a partir de tal implicação.

²³ As passagens dos *Pensamentos Metafísicos* serão citadas indicando o título da obra em latim (*Cogitata Metaphysica*), seguido da parte em algarismos romanos, e do capítulo em algarismos arábicos. Por exemplo “CM, I, 1” significa *Pensamentos Metafísicos* (CM), Primeira Parte (I), Capítulo 1. As passagens dos *Pensamentos Metafísicos* serão citadas conforme a tradução do latim de Homero Santiago e Luis Cesar Oliva (cf. ESPINOSA, 2015), serão indicados os momentos em que ocorrerem quaisquer alterações.

se conclui a partir de algo universal, que vem sempre acompanhado de alguma outra propriedade. (TIE, §19)

A essa definição é acrescentada a seguinte nota:

Neste caso, nada entendemos da causa senão aquilo que consideramos no efeito, o que se torna evidente pelo fato de ser a causa explicada em termos muito gerais, como por exemplo: '*Portanto, existe alguma coisa*' ou '*portanto, existe alguma força*' etc. Ou também por explicá-la negativamente: '*Portanto, não é isto*' ou '*não é aquilo*' etc. No segundo caso, alguma coisa claramente concebida é atribuída à causa em virtude do efeito, como mostraremos em um exemplo; mas nada além das propriedades, nada que seja verdadeiramente a essência particular da coisa. (TIE, nota f)

A análise das passagens citadas evidencia que as palavras de Espinosa são diretamente endereçadas ao modo como Descartes construiu sua prova da existência dos corpos e da união da mente com o corpo. Qual a crítica para a qual Espinosa nos alerta, na nota f, acerca do terceiro modo da percepção? A crítica é que, através de uma prova pelos efeitos, nada conhecemos acerca da causa, “o que se torna evidente pelo fato de ser a causa explicada em termos muito gerais”, ou seja, através de uma prova pelos efeitos sabemos que “alguma coisa” existe, mas não sabemos com certeza o que é esta coisa. Isto é, ao provar a existência dos corpos e a união da mente com o corpo partindo do efeito para a causa, Descartes anula a possibilidade de qualquer conhecimento claro e distinto de nossas afecções corpóreas, caindo, assim, no problema apontado por Espinosa na nota f, qual seja, “nada sabemos da causa, a não ser aquilo que consideramos no efeito”.²⁴

O exemplo escolhido por Espinosa para ilustrar o terceiro modo da percepção nos deixa mais claro ainda que sua crítica é direcionada a Descartes:

Eis como de uma coisa concluímos outra: quando percebemos claramente que sentimos um certo corpo e nenhum outro, disso, digo, claramente concluímos que a alma [*anima*]²⁵ está unida ao corpo, que essa união é a causa daquela sensação, mas daí não podemos entender, de modo absoluto, o que seja essa sensação e essa união. (TIE, §21)

Como se percebe, o exemplo oferecido por Espinosa é exatamente a prova da união do corpo com a alma oferecida por Descartes. Isto que é novamente corroborado pela nota g acrescentada à passagem citada, na qual Espinosa enuncia que “a sensação é um efeito que exige uma causa”, e, neste sentido, se a alma percebe o efeito, e se não é ela a causa, segue-se que alguma coisa exterior o é, qual seja, o corpo. Assim, segundo Espinosa, o equívoco de

²⁴ Note-se que a crítica não se refere ao fato de Descartes ter se equivocado quanto à relação de causalidade entre mente e corpo. A relação de causalidade é julgada correta (terceiro modo da percepção): o equívoco apontado é quanto ao fato de ir dos efeitos para as causas, ou seja, de se servir da via da análise.

²⁵ Como se sabe, ao longo do TIE a terminologia empregada por Espinosa para se referir à mente oscila: ora o autor emprega o termo latino “*ânima*”, ora o autor emprega o termo latino “*mens*”. Por uma questão de padronização empregaremos sempre o termo “mente”. Ademais, é constante, no texto do TIE, a atribuição à “*ânima*” de características próprias à mente (*mens*), tais como “duvidar”, “ter certeza”, “ter ideias” (cf. TIE, §78), e não possuir características extensão (cf. TIE, §58), bem como o fato da união da mente com o corpo ser colocado em termos de “*ânima*” (cf. TIE, §21), ou o fato de “*mens*” ser usado como substituto de “*ânima*” (cf. TIE, §74).

Descartes é provar a união da mente com o corpo partindo do efeito para a causa. O que se tem aí é uma crítica de Espinosa endereçada a Descartes, e que incide justamente na maneira como Descartes elaborou a prova da união da mente com o corpo. No entanto, a crítica tecida por Espinosa à concepção cartesiana da união da mente com o corpo em momento algum incide sobre a admissão da relação de causalidade entre corpo e mente, aliás, a própria crítica pressupõe essa causalidade. O que Espinosa propõe não é abolir a relação de causalidade, mas, mantendo-a, partir das causas para conhecer os efeitos. Ou seja, o §21 do TIE pode — e deve — ser lido como pressupondo uma relação de causalidade entre corpo e mente, tal qual o sentido descrito no PPC. A própria crítica tecida por Espinosa requer que o termo *sensatio* seja compreendido a partir de uma relação causal. Isto porque não se trata apenas da percepção mental dos dados dos sentidos. Como foi visto pelo texto de Descartes (*Meditações*) e pela maneira como Espinosa o interpreta (PPC), a percepção mental do corpo serve apenas para provar que existem corpos, mas não para provar a união substancial da mente com o corpo. Para provar essa união a relação de causalidade deve ser pressuposta, senão cai-se apenas em uma percepção mental tal qual a do piloto em seu navio.²⁶ Mais que isso, a nota g atesta de modo muito claro que a sensação está sendo entendida como um efeito mental que requer uma causa corporal: “entendemos que aquela união é a própria sensação, a saber, um efeito que exige uma causa” (TIE, nota g). Ademais, o fato da relação de causalidade ser colocada como exemplo do terceiro modo da percepção deixa claríssimo que Espinosa considera essa concepção verdadeira, mas ainda com uma certa inadequação devido unicamente ao fato de se partir dos efeitos. Em suma, para que o uso do termo *sensatio* seja compreensível no §21 do TIE ele deve satisfazer duas condições. A primeira é configurar-se como pressupondo uma relação de causalidade entre corpo e mente. E a segunda é que essa relação de causalidade tem que ser considerada uma percepção do terceiro modo. Entende-se, então, por que a relação de causalidade entre mente e corpo, admitida por Descartes, não fora criticada por Espinosa: é que a esta época, contrariamente ao texto da *Ética*, o jovem Espinosa considerava essa relação um exemplo de ideia verdadeira. O erro de uma grande parte dos comentadores é, conforme indicado no tópico 1, pressupor no início aquilo que só foi encontrado no final, isto é, pressupor no jovem Espinosa uma crítica à causalidade em Descartes que ele nunca fez. Essa crítica e esse abolicionamento da relação de causalidade só consta a partir da *Ética*: é um ponto onde Espinosa chegou, e não um ponto de onde ele partiu ou que ele já pressupunha em seus escritos iniciais.

