

EXPERIÊNCIA E ADEQUAÇÃO: A NOÇÃO DE CONSCIENTIA NO APÊNDICE DA PRIMEIRA PARTE DA ÉTICA DE ESPINOSA*

EXPERIENCE AND ADEQUACY: THE NOTION OF CONSCIENTIA IN THE APPENDIX TO PART I OF SPINOZA'S ETHICS

Thomaz Spolaor
thomazspolaor@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0317-6071>
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil*

RESUMO *Este artigo examina a noção de conscientia no Apêndice da primeira parte da Ética de Espinosa, explorando sua relação com a experiência e a adequação das ideias. A análise do uso espinosista de conscientia revela um paradigma da ideia inadequada, o qual, embora seja uma percepção confusa, tem uma positividade que auxilia na compreensão da gênese do conhecimento adequado. Além disso, mostra como Espinosa emprega a experiência como ferramenta metodológica de orientação para a adequação das ideias. O estudo também sugere que a articulação entre experiência e demonstração desempenha um papel decisivo na construção do conhecimento verdadeiro.*

Palavras-chave: *Espinosa. Experiência. Adequação. Consciência. Imaginação. Método.*

* Artigo recebido em: 22/03/2025. Aprovado em: 04/09/2025.

ABSTRACT *This paper examines the notion of conscientia in the Appendix to the part I of Spinoza's Ethics, exploring its relationship with experience and the adequacy of ideas. The analysis of Spinoza's use of conscientia reveals a paradigm of the inadequate idea, which, although a confused perception, retains a positive aspect that contributes to understanding the genesis of adequate knowledge. Furthermore, the paper argues that Spinoza employs experience as a methodological tool to guide the adequacy of ideas. Ultimately, the study also suggests that the interplay between experience and demonstration plays a decisive role in the formation of true knowledge.*

Keywords: *Spinoza. Experience. Adequacy. Consciousness. Imagination. Method.*

Este trabalho tem como tema o papel da experiência para a teoria do conhecimento em Espinosa. Em primeiro lugar, devemos reconhecer que Espinosa dificilmente traz a experiência como sendo origem de conhecimento verdadeiro. Há indícios, contudo, de que o autor não a despreza inteiramente para a obtenção de ideias verdadeiras. Já no §21 do *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE), Espinosa traz, como exemplo do *terceiro modo de perceber*, a sensação (*sensatio*) do corpo como conhecimento claro do efeito (a *sensatio* é a própria *desacompanhado* do conhecimento claro da causa (a natureza da *união* corpo e alma). Na *Ética*, pode-se constatar uma continuidade do recurso à experiência não só ao longo das descrições que caracterizam, por exemplo, os escólios, como também na *ordem demonstrativa*: os axiomas da segunda parte indicam existir, sem recurso à demonstração, uma série de verdades de fato que podem ser percebidas *imediatamente* com clareza (e, por isso mesmo, estariam habilitadas como axiomas). No caso do *fato* de que “sentimos um corpo afetado de muitas maneiras” (E2Ax4), pode-se identificar o exemplo do *terceiro modo de perceber* anteriormente mencionado: percebe-se o *efeito* com clareza, a saber, *sentirmos* o corpo como afetado; contudo, do axioma somente, não se segue a natureza da causa desse *sentir*, de modo que essa percepção, isoladamente, não nos autoriza uma inferência igualmente clara de sua causa – o que o torna, assim, uma ideia *confusa*.

É certo que a ordem demonstrativa irá, posteriormente, revelar que aquilo que essa ideia tem de *claro* compõe a demonstração da natureza da *união* corpo e alma (E2p13), enfim *adequando-a*. Entretanto, o que nos interessa

nesse momento é entender o papel que essa clareza experencial imediata, mas incompleta, teria para a formação desse conhecimento. Em primeiro lugar, devemos considerar que o problema posto pelas ideias confusas, ou *inadequadas*, não é a inadequação sem mais, mas o fato de que é apenas da inadequação que a falsidade pode vir a ocorrer (E2p41). De fato, é pela teoria das ideias (e do seu vínculo com a noção de *afecção*) que Espinosa será capaz de explicar, pela demonstração de suas causas, como certos fenômenos, comumente ditos epistêmicos, que são por nós experienciados (como a *atenção*, a *dúvida*, a *certeza* etc.), ocorrem. É pertinente, para tanto, considerar uma passagem em que Espinosa explica, de uma maneira despretensiosa do ponto de vista demonstrativo, as causas de nossa crença no livre arbítrio, bem como da concepção teleológica da natureza, no *Apêndice* da primeira parte da *Ética* (E1Appendix). Meu interesse nessa passagem, evidentemente, não está propriamente nessa noção de liberdade ou no modelo teleológico da natureza, mas antes em uma conclusão que poderíamos extrair dela acerca da noção de ideia inadequada, que diz respeito ao modo como podemos entender que haja, simultaneamente, tanto uma consideração segundo a qual essa ideia é falsa quanto uma consideração segundo a qual essa ideia é verdadeira – assim como, ademais, identificar o papel da experiência para o conhecimento. Considero que o uso feito da noção de *conscientia* nessa passagem permite a identificação de uma espécie de *paradigma* da ideia inadequada. A análise do argumento de que Espinosa lança mão no início do *Apêndice* configura, assim, ao menos parte de uma investigação que visa contribuir para o delineamento do escopo da *experiência* em sua teoria do conhecimento.

