

## Duas traduções e um argumento: o “sonho” do livre arbítrio segundo Espinosa

Lia Levy<sup>372</sup>

A Nelson Boeira, com admiração e respeito.

### Começando...

Este artigo tem por base uma comunicação que fiz no quadro de um evento organizado pelo Departamento de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul<sup>373</sup>. A razão pela qual retomo aqui, nessa justíssima homenagem, o essencial dessa apresentação é que naquela ocasião, como ainda agora, gostaria muito que ele tomasse conhecimento do texto e pudesse me auxiliar a compreender melhor o argumento a que o título se refere, o que não foi possível durante o evento. Conversamos depois e me comprometi a enviar o texto. Sem ter conseguido me decidir a mostrar-lhe o texto antes que pudesse fazer alguns ajustes, a promessa ficou no ar. Penso que cumpri-la agora é a minha maneira de agradecê-lo e homenageá-lo pelo que me proporcionou no pouco de convivência intelectual e institucional que tivemos: instigá-lo a continuar nossa conversa filosófica.

Duas traduções e um argumento.

Um argumento esquecido em um verdadeiro arsenal de guerra que Espinosa se dedicou a reunir contra o que considerava um dos maiores, senão o maior, empecilho para que os homens alcançassem a verdadeira felicidade, a saber, o falso conceito que possuem da liberdade humana quando a tomam por uma liberdade de arbítrio, contrária a toda e qualquer necessidade. Argumento forjado, certamente, com boa dose de ironia e ânimo polemista contra um objeitor que se diz defensor do cartesianismo, e, portanto, em certa medida contra Descartes. Apresentar um argumento que envolva a referência a situações oníricas contra a concepção cartesiana de liberdade como poder dos contrários é, certamente, pretender *fazer o feitiço virar contra o feiticeiro*. No entanto, para além desse encanto particular e quase anedótico, creio que esse argumento contribui com um bom ponto à inesgotável discussão sobre a natureza da liberdade, debate caro às inquietações filosóficas do nosso querido amigo. Ponto para cuja elucidação espero poder contar com sua ajuda, pois, como se poderá ver na sequência, minha compreensão do argumento é ainda bastante preliminar.

Duas traduções porque as cartas onde esse argumento muito provavelmente surgiu pela primeira vez não contam ainda, até onde eu saiba, com uma tradução para a língua portuguesa que permita um acesso mais fácil ao pensamento do filósofo. Legítima preocupação pedagógica, uma entre muitas que caracterizam o *professor* Boeira.

### I. Começando... de novo

A mera alusão a qualquer pronunciamento que a filosofia possa vir a fazer por meio de seus iniciados tem suscitado invariavelmente, ao longo dos tempos, a expectativa da chegada de uma boa nova capaz de curar corações e mentes e de nos conduzir pela mão à felicidade. É verdade que o fracasso retumbante das promessas feitas na aurora da modernidade abalou sobremaneira a credibilidade dos arautos da razão e do progresso, tendo alimentado um pessimismo *à la mode* no final do século XIX, o qual se agravou com a devastação provocada pelas duas grandes guerras e com a decepção com o discurso libertário do comunismo científico. Ainda assim, não obstante o impacto das reiteradas críticas à racionalidade e o charme renovado do ceticismo, a filosofia parece não ter perdido afinal seu encanto. Mesmo desmoralizada como fonte fidedigna do conhecimento dos mistérios da natureza e do ser, ela parece preservar sua autoridade no reino das gentes e dos costumes.

Ao menos até este início de século, a ciência não foi capaz de fornecer instrumentos alternativos para que os seres humanos pudessem conduzir a contento suas vidas e eliminar satisfatoriamente suas dores e seus pesares<sup>374</sup>. É possível que, em brevíssimo tempo, tal afirmação seja desmentida. Por ora, contudo, os avanços decerto impressionantes das ciências da vida apenas indicam sem sombra de dúvidas tal direção como um desiderato obstinadamente buscado e uma confiança revigorada no poder das ciências empíricas que faz sonhar com os anos mais gloriosos do positivismo.