²⁶ Ou seja, o que prova cabalmente a união do corpo com a mente não é apenas a percepção que a mente tem de uma coisa extensa (o que já fora provado pela Quinta Meditação), mas a sensação, a ideia sensível. É pela sensação que se sabe que a mente está unida a um corpo, e não apenas que o habita tal qual um piloto em seu navio.

Fazer uma leitura dos escritos do jovem Espinosa como se ele já soubesse o ponto onde o Espinosa maduro chegaria não é senão fazer uma leitura equivocada do ponto de vista histórico e colocar uma meta que o próprio Espinosa, naquela época, não colocava para si.

c. A sensação: a apreensão confusa de um conjunto de efeitos

Na Carta 6, enviada à Oldenburg, Espinosa discute alguns pontos do *Tratado de Físico-Química*, de Boyle, dentre eles a noção de fluidez, que ele considera como uma noção formada pelo vulgo de forma ametódica e que “[representa] a natureza não como é em si mesma, mas relativamente aos nossos sentidos” (G IV 28)²⁷. Uma das discordâncias de Espinosa acerca do fluido é a afirmação de Boyle de que “a primeira causa da fluidez é a pequenez das partes componentes” (G IV 29). Discordando de Boyle, Espinosa afirmará que:

Embora pequenos, os corpos têm, ou podem ter, superfícies desiguais e asperidades. Se, portanto, grandes corpos fossem movidos com uma velocidade proporcional à sua massa, na mesma direção da velocidade dos pequenos corpos com sua massa, eles deveriam ser chamados fluidos, se esse nome de fluido não fosse uma denominação extrínseca, e utilizada pelo vulgo somente para designar os corpos em movimento cuja pequenez e interstícios escapam aos sentidos humanos [*humanum sensum*]. (G IV 29)

Mais adiante, na mesma carta e discutindo ainda o mesmo ponto, Espinosa afirmará que:

Enfim, para dizer brevemente, basta saber, para compreender a natureza de um fluido em geral, que podemos mover nossa mão em um fluido em todas as direções, sem qualquer resistência, com um movimento proporcional a ele, como é evidente para todos os que se apegam às noções que explicam a natureza tal como ela é em si mesma e não relativamente aos sentidos humanos [*sensum humanum*]. Apenas essa observação, repito, faz conhecer inteiramente a natureza do fluido. (G IV 33-34)

Como se pode notar, a discordância de Espinosa se dá pelo fato de que (i) as superfícies desiguais e asperidades, presentes também em corpos pequenos, podem chocar-se umas às outras e, assim, fazer com que os corpos, embora pequenos, não se movam com uma velocidade proporcional à sua massa e no mesmo sentido; (ii) por outro lado, corpos grandes, que pudessem ser movidos com velocidade proporcional à sua massa e na mesma direção, poderiam ser chamados de fluidos. Ocorre que o vulgo ignora a causa — a ausência de superfícies desiguais e asperidades — e atém-se aos efeitos tomados conjunta e indistintamente, isto é, ao conjunto do movimento proporcional de todos os corpos. Desse modo, “fluido” designa a apreensão confusa, e sem conhecimento da causa, do movimento de um conjunto de corpos com velocidade proporcional à sua massa; efeito este que, destacado de sua verdadeira causa, é considerado pelo vulgo como uma qualidade inerente à matéria.

²⁷ A correspondência de Espinosa será citada conforme a edição das obras completas de Carl Gebhardt (Gebhardt, 1925). Assim, G se refere ao editor; os algarismos romanos, ao volume; e os algarismos arábicos, à página. Além disso, as passagens do epistolário de Espinosa serão citadas conforme a tradução de Jacob Guinsburg e Newton Cunha (cf. Guinsburg, 2014), indicaremos os momentos em que fizermos qualquer alteração.

Na mesma carta podemos encontrar uma explicação semelhante acerca das diferenças de sabor entre o espírito nítrico (*spiritus nitri*) e o salitre (*ipsum nitro*).

Para entender o primeiro ponto [por que o espírito nítrico (*spiritus nitri*) e o salitre (*ipsum nitro*) diferem tanto pelo sabor], é preciso considerar que corpos em movimento nunca entram em contato com outros corpos por suas superfícies mais extensas, ao passo que corpos em repouso se apoiam sobre outros por suas superfícies mais largas. É porque as partículas do salitre, quando no estado de repouso, são colocadas sobre a língua e obstruem os poros, o que constitui a causa do frio [*quae causa est frigoris*]²⁸; ao que se deve acrescentar que a saliva não pode dissolver o salitre em partes tão pequenas como o faz o fogo. Ao contrário, quando essas partículas estão animadas por um movimento rápido, postas sobre a língua elas entram em contato por suas partes agudas, penetrando nos poros; e quanto mais rápido o movimento, mais a picada será penetrante, do mesmo modo, que uma agulha provoca sensações [*sensationes*] diferentes conforme ela toque a língua pela ponta ou se apoie sobre ela no sentido longitudinal. (G IV 19-20)