I

A noção de *conscientia* é comumente vinculada a uma ideia inadequada que está na origem de preconceitos estruturantes de um modo *imaginativo* de viver – o qual, como sugere o narrador do Prólogo do *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE), é origem tanto dos males pelos quais somos acometidos quanto de bens aparentes instáveis (TIE, §1). Com efeito, a noção de *conscientia* não pode, de imediato, identificar-se a um conhecimento claro e distinto, mas antes a uma percepção cujos efeitos exigem explicações oriundas de uma ordem que não está dada nela mesma. No *Apêndice* da primeira parte da *Ética*, a referência à noção de *conscientia* se dá por meio do adjetivo “cônscio” (*consci*). Esse termo aparece no contexto da explicação da *ilusão do livre arbítrio*, da qual se segue, como seu efeito, a igualmente falsa concepção *teleológica* da estrutura da natureza. Trata-se de um *preconceito* que Espinosa julga estar na origem de

diversos outros que poderiam impedir o leitor da *Ética* de aderir às conclusões acerca da verdadeira natureza das coisas, demonstradas ao longo dessa parte da obra:

Aqui, bastará que eu tome por fundamento aquilo que deve ser admitido por todos, a saber, que [i] *todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas*, e que [ii] *todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil*, sendo *côncios disto*. Daí segue, *primeiro*, que [iii] *os homens opinam serem livres* [iv] *por quanto são côncios de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer; pois delas são ignorantes*. Segue, *segundo*, que em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem, donde sempre ansiarem por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido; não é de admirar, [v] *já que não têm causa nenhuma para duvidar ulteriormente* (E1Appendix, grifos e colchetes meus).

Num primeiro momento, e em se tratando da explicação de um *preconceito*, poderíamos desavisadamente concluir que o termo *conscientia* não poderia se referir senão, justamente, a uma *ilusão*. Essa hipótese, com efeito, soa plausível: se esse sentido de consciência denota um estado mental que leva os homens a afirmarem o falso acerca de suas volições e de seu apetite, disso se segue que essa consciência não pode, aqui, tratar-se de uma ideia clara e distinta.

Em primeiro lugar, é plausível supor que Espinosa tem no leitor cartesiano um endereço certo ao se valer do termo *conscientia*. O termo *conscientia* é utilizado por Descartes, em sua definição de *pensamento* na versão latina de seus *Princípios de Filosofia* (1644), de maneira a evidenciar o sentido *cognitivo* desse termo. Pelo nome de “pensamento”, Descartes entende “todas aquelas coisas que, estando nós conscientes, ocorrem em nós, na medida em que há em nós uma consciência delas” (AT, VIII, p. 7). A passagem do *Apêndice*, por sua vez, afirma que ([i]) *todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas*, ao mesmo tempo que ([ii]) *todos os homens têm o apetite de buscar o que lhes é útil e disso são côncios*, de onde se segue que ([iii]) *os homens opinam serem livres*. A oposição feita entre *consciência* e *ignorância*, por um lado, bem como entre *consciência* e *opinião*, de outro, aponta que o sentido de *consciencia*, nessa passagem, é eminentemente cognitivo. Esse sentido, não de “pensamento”, mas de “consciência”, é, aqui, compartilhado com Descartes. No entanto, na medida mesma em que Descartes define o pensamento pela consciência, ele entende que essa noção seria fundante, dentre outras coisas, também da evidência imediata do *livre arbítrio*¹. Ora, é justamente essa tese

¹ A formulação latina afirma que “a liberdade do arbítrio é conhecida por si” (AT, VIII, p. 7), ao passo que a tradução para o francês formula essa mesma passagem trazendo também a natureza experencial desse

que Espinosa combate no início do *Apêndice*, de maneira que o uso feito da noção de consciência, por Espinosa, só poderia ser *crítico* à versão cartesiana. A *consciência* do livre arbítrio não é uma *evidência*, mas uma *opinião falsa* que se segue da ignorância das causas, não do *livre arbítrio*, mas do *apetite de buscar o que nos é útil* – que constitui o objeto dessa consciência. “Livre arbítrio”, portanto, refere a uma *ilusão*, apontada como *efeito* da conjugação de dois fatores: de um lado, (1) a consciência, que *temos*, do apetite; de outro, (2) a ignorância das causas. Esses dois fatores, conjugados, constituiriam a explicação da ilusão do livre arbítrio.