Neste contexto, o interesse pela filosofia dos modernos em geral, e a de Espinosa em particular, oscila entre uma curiosidade genuína pela história das ideias e a opção de uma distração para a tediosa espera na antessala dos laboratórios. Qualquer que seja, porém, a motivação que o trouxe a esse texto, o pensamento de Baruch de Espinosa tem a lhe oferecer uma visão tão peculiar que talvez lhe pareça improfícua. Como todos os antigos, ele já mereceu diferentes alcunhas, muitas vezes incompatíveis entre si. O alvoroço inicial



causado pela divulgação de seu pensamento tido como ateu, sedicioso e libertino foi rapidamente dissipado pelo silêncio em torno do seu nome<sup>375</sup> apenas para ser reacendido no romantismo<sup>376</sup> alemão sob o epíteto de “o homem embriagado [ou ébrio] de Deus” na expressão do poeta Novalis<sup>377</sup>, ou de “o maior entre os teístas e entre os cristãos” (“*theissimus*”; “*christianissimus*”) segundo as palavras de Goethe<sup>378</sup>. Teve assim, no início do século XX, o triste destino dos idealistas até ser resgatado pela história da filosofia por volta do anos 50, quando passou a ser estudado de forma menos passional e engajada no que se refere à sua metafísica, sua teoria do conhecimento, sua psicologia e sua ética. Desde então é conhecido como o mais radical dos racionalistas do XVII, cuja confiança na razão o levou à extravagância de identificar o real e o racional (bem antes de Hegel e em sentido – a meu ver – diferente). Nesse ínterim, porém, sua teoria política passou a atrair grande atenção, tendo sido usada tanto como base para o debate sobre a origem e os limites do liberalismo para autores com Carl Schmitt e Leo Strauss<sup>379</sup>, quanto como fonte de renovação do pensamento de esquerda por pensadores como Althusser<sup>380</sup> e Antonio Negri<sup>381</sup>.

Essa abordagem da filosofia prática de Espinosa pelo viés de sua teoria política talvez devesse estar no centro desta minha contribuição. No entanto, ela não está entre as minhas competências, sendo incomparavelmente mais bem representada, por exemplo, pelo trabalho de Marilena Chauí<sup>382</sup>. Ademais, esta abordagem tampouco se encontra entre meus objetos de investigação que se caracterizam todos por sua inserção na filosofia teórica dos racionalistas do século XVII. Mais adequadas ao meu estoque de pequenas quinquilharias argumentativas e textuais são as questões metafísicas e, nesse sentido as da metaética, todas tratadas sempre sob a tutela da História da Filosofia. Será este, portanto, o tom e a embocadura que irão definir minha contribuição, reservando – *comme il faut* – aos meus leitores, em especial ao homenageado, a prerrogativa de decidir quanto à pertinência ou relevância do que tenho a dizer.

Proponho, assim, tão-somente trazer ao debate um argumento em certo sentido – mas apenas em certo sentido – secundário do tratamento espinosista das relações entre razão e liberdade, mas que pode ser considerado de modo razoavelmente independente de seu sistema filosófico. Talvez assim ele possa ser de maior relevância para os que se dedicam ao tratamento das questões éticas atuais. Trata-se de um argumento negativo, de natureza polêmica<sup>383</sup>, que visa objetar a argumentos por assim dizer “introspectivos” em favor da concepção

de liberdade humana como livre arbítrio. Ele se encontra tanto no texto da *Ética*, quanto em sua correspondência e pode ser chamado de o “argumento do sonho espinosista contra as defesas do livre arbítrio apoiadas em um suposto testemunho da nossa consciência ou, ainda, em uma suposta experiência inegável ou irrefutável”<sup>384</sup>.

Irei proceder em três etapas, diferenciadas por sua brevidade. Início (II) com uma brevíssima descrição do modo como compreendo o pano de fundo geral contra o qual a ética espinosista deve ser lida e passo em seguida (III) a uma exposição igualmente breve das principais teses que caracterizam e diferenciam sua posição. Por fim, (IV) apresento preliminarmente o argumento em questão, procurando enfatizar o que me parece ser sua originalidade (mais do que avaliar seu caráter probante).

## II. O contexto

É ponto razoavelmente pacífico entre os especialistas de que Espinosa deve ser considerado um racionalista e que suas concepções de liberdade e de razão estão associadas à adoção de um determinismo necessitarista universalmente aplicado a todos os eventos<sup>385</sup>, sejam eles materiais ou intencionais. Por essa razão, costuma atrair a atenção dos pesquisadores interessados em aperfeiçoar suas respectivas posições no debate entre compatibilistas e incompatibilistas, para usar o jargão em voga.