Nesta passagem, a diferença de sabor entre o espírito nítrico (*spiritus nitri*) e o salitre (*ipsum nitro*) é explicada em termos de figura, movimento e repouso das partículas. O sabor (salgado, doce, amargo, etc.) não é nada mais do que a maneira como essas diferentes partículas afetam o corpo humano. Aqui, novamente, o termo “sabor” não designa senão a apreensão confusa dos efeitos causados no corpo humano por tais diferenças. Outro elemento que convém destacar nessa passagem é que as sensações [*sensationes*] são colocadas como efeitos das afecções corpóreas, isto é, que sensações diversas são originadas a partir da maneira como a agulha toca a ponta da língua. Isto significa dizer que, assim como a análise do PPC, bem como do §21 e da nota g do TIE, a análise da Carta 6 revela que o uso do termo *sensatio* pressupõe a interação causal entre corpo e mente, posto que, nesta carta, o termo é empregado por Espinosa para referir-se às diversas sensações surgidas [*diversas oriri faciet sensationes*] pelo toque da agulha na língua, bem como o autor indicar as alterações no corpo como causa do frio [*quae causa est frigoris*].²⁹ Além disso, o uso do termo “sensação” na Carta 6, designa a apreensão

²⁸ Nesse momento a tradução de Guinsburg foi levemente alterada, uma vez que ele insere o termo “sensação”, que não consta originalmente nesta passagem. Assim, a expressão “o que constitui a causa do frio” foi uma substituição nossa à expressão “causando uma sensação de frio” utilizada por Guinsburg. Destacamos que a tradução de Guinsburg se sustenta, uma vez que o termo sensação é perfeitamente cabível na passagem em questão, e o próprio Espinosa o empregará mais adiante; no entanto, optamos pela alteração devido ao fato de mantermos o número correto de ocorrências do termo “*sensatio*” na obra, e, nesta citação, a única ocorrência do termo se dá em suas últimas linhas.

²⁹ Poder-se-ia objetar que ao falar das sensações Espinosa se refere apenas às afecções corporais, e não às ideias que delas temos, e, neste sentido, a relação de causalidade se daria apenas entre dois corpos, e não entre o corpo e a mente. No entanto, tal suposição — de que se trata apenas das afecções corpóreas — deveria explicar por que Espinosa usa o termo *sensatio* ao invés de afecção corporal e afecção mental, como ele o faz na *Ética*. Ademais, se o que está em jogo são apenas as afecções corporais, como explicar — sem a mente — que sintamos alguma coisa? E, por outro lado, como explicar, sem o corpo, que tais sensações tenham surgido pelo toque da agulha na língua? E caso se trate de uma concomitância entre o que ocorre no corpo e o que ocorre na mente, como explicar que essa percepção não seja como a de um piloto em seu navio? Mais que isso, é comum que comentadores “resolvam” a questão levando a terminologia do TIE para a *Ética*, ou fazendo o caminho inverso, trazendo a terminologia da *Ética* para o TIE. Tal “solução” não apenas ignora o abandono radical de termos como “sensação” e “espíritos animais” como também o surgimento de uma terminologia inteiramente nova na *Ética*, com o par

confusa de um conjunto de efeitos oriundos do corpo, e, neste sentido, coaduna-se com o emprego do termo na nota *g* do TIE, que afirma que a sensação é um efeito que requer uma causa.³⁰

Assim, uma vez evidenciado que o uso do termo *sensatio* na Carta 6 — único uso que o autor faz em toda a sua correspondência — pressupõe a relação de causalidade entre corpo e mente, e que esse uso é harmônico com as ocorrências já analisadas, passa-se, então, à análise dos demais empregos do termo no TIE.

5. A ideia isolada não é senão uma sensação

Das doze aparições do termo “*sensatio*” presentes no TIE, uma desperta especial interesse, qual seja, o §78, no qual Espinosa enuncia que uma ideia isolada não é nada mais do que uma sensação.

[...] se existisse na alma alguma única ideia, fosse ela verdadeira ou falsa, nenhuma dúvida seria possível, nem também a certeza: só haveria uma certa sensação [*sed tantum talis sensatio*]. Pois essa ideia isolada não é em si mesma nada mais que aquela sensação [*Est enim in se nihil aliud nisi talis sensatio*]. (TIE, §78)

A passagem interessa devido ao fato de, nela, Espinosa identificar a ideia à sensação. Ao longo do TIE Espinosa afirma que as ideias falsas, assim como as sensações, têm sua origem no corpo (TIE, §84) e que as ideias verdadeiras dependem exclusivamente da força do intelecto (TIE, §71). No entanto, ao afirmar que uma ideia isolada não é senão uma sensação, Espinosa considera ambas — as falsas e as verdadeiras —, tornando ainda mais enigmática a sua afirmação. Dessa maneira, resta saber em que medida uma sensação pode ser dita ideia, e em que medida uma ideia pode ser uma sensação.

a. A ideia verdadeira, a ficção, o erro e o “sonhar de olhos abertos”

Por ideia Espinosa compreende o mesmo que conceito ou ligação (*cohaerentia*), na mente, entre o sujeito e o predicado (TIE, §62). No §95 Espinosa afirma que uma definição (ou ideia) perfeita “deverá explicar a essência íntima da coisa”³¹. Nesse momento o autor traz como

afecção-afeto. Outro ponto está ligado ao par imagem e imaginação que, na *Ética*, adquire sentido técnico extremamente preciso: a imagem designa algo corporal e a imaginação a ideia de uma imagem (sobre o assunto, cf. FERREIRA, 2020). Ao ignorar essa distinção alguns creem, equivocadamente, que a imagem/imaginação é uma mesma coisa que Espinosa usa atribuindo ora ao corpo e ora à mente. É precisamente porque ignora a distinção entre imagem e imaginação presente na *Ética* — e ausente do TIE — que Zourabichvili (ZOURABICHVILI, 2002, 136-137)

³⁰ “Desse modo se vê com clareza aquilo que assinaléi antes. De fato, entendemos que aquela união é a própria sensação [*sensationem ipsam*], a saber, um efeito que exige uma causa; desta, contudo, nada conhecemos.” (TIE, nota *g*).