A hipótese que será desenvolvida ao longo deste trabalho envolve dizer que a descrição da consciência do apetite, ainda que lhe atribuindo inadequação (como ideia confusa), contaria com uma espécie de “núcleo” de adequação. Essa hipótese inaugurarria, também, a plausibilidade de que a consciência, tomada isoladamente, ao não constituir o polo dessa conjugação de fatores que diz respeito àquilo que o homem *ignora* (ou, ainda, ao também não compartilhar, com o preconceito, a denominação *opinião*), seria, portanto, um conhecimento *verdadeiro* – ou seja, uma *ideia* que, nela mesma, convém ao seu *ideado* (E1Ax6).

Essa tese aponta para a identificação da noção de *conscientia* a de *conhecimento objetivo*. Para Espinosa, toda ideia tem um objeto, e essa ideia refere, essencialmente, a esse objeto. Contudo, Espinosa se vale do termo *conscientia* para referir à perspectiva do conhecimento *humano*, o qual *não* implica a conveniência do objeto à ideia. No caso de não haver essa conveniência, o homem percebe o objeto ao mesmo tempo que ignora as suas causas; nesse sentido, o conteúdo dessa percepção, embora efetivamente *refira* ao objeto, não *significa* verdadeiramente o objeto. Relativamente ao homem, essa ideia será, portanto, *inadequada*. Essa passagem do *Apêndice* reflete precisamente esse caso: se o homem é *cônscio* de seu apetite, mas ignora as causas (do apetite), então, embora ele efetivamente tenha consciência do objeto dessa ideia (isto é, o apetite), essa consciência será, todavia, *falsa*.

Para valer-nos de uma distinção proposta por LeBuffe (2010a, p. 62-76; 2010b, p. 534-539), Espinosa lança mão de formulações que trazem usos diferentes de “*cônscio*” e “*consciência*” ao longo da *Ética*. De um lado, um uso (1) *intensional* é aquele que se refere ao objeto da ideia de acordo com o *conteúdo* afirmado dessa ideia relativamente à alma. Isso é dizer que a consciência, nesse caso, refere-se ao objeto da percepção *tal como a alma de*

conhecimento: “a liberdade de nossa vontade é conhecida sem prova, pela só experiência que dela temos” (AT, VIII, p. 19).

fato a apreende – e não ao objeto da percepção *tal como ele* é. Esse segundo uso poderia ser dito (2) *extensional*, isto é, aquele em que a formulação refere-se diretamente à *coisa*, ou seja, o *objeto* da ideia, ainda que a maneira como o homem o apreende seja confusa². Por esse uso, se sou cônscio do apetite (de buscar o que me é útil), isso significa dizer que “apetite” é uma *referência opaca*: o conteúdo de minha consciência desse objeto não é claro e distinto, mas confuso. O objeto, ou a referência, da percepção é, realmente, o apetite, mas o conteúdo percebido, relativamente a mim, desse objeto é diferente do sentido que ele *deve* ter – isto é, o conteúdo que *seria* apreendido se, na percepção desse objeto, estivessem contempladas as condições fornecidas pela conformidade à ordem do intelecto. Assim, os enunciados [ii] e [iv] apontam que os homens são cônscios de *seus apetites*, mas que o *conteúdo* dessa consciência, porque confusa, envolve a crença no livre arbítrio, crença essa que, ao constituí-la, a torna, por isso mesmo, falsa.