No entanto, e em primeiro lugar, a identificação de sua posição em tal debate não é desprovida de dificuldades, visto depender de uma definição mais clara e mais precisa daquilo cuja compatibilidade está em questão. Seus conceitos de determinismo causal, concebido como um nexos necessário de mesma natureza que as relações de dedutibilidade existentes, por exemplo, entre uma figura geométrica e suas propriedades<sup>386</sup> e de liberdade, como necessidade espontânea que se define por oposição ao livre arbítrio, são dificilmente traduzíveis nos termos em que, hoje, estamos preocupados a esse respeito<sup>387</sup>. Mas, em segundo lugar e *sobretudo*, as razões que apresenta ao longo de toda sua obra em favor dessa posição repousam quase que exclusivamente em argumentos de caráter metafísico. Nesse sentido, o eventual interesse que sua doutrina poderia ter para a reflexão contemporânea seria teoricamente oneroso, estando inevitavelmente comprometido com teses e conceitos que estamos pouco dispostos a aceitar. Não é por acaso que sua principal obra intitula-se *Ética* e que



o tratamento das questões que hoje reconhecemos como sendo relevantes para essa investigação não se encontra senão a partir da terceira das cinco partes que compõem a obra, sendo a primeira dedicada a deus e a segunda à natureza e à origem da alma. Perfeitamente inserido em seu tempo e em sintonia com os problemas e desafios postos à “nova filosofia”, Espinosa é para nós uma personagem datada. Suas preocupações e de seus contemporâneos estão muito distante das nossas, embora possam nos parecer familiares.

Na agenda filosófica do século XVII, a primeira e mais importante tarefa a ser realizada em termos de *episteme* é a redefinição das fronteiras entre filosofia, leia-se conhecimento humano fundado em poderes exclusivamente naturais, e teologia, leia-se conhecimento obtido sobrenaturalmente mediante a intervenção divina. As pesquisas em história da filosofia realizadas nos últimos 30 anos vêm preenchendo lacunas e mostrando que em meio a conflitos de todas as ordens, de guerras religiosas à formação das monarquias absolutistas<sup>388</sup>, de conflitos intestinos entre os cristãos de reforma e contrarreforma ao acirrado debate sobre cientificidade provocado pelas “novas descobertas”, a “nova filosofia” não emergiu dos atos heroicos de alguns, mas foi lenta e laboriosamente forjada no mínimo desde o século XIV<sup>389</sup>, até ser inteiramente assentada com os trabalhos de Isaac Newton. Somente nas primeiras décadas do século XVIII, os “filósofos naturais” chegam a um consenso acerca do método correto/adequado do estudo da natureza e sobre a estrutura básica do universo<sup>390</sup>.

Tal redefinição de modo algum parecerá a esses pensadores – como ocorreu no século seguinte – exigir a rejeição pura e simples do domínio do divino, seja no registro da ciência, seja no âmbito da política. Seus esforços tanto em filosofia teórica quanto em filosofia prática estão antes dirigidos à naturalização da ciência dos homens e à secularização de suas instituições. Todos parecem concordar que esta tarefa deve incluir a reformulação do conceito mesmo de natureza, o que os leva a forjar diferentes ontologias; todas, porém, metafisicamente justificadas em uma origem divina, por mais heterodoxa que seja o conceito de deus que propõem<sup>391</sup>.

Sob essa perspectiva visualizamos, ao longo do século XVII, o desenvolvimento, ainda bastante especulativo, de diferentes modelos para a realização deste projeto, que reúne em si uma complexa gama de questões que vão da metafísica à ética, da teoria do conhecimento

à política. Se atentarmos um pouco mais, veremos que todos mobilizam praticamente o mesmo conjunto de teses e conceitos organizados, todavia, diversamente segundo os argumentos que seus autores foram capazes de fornecer. Todos os pensadores desse período – e é o que proponho –, podem ser pensados como engajados neste mesmo projeto, defendendo cada qual uma forma distinta de naturalismo e concepções variadas da artificialidade dos laços sócio-políticos (contratualismo).