³¹ Sobre o assunto cf. também a Carta 60 (G IV 270-271).

exemplo duas definições possíveis do círculo. A primeira definição — que será criticada pelo autor — concebe o círculo como “uma certa figura em que as linhas tiradas do centro à periferia são iguais”. A segunda definição — defendida pelo autor — concebe o círculo como “a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel”. No primeiro caso apresenta-se uma propriedade definidora do círculo, mas sem explicar sua causa eficiente, ou seja, sem explicar por que o círculo tem esta propriedade. Nessa definição a relação entre o sujeito (círculo) e o predicado (todos os raios de igual tamanho) é posta, mas não é explicada. No segundo caso, por sua vez, são evidenciados os predicados do círculo (todos os raios de igual tamanho) bem como a causa pela qual o sujeito (círculo) possui tal propriedade, isto é, o círculo possui todos os raios de igual tamanho porque é formado através de uma única linha, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel; e sendo uma única linha, daí se segue que os raios possuem o mesmo tamanho. Nesse caso, a relação entre o sujeito e o predicado não é apenas posta, mas é explicada por sua causa próxima. Isso significa dizer que a ideia verdadeira, para Espinosa, não se define apenas por uma postulação das propriedades de uma coisa, por sua exibição como se fosse em uma pintura muda.³² A ideia verdadeira, para Espinosa, possui um caráter dinâmico: é uma narrativa³³, mais do que um quadro. Essa narrativa mental, que é a ideia adequada, permite deduzir todas as propriedades de uma coisa a partir de sua causa próxima.³⁴ É justamente por conta da possibilidade de tal dedução, isto é, da estrutura silogístico-causal da ideia, que Espinosa salienta que a verdadeira ideia explica a ligação entre o sujeito e seu predicado. É também por conta de tal estrutura que ele afirma que “as ideias são tanto mais perfeitas quanto mais exprimem da perfeição de algum objeto” e que “não admiramos tanto o construtor que traçou o plano de uma igreja qualquer como aquele que planejou um grande templo” (TIE, §108). Assim, a ideia verdadeira, no TIE, é o que permite explicar, pela causa próxima, a relação existente entre o sujeito e o predicado.

³² Sobre o assunto cf. GLEIZER, 1998.

³³ “Com efeito, as ideias são apenas as narrativas ou histórias da Natureza no espírito (*Idea enim nihil aliud sunt, quam narrationes sive historiae naturae mentales*).” (CM, I, 6; G I 246)

³⁴ Para precisarmos o uso que estamos fazendo da expressão “narrativa mental”, esclarecemos que a estamos compreendendo como uma estrutura silogístico-causal, conforme propõe Rezende: “Não se trata, pois, [no caso da definição ou ideia] de uma capa nominal que embrulha um conjunto de termos em seu interior, nem tampouco de um cruzamento de parâmetros classificatórios como num arquivo – e.g. ‘da classe dos animais, tomem-se os racionais’ – mas da construção de uma máquina mental de produzir a ideia da coisa definida: pegue-se a água, retire-se dela todo o calor e, então, o que resultar daí será o que merece realmente receber o nome de gelo. Na teoria espinosana das ideias, sua complexidade interna e seu caráter intrinsecamente assertivo levaram alguns pesquisadores a compreender que as ideias, para Espinosa, teriam não somente uma estrutura proposicional como, mais ainda, uma estrutura judicativa (já que Espinosa, diferentemente de Descartes, considera que as próprias ideias podem receber os qualificativos de ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’). Ora, de minha parte, proponho que, na teoria espinosana da ideias, as ideias adequadas, instanciadas paradigmaticamente por definições perfeitas, tenham, mais precisamente, uma estrutura silogístico-causal, influenciada pela definição do trovão, que Aristóteles desenvolveu no livro II dos *Segundos Analíticos*.” (REZENDE, 2009, p. 234-235).

Por sua vez, o erro e a ficção são sempre colocados por Espinosa em termos de ignorância.³⁵ Ao comentar o assunto, no §58 do TIE,³⁶ os exemplos oferecidos por Espinosa são sempre casos nos quais não se percebe a causa próxima, ou eficiente, que explicaria a relação entre o sujeito e o predicado, ou a transformação de um ser em outro. A ausência da causa próxima torna tais percepções confusas,³⁷ posto que, por exemplo, não se deduz o predicado “fala” do sujeito “árvore”. Tais percepções são chamadas por Espinosa de ideias mutiladas [*mutilatas*] ou truncadas [*truncatas*], uma vez que lhe faltam partes para que a concatenação ocorra de forma adequada.

Ao discorrer sobre as ideias falsas Espinosa pontua, inicialmente, que não há nenhuma diferença entre a ideia falsa e a ideia fictícia,³⁸ a não ser que as primeiras supõem o assentimento, uma vez que àquele que se depara com tais percepções não se apresenta nenhuma causa pela qual se possa verificar que tais percepções não têm origem em coisas externas (TIE, §66). Em suma, a ideia falsa é uma ideia fictícia que a pessoa ignora ser ela mesma que está produzindo: é uma espécie de sonhar de olhos abertos. O que isto quer dizer? Ora, se as percepções se apresentam ao indivíduo juntamente com as causas que revelam que elas não são originadas em coisas externas, o indivíduo percebe que tais percepções são originadas em si e não nas coisas mesmas; e, na medida em que está cômico disto, percebe tais percepções como ficções e não lhes dá assentimento. A percepção de que tal ideia é uma ficção é oriunda do fato de o indivíduo perceber que sua imaginação é projetiva, isto é, ele percebe que tais percepções, que aparentam ser de objetos externos, são, no fundo, projeções de sua imaginação. Percebendo que tais percepções não são de objetos externos, mas de causas internas, o sujeito percebe a ficção, e não lhes dá assentimento, ainda que não conceba claramente como essa projeção ocorra. É esse o caso daquele que percebe o Sol do tamanho de um polegar, mas juntamente com isso percebe também que é da natureza da visão diminuir o tamanho das coisas vistas à

³⁵ “As ideias falsas e fictícias nada têm de positivo (como largamente mostramos) por que possam ser ditas falsas e fictícias.” TIE, §110.

³⁶ “[...] quanto menos os homens conhecem a natureza, mais facilmente podem multiplicar suas ficções, tais como árvores que falam, homens que instantaneamente se transformam em pedras ou em fontes, espectros que aparecem nos espelhos, o nada que vem a ser alguma coisa, mesmo deuses transformados em animais ou em homens e infinitas coisas desse gênero. (TIE, §58)

³⁷ Cf. também TIE, §68

³⁸ Por ideia fictícia Espinosa entende uma ideia forjada conscientemente pelo intelecto, a qual, diferentemente da ideia verdadeira, não permite deduzir todas as propriedades de uma coisa a partir de sua causa próxima. A diferença entre a ideia fictícia, a ideia falsa e a verdadeira, não está no fato de serem fabricadas, posto que todas são, mas, sim, nos diferentes modos de produção. A ideia verdadeira é forjada seguindo a ordem do intelecto e, por isso mesmo, há a necessidade de que a relação sujeito-predicado seja passível de dedução. A ideia fictícia, por sua vez, é forjada agrupando-se percepções sem que, nela, a dedução possa ser efetivada pelo intelecto. A ideia falsa é equivalente à fictícia, a única diferença reside no fato de que, quando se trata de uma ideia falsa, o indivíduo não é cômico de sua fabricação e, por isso mesmo, lhe dá o assentimento. Sobre o assunto, cf. também REZENDE, 2009, p. 135-136.