Muito embora Espinosa se valha, na explicação, de alusões a certos resultados que não foram ainda demonstrados, não é o caso que a referência ao *apetite* e à *consciência*, em [ii], autorize interpretar que essas expressões tenham o sentido *filosófico* que Espinosa pretende atribuir – a saber, que o *apetite* seja entendido a partir da teoria do esforço ou *conatus* (E3p6-9) e a *consciência* seja entendida a partir da teoria da *ideia de afecção* e da *imaginação* (E2p16-31). Ora, para que fosse assim, Espinosa não poderia iniciar o argumento partindo de um enunciado *que deve ser aceito por todos*. O uso desses termos, assim, deve ser tido por *vulgar*, pois ele refere-se a fenômenos que, embora comumente reconhecidos, são, contudo, confusamente percebidos *sem mais*. Tal é o mesmo estatuto de “O homem pensa” (E2Ax2): enquanto significando uma evidência imediata, esse enunciado, entretanto, é um conhecimento comum e vulgar de que *todos* podem partir – não está, no axioma, suposto os sentidos *filosoficamente fundados* de “homem” e “pensamento”, que decorrem dos princípios primeiros da filosofia, para serem concebidos; portanto, esses termos não dizem respeito a uma percepção clara e distinta de seus objetos por suas causas, mas à evidência de um determinado fenômeno que corresponde, pelo menos, ao conhecimento de um efeito *desacompanhado de suas causas*. Dessa forma, também a *consciência do apetite de buscar o que é útil* e a *ignorância da causa das coisas*, embora constituindo percepções reconhecidas por todos, todavia, não podem ser tidas por percepções *adequadamente* apreendidas.

2 Um bom exemplo desse uso pode ser encontrado no escólio de E5p34: “se atentarmos à opinião comum dos homens, veremos que *eles certamente são cônscios da eternidade da sua alma, mas a confundem com a duração e a atribuem à imaginação ou à memória*, que eles creem permanecer após a morte” (E5p34s, grifos meus). Nessa passagem, o objeto da consciência é a *eternidade da alma*, mas porque essa consciência é confusa, o seu conteúdo, ou aquilo que é afirmado relativamente à alma, não corresponde ao seu objeto.

Agora, Espinosa faz uma passagem que, partindo daquilo que é *conhecido por todos* (a saber, [ii]) acaba por concluir, disso, teses que, não sendo dadas, dependem de demonstrações. Essa passagem se dá pelo enunciado [iv], que *aparentemente* repete o enunciado [ii], como explicação do enunciado [iii]. Aquilo que é comumente aceito por todos é a tese mais fraca de que *os homens nascem ignorantes das causas das coisas* ([ii]), e não a tese mais forte de que *todas as coisas, absolutamente, são causadas* (sentido que podemos atribuir ao enunciado [iv]). Assim sendo, o argumento poderia parecer falacioso, se é o caso que ele genuinamente pretende partir *exclusivamente* de algo que é admitido por todos – e independentemente de demonstrações prévias.

Poderíamos, no entanto, supor que o sentido do reconhecimento de que *todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas* diga respeito, desde o início, à ignorância do modelo *necessitarista* da teoria da causalidade, ou bem pela via do determinismo causal entre coisas finitas, ou bem pela via do princípio epistemológico da *inteligibilidade integral do real*³. Se tomarmos “causas das coisas” como fazendo referência ao determinismo, essa tese deve ser *suposta* pelo leitor do *Apêndice*, muito embora os sentidos técnicos de “consciência” e de “apetite” pudessem não estar. Essa hipótese, no entanto, deve ser de pronto recusada, pois a tese que fundamentaria o determinismo é manifestamente dependente de prova (E1p28) e, logo, não poderia ser *conhecida por todos*. No mínimo, a redação do *Apêndice* deveria ter proposto explicitamente ao leitor que supusesse *ao menos* essa prova, para que então ele fosse aplicado à prova da ilusão do livre arbítrio, e jamais o tomado como evidente por si.

Por outro lado, se tomarmos o sentido de “causas das coisas” como fazendo referência ao assim chamado princípio da *inteligibilidade integral do real*, essa hipótese parece fazer mais sentido. De fato, esse princípio teria sido apresentado na *Ética* como axiomático (E1Ax3-4), ou seja, algo que é (ao menos assim devemos supor, em se tratando de um axioma), efetivamente, *conhecido por todos*. Contudo, embora não discorde que esse princípio adquire, de fato, o estatuto de um axioma na *Ética*, não se segue, somente do princípio, a tese mais forte, também implicada na interpretação de [iv], de que todas as coisas finitas devem ser tidas por modos e, portanto, devem necessariamente ser concebidas *por outro*⁴. Essa tese deve estar ali suposta, pois, caso contrário, o leitor, ainda que admitindo o princípio axiomático da inteligibilidade integral do real, poderia partir da hipótese de que a alma, embora finita, possa ser uma

3 Esta é uma formulação tornada célebre por Alexandre Matheron (1969, pp. 9-10; 2011, p. 567).

4 Mesmo se supusermos o princípio da *inteligibilidade integral do real*, o Axioma 2 da primeira parte prescreve que “aquilo que não pode ser percebido por outro deve ser percebido por si” (E1Ax2).

substância, sendo, dessa forma, capaz de apreender a si mesma e seus modos de maneira distinta, como princípio primeiro de sua *própria* inteligibilidade. Ora, essa tese não depende somente do princípio da inteligibilidade integral do real, suficientemente posto pelos Axiomas 3 e 4, mas de sua articulação com a demonstração da *unicidade de substâncias de mesmo atributo* (E1p5) – algo que, dependente de prova, não pode ser, por isso mesmo, *admitido por todos*⁵. Assim sendo, o argumento do *Apêndice* não pode ser considerado como uma prova *em sentido estrito*, na medida em que, não estando excluída a *ficção* da hipótese da substancialidade da alma, esta poderia ser tida por fundamento para a conclusão de que a alma seria *causa de si*⁶, *conhecida por si* e, portanto, *livre* – a exemplo do que teria feito Descartes, com a sua noção de *pensamento*, por meio do *cogito*.

Entretanto, a bem da verdade, não creio que isso chegue a constituir um problema definitivo para o argumento, pois Espinosa não precisa se preocupar, no *Apêndice*, em fornecer uma prova dedutivamente exata. Isso, com efeito, requereria a demonstração da natureza da alma como ideia, ou seja, uma modificação da substância única, e jamais uma substância pensante (E2p11). Espinosa mesmo reconhece isso logo antes de dar início ao argumento: *não é ali o lugar de demonstrar a natureza da alma*. Com efeito, é apenas *essa* demonstração que permitiria afastar definitivamente qualquer hipótese que postula a vontade livre, a exemplo da suposição do pensamento humano como um intelecto puro realmente distinto do mundo natural – hipótese que poderia tornar aparentemente plausível tanto a inferência de que o intelecto não estaria submetido ao princípio da causalidade universal quanto que o intelecto não seria inteligível *em um sentido relevante* (a saber, como tendo a sua natureza dedutível de princípios primeiros cuja origem *não é* ele próprio). Ora, embora o tom adotado por Espinosa seja bastante categórico no *Apêndice*, não seria

5 Essa conclusão pode ser extraída da remissão de E2p11 (em que Espinosa prova que o ser atual da alma é ser uma *ideia*) a E2p10, que, recorrendo em seu escólio a E1p5, demonstra que, porque mais de um homem é dado, por isso mesmo o homem não pode ser uma substância. Se a alma é um modo, a sua inteligibilidade, que está axiomaticamente dada, só pode ser uma inteligibilidade *por outro*, e não *por si* – e eis o aspecto relevante do argumento do *Apêndice*, que, dependendo de prova, não é *conhecido por todos*.

6 A bem da verdade, Descartes igualmente reconhece que a alma *não* seria *causa de si*. Contudo, essa tese se mostra problemática a partir da leitura de seus textos, pois o *cogito* se constitui como uma apreensão imediata da natureza da alma por ela mesma, parecendo, assim, sugerir essa tese. Ora, Descartes afirma, no artigo 51 dos *Princípios da Filosofia*, que “por substância, devemos entender uma coisa que não requer nenhuma outra para existir” (AT, VIII, p. 24), definição que só poderia ser, em seu pleno sentido, atribuída a Deus. Por outro lado, Descartes igualmente estabelece um sentido restrito, aplicado às substâncias *criadas*, como a alma e o corpo, que afirma destas não poderem “existir senão por meio do concurso de Deus” (*Ibid.*). Nesse sentido, surge o problema da equivocidade do conceito de substância em Descartes – o qual é explicitamente recusado por Espinosa. Esse problema é analisado por Jean-Marie Beyssade, que também lhe dedica uma proposta de solução (Beyssade, 1997). Para uma análise da diferença entre as concepções cartesianas e espinosistas da *causa sui*, V. Gleizer (2023).

necessário, ali, estritamente *demonstrar* a impossibilidade do livre arbítrio. Antes, basta apenas que o argumento seja capaz de convencer o leitor de que *não é impossível que haja causas* para seus apetites e volições, sem a exigência de convencê-lo a aderir à sua filosofia, segundo o qual a alma é um modo finito da substância única.

II

Antes de desenvolver essa interpretação, contudo, gostaria de apresentar uma outra premissa que diz respeito mais diretamente ao sentido, segundo o qual a *consciência do apetite* pode ser dita verdadeira, ainda que não envolva adequação. Para tanto, devemos retomar o que foi dito anteriormente (dessa vez, no entanto, supondo demonstrações fornecidas posteriormente ao *Apêndice*): a ilusão do livre arbítrio não é identificada na consciência do apetite sem mais, mas antes em uma ideia (*crença*) cuja constituição é complexa. É certo que ela resulta, sim, dessa consciência do apetite, mas apenas *enquanto acompanhada da ignorância da causa das coisas*⁷. Ora, o preconceito do livre arbítrio é um exemplo paradigmático, haja vista que, porque “a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (E2p35), ele ilustra a forma da ideia falsa.