longa distância. Assim sendo, aquele que percebe a ilusão dos sentidos, pelo fato mesmo de percebê-la como causa do tamanho reduzido do Sol, não dará assentimento à percepção que lhe mostra o Sol do tamanho de um polegar, e esta percepção terá, para este indivíduo, o caráter de ficção. Isso significa dizer que o motivo pelo qual alguém percebe a ideia, mas não assente com a percepção dada, não reside numa faculdade de assentir ou não, mas, isto sim, na percepção das causas que revelam que elas não são originadas em coisas externas. Ou seja: o não assentimento decorre necessariamente da percepção de que o tamanho diminuto do Sol tem sua origem na natureza da visão, e não em coisas externas. Por outro lado, quando as percepções se apresentam ao indivíduo, mas faltam as causas pelas quais se possa verificar que elas não têm origem em coisas externas, o indivíduo acreditará — ou assentirá — que elas são tais quais se apresentam e ignorará seu caráter fictício. Também nesse caso, o assentimento não decorre de uma faculdade de assentir, mas da não percepção — ou da ignorância — das causas pelas quais se possa verificar o caráter fictício da ideia,³⁹ eis porque a ideia falsa “quase que não é mais que um sonhar de olhos abertos”⁴⁰, ou seja, ela possui um caráter projetivo conjugado com a não percepção da própria projeção.

A diferença entre a ideia falsa e a fictícia evidencia que o elemento importante em cena é a ignorância da causa. A distorção produzida pelas sensações está presente tanto naquele que sabe que o Sol não é do tamanho de um polegar quanto naquele que julga que o Sol é efetivamente do tamanho de um polegar. Mais: o Sol apresentado em tamanho reduzido é exatamente o que a imaginação apresenta de positivo, pois é da natureza da visão “fazer com que uma coisa vista a grande distância pareça menor do que se a víssemos de perto” (TIE, §21). O que há de negativo não é a percepção do Sol em tamanho diminuto, mas a ignorância da causa que o faz parecer pequeno. É a causa dessa percepção o que falta na ideia falsa, e sua ausência é aquilo que há de negativo nessa ideia. É esse o motivo pelo qual uma emenda do

³⁹ Isto é: “As ideias falsas e fictícias não têm nada de positivo (como largamente mostramos) por que possam ser ditas falsas e fictícias” (TIE, §110). Tal concepção do erro também se coaduna com a concepção enunciada no §72 do TIE, qual seja, a de que a falsidade consiste apenas em que “de uma coisa se afirme algo que não está contido no conceito que dela formamos.” Se estamos concebendo que o erro consiste em afirmar que o Sol possui o tamanho de uma polegada devido à ignorância das causas que fazem com que o Sol se me apareça deste tamanho, isto não contradiz a concepção de falsidade enunciada no §72. Afirmar que o Sol possui o tamanho de uma polegada não é senão lhe atribuir uma propriedade que não lhe pertence, ou, nesse caso, afirmar “algo que não está contido no conceito que dele formamos”.

⁴⁰ A afirmação do erro como um sonhar de olhos abertos, corrobora a interpretação da imaginação como um fenômeno projetivo. “[...] entre elas [as ideias fictícias e as falsas] não há nenhuma diferença, a não ser que as ideias falsas supõem o assentimento, isto é, (como já notamos) que no momento em que as representações se deparam ao mesmo nenhuma causa se apresentam, pelas quais, como acontece com o que faz uma ficção, se possa verificar que as mesmas não têm origem em coisas que estão fora dele; de modo que a ideia falsa quase que não é mais que um sonhar de olhos abertos, ou seja, em estado de vigília. A ideia falsa versa (ou para dizer melhor) se refere à existência da coisa, cuja essência é conhecida, ou se refere à essência, do mesmo modo que a ideia fictícia” (TIE, § 66)

intelecto não se faz jogando fora aquilo que há de positivo nas ideias falsas, mas colocando as causas adequadas em seus devidos lugares. Ao perceber que é da natureza da visão diminuir os objetos percebidos a longa distância e que o Sol está a uma longa distância, o indivíduo percebe que a causa adequada dessa percepção não envolve apenas o tamanho do Sol, mas também ele próprio, isto é, seu próprio corpo e as condições que ele lhe impõe. O Sol é percebido em tamanho diminuto tanto por aquele que ignora as causas adequadas dessa percepção quanto por aquele que as conhece. A diferença entre ambos é que o primeiro assente com essa percepção, isto é, não perceberá que essa percepção diminuta do tamanho do Sol tem origem também em seus sentidos. Tal ignorância faz com que ele projete a causa do tamanho diminuto do Sol para o mundo externo, isto é, para o próprio Sol. É por isso que o erro e a ideia fictícia diferem apenas na consciência que o indivíduo tem de que ele mesmo produz aquela percepção; e é por isso, também, que “a falsidade, pois, só nisso consiste — que de uma coisa se afirme algo que não está contido no conceito que dela formamos.” (TIE, §72). E, novamente, é por projetar nas coisas propriedades que decorrem de nossas percepções que a ideia falsa “quase que não é mais que um sonhar de olhos abertos” e que se pode falar no caráter projetivo da imaginação em Espinosa.