A falsidade não se identifica à inadequação, mas à privação envolvida na inadequação. As ideias inadequadas são ideias mutiladas e confusas, ou seja, elas são ideias parciais que, como Espinosa descreve, “são como consequências sem premissas” (E2p28d). Disso se segue que a falsidade implica inadequação sem que a inadequação implique falsidade. Aqui, nota-se que a anteriormente mencionada *conjugação* de dois fatores para a formação de uma ideia falsa, a saber, a *consciência do apetite* e a *ignorância das causas*, é, antes do que uma *real* conjugação, apenas a afirmação de uma ideia parcial, pois a ignorância das causas do apetite e das volições não é senão justamente a parte faltante da ideia, da qual os homens *não têm consciência* e, apenas nesta medida, opinam serem livres. Ora, é exatamente porque “não há nada de positivo nas ideias pelo qual elas são ditas falsas” (E2p34), que uma ideia falsa pode apenas ser o caso a partir da afirmação da *parte* da ideia como constituindo o seu *todo*. É justamente essa relação que determina, na explicação do *Apêndice*, que a *consciência do apetite*, ou seja, a ideia confusa e incompleta do apetite,

7 O elemento *positivo* da crença do livre arbítrio como identificado com a *consciência do apetite* é apontado por Levy (1998, p. 108): “não é somente a ignorância que produz a crença, mas a ignorância e a consciência de nossas volições e nosso apetite. Uma vez que o elemento positivo é a consciência [...], é sobre a consciência que, aparentemente, deve recair a responsabilidade por essa opinião”.

não obstante seja efetivamente *do apetite*, acabe por ser tomada como o *todo explicativo* desse fenômeno, produzindo, portanto, um preconceito, na medida em que envolve a privação do (ou, antes, *não envolve o*) conhecimento das causas como constituindo o seu conteúdo. Nesse caso, a *consciência do apetite* é tomada como *não sendo causada*, ou seja, é tomada como *espontânea* – de onde emerge a ideia imaginária de uma vontade *livre*.

A partir disso, podemos comparar o caso de inadequação estabelecido pela *consciência do apetite* com a inadequação estabelecida na *percepção da sensação do corpo* do §21 do TIE e de E2Ax4. De fato, ambas são casos de uma percepção evidente de *efeitos* desacompanhados das *causas*, justamente o que define a ideia inadequada. Porém, pode-se nisso identificar uma distinção importante: por um lado, no caso da (1) *percepção da sensação do corpo*, a causa (*união*) é percebida confusamente em conjunto com a *sensação* clara do efeito (que não é senão a própria sensação enquanto percebida). Por outro lado, no caso da (2) *consciência do apetite*, Espinosa afirma que os homens *ignoram* as causas, ou seja, não percebem, nem sequer confusamente, *que possam existir causas* para os apetites, razão pela qual, ao estarem conscientes *apenas* de seu apetite de buscar o que lhes é útil, acabam por projetar uma causa final referente ao objeto aparente dessa consciência – a saber, aquilo que lhes seria útil – para *explicar* (de maneira, na verdade, epistemologicamente estéril) tais apetites. Essa consideração pode ser confirmada pelo comentário acerca da *ausência de causa para duvidar* ([v]), que finaliza a citação da passagem do *Apêndice* citado⁸.

A distinção quanto à forma desses dois casos de ideias inadequadas pode ser também ele confirmado por uma leitura conjunta com uma passagem do TIE, em que é explicado que, para que exista uma *causa de duvidar*, é preciso que intervenha, a uma ideia dada, outra ideia que, estando vinculada a essa primeira, não seja, no entanto, claramente percebida:

[...] Na alma, nenhum duvidar se dá pela própria coisa da qual se duvida; isto é, se houver apenas uma única ideia na alma, quer ela seja verdadeira, quer falsa, não se dará duvidar algum, nem tampouco certeza, mas apenas tal sensação [*sensatio*]. Pois, em si mesma, [a ideia] nada mais é que tal sensação [*sensatio*]; mas ele [o duvidar] se dá por outra ideia, que não é tão clara e distinta a ponto de podermos, a partir dela,

8 É interessante notar a sinalização de abandono do uso metodológico da dúvida por parte de Espinosa, a partir do uso do termo “causa de duvidar”, em detrimento da “razão para duvidar” cartesiana. A causalidade intervém nessa formulação como sinalização da dúvida como efeito psicológico de uma causa exterior, e não mais como uma espontaneidade epistêmica da alma que, justamente, na medida em que *livre*, ao exercer a dúvida metódica, por isso mesmo *age e entende*. Para Espinosa, por outro lado, a dúvida deve necessariamente constituir uma paixão, uma passividade da alma, ou seja, marca sempre de uma ignorância, jamais de sua atividade intelectual.

concluir algo de certo acerca da coisa da qual se duvida; isto é, a ideia que nos lança na dúvida não é clara e distinta. Por exemplo: se alguém nunca pensou sobre os enganos dos sentidos, seja pela experiência, seja do modo que for, nunca duvidará se o Sol é maior ou menor do que aparece. Daí que os Rústicos muitas vezes se admirem quando ouvem que o Sol é muito maior que o globo da Terra, mas, pensando sobre os enganos dos sentidos, origina-se o duvidar (TIE, §78).

A passagem é bastante elucidativa, haja vista que explica de que modo podemos ter a (1) *ilusão de indubitabilidade*, derivada da ausência *de fato* de causas para duvidar (a exemplo da ilusão do livre arbítrio trazida no *Apêndice*); a (2) *dúvida*, que, traduzindo-se numa consciência *de que ignora-se algo*, constitui uma causa de duvidar, como no caso da sensação confusa da união, de onde se abre também a possibilidade *de fato* para a suposição de diferentes hipóteses (ou seja, para a formação de *ideias fictícias* – TIE, §52-65) acerca do que se trata *isso* que sinto/percebo confusamente; e, por fim, a (3) *certeza* (ou, por assim dizer, *indubitabilidade legítima*), derivada da consciência da ideia como clara e distinta, isto é, do conhecimento das condições suficientes da adequação dessa ideia, pelas quais, constituindo a própria ideia, percebe-se verdadeiramente o objeto nela representado.

Agora, tendo descrito abstratamente os três fenômenos, esses casos podem ser aplicados ao exemplo do *Apêndice* para descrever possíveis estados dos *homens* ali mencionados: ou bem, tal como descrito no próprio *Apêndice*, (1) eles ignoram completamente as causas e, nesse sentido, necessariamente *opinam* serem livres, disso não tendo *de fato* qualquer dúvida; ou bem (2) eles percebem, de alguma maneira, que *possa haver causas* para seus apetites e volições e, com isso, abre-se a possibilidade *de fato* para *forjar ficções* acerca da natureza dessas causas (ou seja, surge a possibilidade *de fato* para a dúvida); ou bem, enfim, (3) ao seguir o verdadeiro método na devida ordem, passam a *perceber* o apetite, não mais confusamente, e sim clara e distintamente *em razão de sua causa* (pelo que também têm certeza de sua natureza) e, portanto, a dúvida não é apenas *de fato*, como também *de direito*, eliminada.

III

Retomando, enfim, a hipótese acerca do propósito do *Apêndice* da primeira parte, podemos, a partir disso, considerar que ele não teria o papel de *demonstrar* a um eventual leitor convicto de sua própria liberdade de que isso se deve à sua ignorância das causas necessárias que determinam o seu apetite. Isso requereria, com efeito, o conhecimento adequado da natureza da alma como modo finito, e não um argumento que indica apenas existirem essas causas a partir de uma experiência comumente compartilhada. Antes,

como levantado anteriormente, basta apenas que o argumento seja capaz de afastar certas confusões do leitor, fazendo-lhe contemplar a hipótese de que *não é impossível que haja causas* para seus apetites e volições. Dito de outro modo, é suficiente que esse argumento seja capaz não de apresentar as razões *de direito*, mas, antes, de retirar certos *obstáculos imaginativos* que o impedem *de fato* de contemplar uma *dúvida*, a fim de orientá-lo à hipótese de que os homens não são livres.

Isso se daria pela tentativa de *ordenar* a sua imaginação por meio de um argumento que apela à experiência, buscando, por meio dele, abalar uma *convicção*. O que legitima esse expediente é o fato de Espinosa partir da premissa (a qual pode ser *provada*) de que essa *convicção* não pode constituir uma legítima *certeza*, mas, antes, uma *crença* que se segue de certo *obstáculo* imaginativo (a saber, a *ignorância* de um aspecto de um objeto do qual *se deve ter consciência* para clara e distintamente conhecer esse objeto). O argumento do *Apêndice* seria, destarte, uma maneira de *emendar o intelecto* do leitor – à maneira do TIE – por uma *ordem* que, apesar de integrar o método do conhecimento filosófico, não pertence, no entanto, à ordem *demonstrativa*. Embora a demonstração seja a maneira a mais própria de propiciar ao leitor o *entendimento* de certos fenômenos dados, ou seja, de *cuja existência ele já reconhece* (a exemplo do *apetite de buscar o que lhe é útil*), a *ordem experiencial* adotada em certas passagens da *Ética* – bem como ao longo de todo o TIE – não deixa de desempenhar uma função metodológica, que contribui, de maneira decisiva, para a eficácia da demonstração⁹.