Esclarecido o que é uma ideia verdadeira, uma ideia falsa, uma ideia fictícia, resta esclarecer de onde surge a dúvida, posto que é ao discorrer sobre a dúvida que Espinosa enuncia que havendo uma única ideia na alma, não haveria senão uma certa sensação.

b. A “*vera dubitatione*”

Nos §§ 77 a 79 do TIE, Espinosa contrapõe a verdadeira dúvida [*vera dubitatione*] à dúvida que se faz com palavras. A dúvida, segundo Espinosa, nunca nasce da coisa de que se duvida, mas de outras ideias que a colocam em dúvida. O exemplo dado pelo autor é o mesmo que utilizamos para esclarecer as diferenças entre a ideia falsa e a ideia fictícia, qual seja, o exemplo da percepção do tamanho do Sol. Assim como a ideia fictícia, a dúvida surge pelo fato de se perceber que os sentidos enganam, mas, no caso da dúvida, esta percepção se dá ignorando-se a causa pela qual este engano ocorre. Assim, quando, de um lado, se sabe que os sentidos enganam, mas, de outro lado, não se sabe como e nem por que, entra-se em uma verdadeira dúvida acerca do tamanho real do Sol, e não na dúvida que se faz meramente por palavras. Por fim, ao conhecer as razões pelas quais os sentidos nos enganam, e como isso se processa, a dúvida é novamente eliminada, e adentra-se no âmbito da certeza — e não apenas

na ausência da dúvida —, o qual se dá pelo encontro de uma ideia verdadeira. De posse de uma ideia verdadeira, não nos é dado duvidar a não ser meramente por palavras.

Percebe-se, assim, que a dúvida nasce de ideias confusas pela qual umas colocam às outras em suspensão, e a certeza nasce da concatenação de ideias onde se faça evidente a relação entre o sujeito e o predicado. Tanto a dúvida quanto a certeza pressupõem um conjunto de percepções: mesmo o erro pressupõe um encadeamento equivocado que leva alguém a atribuir erroneamente um predicado a um sujeito. Desse modo “[...] se existisse na alma alguma única ideia, fosse ela verdadeira ou falsa, nenhuma dúvida seria possível, nem também a certeza”, posto que não haveria nenhuma outra ideia que colocasse a primeira em dúvida, nem haveria, também, nenhuma outra ideia que se concatenasse com a primeira de modo a constituir uma narrativa mental, tornando evidente a relação entre o sujeito e o predicado. Havendo uma única ideia na alma, o que restaria, então? Eis que o próprio autor nos responde: “só haveria uma certa sensação [*sed tantum talis sensatio*]. Pois essa ideia isolada não é em si mesma nada mais que aquela sensação [*Est enim in se nihil aliud nisi talis sensatio*].” (TIE, §78).

Assim sendo, dada a resposta de Espinosa à hipótese por ele mesmo colocada, percebe-se que a diferença entre uma ideia e uma sensação não é senão uma diferença de ordenamento, e não uma diferença de natureza. Ou seja, destituindo-se a ideia de todo e qualquer ordenamento e isolando-a das demais resta apenas uma certa sensação. E, como se trata de uma ideia isolada de todas as demais, ela é uma percepção da qual nada se pode inferir, uma ideia a partir da qual não se pode estabelecer nenhuma coerência entre sujeito e predicado; além disso, como não há outras percepções que a coloquem em dúvida, é uma percepção da qual também não se pode duvidar. Eis o motivo pelo qual uma ideia isolada é uma sensação, isto é, uma ideia mutilada ou um efeito dissociado da causa e aliado a alguma sorte de sentimento produzido pela ação do corpo sobre a imaginação.⁴¹ Tal concepção da noção de sensação implica, também, que ela é como que o material a partir do qual serão compostas as demais ideias; assim, as diferenças entre os modos da percepção não são senão diferenças entre as diversas maneiras pelas quais a mente estrutura os dados extraídos a partir das percepções que se nos chegam, em um primeiro momento, pela via dos sentidos, e, dependendo da organização estabelecida, teremos uma ideia verdadeira, falsa ou fictícia.⁴²

⁴¹ Ou seja, essa noção de sensação é capaz de abarcar tanto o sentido de “efeito que requer uma causa” (apontado pela nota g), quanto o sentimento de algo que não se dá meramente como a percepção do piloto em seu navio (que é o elemento probante da união do corpo com a mente, usado no §21 do TIE), quanto a relação de causalidade que é pressuposta.

⁴² Apesar de soar estranha a afirmação de que as ideias sejam compostas de percepções corpóreas em uma filosofia como a de Espinosa, para quem a ideia verdadeira não depende do objeto e que em sua maturidade negará qualquer causalidade da mente com o corpo, a afirmação perde a sua estranheza caso se leve em consideração que sem as

A ideia isolada não é, então, senão uma certa sensação, isto é, um efeito que requer uma causa. Este efeito, por sua vez, deve ser interpretado como sendo um efeito da ação do corpo sobre a mente. Sem pressupor a relação de causalidade entre corpo e mente, a noção de sensação e o uso de *sensatio* perde todo o seu sentido não apenas no PPC, mas também no TIE e na Carta 6.

c. A memória, o cérebro e a “origem das ideias”

O termo *sensatio* também se faz presente no momento em que Espinosa trata da memória. No §83 do TIE Espinosa afirma que a memória nada mais é do que a sensação das impressões do cérebro. Ora, se sentimos as impressões do cérebro é porque elas causam em nós uma sensação. Isto que pressupõe uma causalidade entre a mente e o cérebro, isto é, entre a mente e o corpo. Tal passagem não pode ser lida anulando-se a relação de causalidade entre mente e corpo sob pena de não mais se conceber o motivo pelo qual o autor remete as sensações às impressões do cérebro. Acerca dessa passagem duas coisas se destacam. A primeira é que o emprego do termo, aqui, se dá exatamente no mesmo contexto em que fora empregado no CM,⁴³ uma obra ligada ao pensamento de Descartes, e, assim como as demais ocorrências do termo, se concilia com o sentido empregado no PPC. A segunda coisa a se destacar — e que é ainda mais importante — é que a passagem não se concilia com a *Ética*, uma vez que a *Ética* afirma que tudo o que se passa no corpo deve ser percebido pela mente, e não apenas o que se passa no cérebro. Ainda que se conceba que o cérebro é o órgão onde desembocam todas as terminações nervosas do corpo, e que, na *Ética*, a mente percebe o corpo através do cérebro, isto implicaria em reformular EIIP12 e EIIP13 para fazê-las dizer que a mente é ideia do cérebro, e não ideia do corpo como um todo. Mais que isso, o escólio de EIIP13 diz expressamente que a afirmação de que a mente é ideia do corpo se aplica a todos os indivíduos, e que todos os indivíduos, em graus variados, são animados. Ora, se a afirmação de que a mente é ideia do corpo se aplica inclusive aos indivíduos que não têm cérebro (árvores e bactérias, por

sensações nenhuma percepção do mundo externo seria possível, posto que tal percepção se faz através das ideias que nos chegam através dos dados dos sentidos. Além disso, o Ap. Geométrico que acompanha o KV afirma textualmente que as demais ideias são formadas a partir da sensação. Deixamos ao leitor a referida passagem do Ap. Geométrico: “Finalmente, como já explicamos o que é a sensação, podemos ver facilmente como daí vem a surgir uma ideia reflexiva ou o conhecimento de si mesmo, a experiência e o raciocínio. E a partir de tudo isso (como também porque nossa mente está unida com Deus e é uma parte da idéia infinita, que nasce imediatamente dele) podemos ver claramente a origem do conhecimento claro e da imortalidade da mente. Porém, já dissemos bastante por agora” Apêndice Geométrico, II, §17.