A análise do início do argumento do *Apêndice* permite reconhecer, na noção de *consciência do appetite*, um exemplo paradigmático de uma ideia inadequada, cuja peculiaridade, além de confirmar a plausibilidade, identificada no estilo do narrador-filósofo do TIE, de um papel epistemológico para a perspectiva fundamentalmente experiencial do conhecimento humano, igualmente permite articular teses acerca do que consiste a inadequação de uma ideia, de modo a fazer-nos compreender de que modo um conhecimento *confuso* envolve, ainda assim, uma positividade que é central à teoria espinosista da verdade. Ademais, aquilo que Espinosa toma aqui como dado pode ser adequadamente provado

9 Referida de diferentes maneiras, dentre as quais *experiencial* (Moreau, 2009, pp. V-VI), *descritiva* (Chauí, 1999, pp. 662-663), e *histórica* (Rezende, 2004, p. 107), uma tal ordem constituiria uma espécie de *meio termo* entre a *desordem* da experiência errante (*experiéntia vaga*) e a *ordem do intelecto*. Seria possível, por essa distinção entre *ordens*, uma *experiencial* e outra *demonstrativa*, distinguir, igualmente, a diferença de proposta entre o TIE e a *Ética*: o primeiro, adotando a exposição da ordem *experiencial* pelos relatos do narrador, pretende apresentar, justamente, a via que corresponde à *emenda* do intelecto; a *Ética*, privilegiando a ordem *demonstrativa*, constitui a exposição das razões da própria filosofia como supondo a primeira ordem – a qual, na verdade, não é inteiramente abandonada ao longo do texto.

por meio do que, no *Apêndice*, Espinosa mencionou *não ser ainda o lugar*, a saber, a dedução da natureza da alma. Será essa dedução que constituirá precisamente o conhecimento da natureza da união do corpo e da alma como consciência da *causa* desses conhecimentos, os quais, embora imediatamente dados, são, contudo, preliminares e incompletos.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

O autor declara que não há conflito de interesses.

Editores responsáveis:

Mauro Luiz Engelmann

Referências

BEYSSADE, J-M. “A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia?”. *Analytica. Revista de Filosofia* 2 (2), 1997. pp. 11-36.

CHAUÍ, M. “A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa (Vol. I – Imanência)”. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DESCARTES, R. “Principiorum Philosophiæ”. In: ADAM, T. & TANNERY, P. *Œuvres de Descartes* (VIII). Paris: Vrin, 1996. [AT, VIII].

DESCARTES, R. “Princípios da filosofia”. Tradução de Guido Antônio de Almeida (Coordenador), Raul Landim Filho, Ethel Menezes Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DESCARTES, R. “Principes de la philosophie : Première partie, sélection d’articles des parties 2, 3 et 4, et lettre-Préface”. Tradução de Denis Moreau. Paris: Vrin, 2016.

ESPINOSA, B. “Ética”. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

ESPINOSA, B. “Tratado da Emenda do Intelecto”. Tradução de Samuel Thimounier. São Paulo: Autêntica, 2023.

GLEIZER, M. “Observações sobre causa sui, infinitude e potência em Espinosa e Descartes”. In: GONÇALVES, G. & ASMUTH, C. (eds.). *Deus e Natureza: o infinito na filosofia*. Curitiba: Kotter Editorial, 2023. pp. 13-41.

LEBUFFE, M. “From Bondage to Freedom: Spinoza on Human Excellence”. Oxford: Oxford University Press, 2010a.

LEBUFFE, M. "Theories about Consciousness in Spinoza's Ethics". *Philosophical Review*, 119 (4), 2010b. pp. 531-563.

LEVY, L. "O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa". Porto Alegre: L&PM, 1998.

MATHERON, A. "Individu et communauté chez Spinoza". Paris: Éditions de Minuit, 1969.

MATHERON, A. "Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique". Lyon: ENS Éditions, 2011.

MOREAU, P-F. "Spinoza : L'expérience et l'éternité". Paris: PUF, 2009 [1994].

REZENDE, C. "A ordem que naturalmente temos". *Cadernos Espinosanos*, No. 11, 2004. pp. 93-110.