⁴³ “[...] imaginar nada mais é do que sentirmos os vestígios [vestigia sentire] deixados no cérebro pelo movimento dos espíritos, excitado nos sentidos pelos objetos, tal sensação [*talis sensatio*] só pode ser uma afirmação confusa.” (CM, I, 1)

exemplo) ela não pode ser lida, obviamente, como se a mente percebesse o corpo através do cérebro. Além disso, se não há interação entre a mente e o corpo, por que o autor inseriria um órgão intermediário — o cérebro — entre a mente e o restante do corpo?⁴⁴

Outro ponto em que o termo *sensatio* ocorre no TIE e que levanta questões relevantes é a sua décima segunda aparição, que se dá no §84. Nesse momento, Espinosa está encerrando a discussão acerca da distinção entre a ideia verdadeira e as demais ideias. Nessa medida, ao falar da origem das ideias fictícias e falsas, Espinosa nos diz que elas “vêm de certas sensações fortuitas [*sensationibus fortuitis*] e, por assim dizer, soltas, que não nascem da própria força da mente, mas de causas externas, conforme o corpo, quer no sono quer em vigília, é afetado por diversos movimentos” (TIE, §84). Coloca-se, então, a pergunta: de onde nascem as sensações? Elas nascem de causas externas, conforme o corpo é afetado por diversos movimentos. A passagem não deixa dúvidas: as sensações nascem da maneira como o corpo é afetado, isto é, são causadas pelo corpo. Mas essa passagem levanta uma questão ainda mais interessante: o pensamento do jovem Espinosa teria colocado o corpo como a origem do conhecimento? Seria esse o mistério que envolve a passagem do KV na qual Espinosa afirma a passividade do intelecto (KV, II, 15, §5) e que o objeto é a causa daquilo que dele se afirma (KV, II, 16, §7)?

6. Algumas considerações para concluir

A noção de sensação envolve duas coisas: (i) a percepção de efeitos dissociados de sua causa, isto é, de ideias mutiladas, e (ii) a ação do corpo sobre a mente. O pensamento maduro de Espinosa resolve a questão usando um arcabouço teórico inteiramente novo. De um lado, Espinosa passa a diferir entre imagem e imaginação para referir-se aos efeitos dissociados das causas. A imagem é um efeito que se dá no corpo pela ação de outro corpo; a imaginação é a ideia desse efeito. Com isso, Espinosa resolve o problema da percepção remetendo a uma relação causal corpo-corpo, e não entre mente e corpo. Por outro lado, a ideia dessa imagem — a imaginação — configura-se como uma ideia inadequada, ou a percepção de um efeito dissociado de sua causa. Nesses dois casos não há mediação do cérebro e nem dos espíritos animais. Além disso, ao trazer o *conatus* para a posição de essência atual das coisas, Espinosa não apenas altera a noção de desejo, mas também permite que os sentimentos — os afetos, na terminologia da *Ética* — possam ser pensados como uma afecção do desejo ou da essência do

⁴⁴ Na *Ética* o cérebro sequer é mencionado quando se trata de demonstrar a formação das imagens no corpo (EIIIP17). Para uma explicação do funcionamento da imaginação na *Ética* sem supor a relação de causalidade e sem supor noções como “sensação”, “cérebro” e na qual os “vestígios” desempenham papel secundário, cf. FERREIRA, 2020.

homem, e não como uma ação do corpo sobre a mente. É pelo fato da mente e do corpo possuírem uma mesma essência — o *conatus* — que eles agem ou padecem em concomitância, e não mais um contra o outro.

Outro ponto a se levar em consideração é que a teoria do conhecimento de Espinosa se altera pouco. Tanto no TIE quanto na *Ética*, trata-se de partir das ideias inadequadas para reordená-las a partir das causas adequadas, e construir ideias verdadeiras. O que a análise da afirmação de que uma ideia isolada é uma sensação revela é que a ideia isolada é uma percepção vaga e confusa a partir da qual não se pode constituir nenhuma narrativa mental, nem mesmo uma narrativa mental falsa. Mas essa afirmação revela, também, que as narrativas mentais são construídas a partir dos dados que chegam do corpo, seja pela ação do corpo sobre a mente (no TIE e no KV), seja pelas ideias inadequadas das imaginações (na *Ética*). Tanto no TIE quanto na *Ética*, é a partir da imaginação — seja ela resultante da ação do corpo ou não — que se inicia o processo cognitivo. Ao afirmar que uma ideia isolada é uma sensação, ou ao afirmar que as sensações vêm do corpo, o TIE coloca em destaque a fonte primeira de nossas percepções⁴⁵ e faz as ideias inadequadas aparecerem não mais como algo a ser extirpado, mas como algo a ser emendado, reformado, colocado em sintonia com sua causa adequada. Uma emenda do intelecto se faz pela conversão de uma ideia inadequada em uma ideia adequada através da colocação da causa adequada em seu devido lugar. Evidentemente a imaginação não é o gênero do conhecimento preferido por Espinosa, mas ele é, em todo caso, o ponto de partida: e é supondo a imaginação como ponto de partida que a razão pode ser classificada, no KV, como uma escada (*tramp*) que faz a mediação entre a imaginação e o intelecto. Ademais, o exemplo da percepção do Sol em tamanho diminuto revela por que se deve manter as ideias inadequadas naquilo que elas têm de positivo: é pela reforma da ideia inadequada que se alcança as adequadas. É pela compreensão das causas que nos fazem perceber o Sol em tamanho diminuto que se formula uma ideia adequada dessa percepção. Continua-se a perceber o Sol em tamanho diminuto porque aquilo que a ideia inadequada possuía de positivo foi mantido, mas as suas causas agora são conhecidas! Mas o exemplo da percepção do Sol em tamanho diminuto também revela que é necessário que nosso corpo seja conhecido para que possamos corrigir nossas ideias inadequadas e as ilusões que elas provocam. Não é à toa, pois, que a primeira definição da Segunda Parte da *Ética* é justamente a definição de corpo — e não de mente: é

⁴⁵ Tal concepção será retomada no KV quando Espinosa afirma que as ideias surgem a partir de seu objeto, ou que o objeto é a causa das ideias. Essas afirmações do KV não são senão uma reformulação da afirmação de que o corpo (objeto da mente) age sobre a mente (ideia do corpo).

necessário conhecer o que pode um corpo para que se conheça adequadamente a própria mente.⁴⁶

Por fim, como se pode perceber os escritos da juventude de Espinosa pensam a relação do corpo com a mente pela via de um arcabouço teórico inteiramente distinto da *Ética*: a noção de sensação, os espíritos animais, a relação da mente com o cérebro, o sentido comum, a ação do objeto sobre a ideia e a própria causalidade entre corpo e mente. Haja vista que em sua maturidade Espinosa abandona esse arcabouço teórico em prol das noções de afecção e afeto (que são ausentes do TIE), e da diferenciação entre imagem e imaginação (que também é ausente do TIE) não é de se espantar que o TIE tenha ficado inacabado ou que Espinosa tenha tentado reescrever o KV em formato geométrico e também tenha abandonado a proposta. Mais ainda: não é de se espantar que, ignorando todas essas alterações no pensamento do autor, os comentadores não compreendam os reais motivos para esses inacabamentos.

Conforme foi dito no início, não se compreende a história de um pensamento quando se coloca o seu estágio final como causa teleológica do estágio inicial. Em muitos casos há rupturas, desvios, embates, que conduzem a um estágio final que sequer fora sonhado no início do processo. A crítica à relação de causalidade entre corpo e mente aparece na *Ética*, e não faz sentido fazer o TIE ou o KV girarem em torno de uma crítica que não aparece em nenhum momento do pensamento do jovem Espinosa. Fazer isso não é senão colocar o estágio final como causa do início e postular, junto com o estruturalismo, que as alterações de um pensamento não fazem parte do seu sistema, ou de sua estrutura, ou seja, privilegia-se a estrutura em detrimento da história e dos movimentos do pensamento. E não é senão isso o que se faz quando se tenta ler o jovem Espinosa jogando para debaixo da estrutura uma série de passagens onde a relação de causalidade entre o corpo e a mente é afirmada implícita ou explicitamente,⁴⁷ isto é, negando-se passagens efetivamente presentes nos textos de juventude para que esses textos se adequem a uma crítica que não consta neles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, C.; TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1964-74. (12 vols.)

ARMOGATHE, J-R. “Sémantèse de *sensus-sens* dans le corpus cartésien”. In: BIANCHI, M. L. (a cura di). *Sensus·Sensatio, atti del VIII Colloquio Internazionale, Roma, 6-8 gennaio, 1995, Lessico Intellettuale Europeo, LXVI*. Firenze: Leo Olschki Editore, 1996. p. 233-252.

⁴⁶ Cf. FERREIRA, 2018, 156-158.

⁴⁷ Vejas as citações elencadas no tópico 2; ou, cf. nota 23, que a prova da união oferecida por Descartes em termos de causalidade entre mente e corpo é colocada como exemplo do terceiro modo da percepção, isto é, como exemplo de ideia verdadeira.

- BUZON, F. de. “Le problème de la sensation chez Descartes”. In: VIEILLARD-BARON, J-L. (org.). *Le dualisme de l’âme et du corps (Le problème de l’âme et du dualisme)*. Paris: Vrin, 1991. p. 85-99.
- DESCARTES, R. *Meditações*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996a.
- DESCARTES, R. *As paixões da alma*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996b.
- ESPINOSA, B. *Traité de la réforme de l’entendement*. Paris: Vrin, 1992.
- ESPINOSA, B. *Tratado da reforma da inteligência*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009a.
- ESPINOSA, B. *Tratado Político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009b.
- ESPINOSA, B. *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem estar*. São Paulo: Autêntica, 2012.
- ESPINOSA, B. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- FERREIRA, G. “Matéria e movimento em Espinosa: o que pode um corpo e algumas questões para a contemporaneidade”. In: *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v.2, n.4, jul./dez., 2018, p. 147-167.
- FERREIRA, G. “Imagem e Imaginação na Ética: por uma teoria dinâmica da imaginação em Espinosa”. In: *Cadernos Espinosanos*, n.42, jan-jun, 2020, p. 125-149.
- FERREIRA, G. “Essência e Existência: duas ordens de causalidade, dedução dos modos finitos e a liberdade em Espinosa”. In: *Cadernos Espinosanos*, n.48, jan-jun, 2023, p. 41-74.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, M. *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998. p. 15-37.
- GEBHARDT, C. (ed.). *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925. (4 vols.)
- GLEIZER, M. “Espinosa e a ideia quadro cartesiana”. In: *Analytica*, v. 3, n. 1, 1998, p. 75-89.
- GUINSBURG, J; CUNHA, N.; ROMANO, R. (org.). *Spinoza: Obra completa*. São Paulo: Perspectiva, 2014. (4 vols.)
- MIGNINI, F. “Sensus/Sensatio in Spinoza”. In: BIANCHI, M. L. (a cura di). *Sensus-Sensatio, atti del VIII Colloquio Internazionale, Roma, 6-8 gennaio, 1995, Lessico Intellettuale Europeo, LXVI*. Firenze: Leo Olschki Editore, 1996, p. 267-296.
- MIGNINI, F. “Annotazioni sul Lessico del *Tractatus de Intellectus Emendatione*”. In: TOTARO, P. (org.). *Spinoziana: Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*. Firenze: Leo Olschki Editore, 1997, p. 107-123.
- NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- REZENDE, C. *Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus de Intellectus Emendatione de Espinosa*. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2009

ROUSSET, B. “Introduction, texte, traduction et commentaire”. In: ESPINOSA, B. *Traité de la réforme de l’entendement*. Introduction, texte, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Vrin, 1992.

RUSMANDO, L. *Multiplicidade de atributos e monismo em Espinosa*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2010.

SAUSSURE, F. de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le signe: la genèse de l’imagination*. Paris : Vrin, 2005.

ZOURABICHVILI, F. *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.