Nesse sentido, reconhecer Espinosa ou qualquer outro filósofo do período como um naturalista *avant la lettre* – por mais correto que seja em termos gerais – impede-nos de compreender a especificidade de suas posições. O que os caracterizaria não seria terem defendido uma posição naturalista por oposição a outros pensadores, mas sim o *tipo* de naturalismo que defendem e que os distingue, por exemplo, daquele defendido por Descartes. Ora, o mesmo se aplica aqui ao conceito de experiência, visto que este projeto deve também explicar e justificar, como bem o mostrou A. Koyré<sup>392</sup>, o valor epistêmico que é atribuído a uma nova forma de empiria na obtenção dos resultados e em sua contribuição para a formulação e para a objetividade das leis da nova ciência.

Assim, se ainda faz sentido distinguir entre empiristas e racionalistas, sua divergência não residiria no reconhecimento ou não do valor da experiência para a ciência, mas na caracterização e na defesa deste valor. Nesse contexto, o argumento do sonho a que me referi anteriormente e que apresentarei a seguir não me parece, por essa razão de modo algum anômalo por supor, da parte de um racionalista radical como Espinosa, o reconhecimento da autoridade da experiência; mas, ao contrário, ajusta-se perfeitamente às preocupações do período.

### III. A especificidade de Espinosa

No que se refere ao modelo propriamente espinosista de naturalização da ciência e de secularização das instituições, sua fundamentação metafísica envolve, essencialmente, duas identificações: Deus ou Natureza e Causa ou Razão (geométrica<sup>393</sup>). A partir delas ele pretende ter provado, em sua ética *ordine geometrico demonstrata* (demonstrada segundo a ordem dos geômetras), suas teses mais polêmicas, entre elas a recusa do modelo teleológico (finalismo) não apenas para a explicação da ocorrência de fenômenos



materiais, o que era um objetivo comum, como também para a explicação da ação divina e dos fenômenos mentais, no que ele se diferencia claramente de seus contemporâneos. Segundo seu diagnóstico, portanto, o projeto de naturalização depende não da eliminação do conceito de liberdade, ou de sua regionalização, mas – ao contrário da ampliação de sua aplicação a todos os domínios da realidade. E, para tanto, é preciso empreender a correção deste conceito evidenciando sua independência em relação à noção de livre arbítrio, ou ainda, de escolha gratuita.

A articulação entre razão e liberdade na filosofia de Espinosa envolve, assim, uma dupla arregimentação: por um lado, argumentos negativos, polêmicos, que visam denunciar o caráter ilusório da liberdade como livre arbítrio, por outro, argumentos positivos que visam construir uma teoria da liberdade própria da ação divina e possível à ação humana, permitindo ainda explicar o enraizamento da ilusão do livre arbítrio na condição humana e seu necessário processo de engendramento.

Dentre seus argumentos negativos, encontram-se aqueles que enfatizam que a aceitação do livre arbítrio como causa de nossas ações implicaria o reconhecimento – inaceitável – de uma esfera de indeterminação (contingência) na realidade. O uso desse tipo de argumento não é propriamente uma novidade, remontando, como já foi bem estabelecido, ao estoicismo greco-romano, e cuja influência no século XVII já foi, igualmente, bem documentada e estudada. Ele o integra em uma longa tradição que o precede e o sucede, e cujo lema parece ser o reconhecimento da incompatibilidade entre as condições de inteligibilidade das coisas e o reconhecimento de uma dimensão arbitrária e contingente no ser dessas mesmas coisas.

Por isso gostaria de destacar um outro argumento negativo contra a aceitabilidade da noção de livre arbítrio, ou de poder absoluto dos contrários (ou ainda, de indiferença positiva), que não se apoia exclusivamente em uma metafísica de cunho racionalista, mas no uso peculiar da experiência como fonte fidedigna de conhecimento.

#### **IV. Um estranho “argumento do sonho”**

O argumento em questão é apresentado no escólio da proposição 2 da Terceira Parte da *Ética* e aparece também na troca epistolar travada com Tschirnhaus<sup>394</sup> no final do ano de 1674. Essas passagens da obra de Espinosa, assim como o Apêndice da Primeira Parte da

*Ética*, o escólio da última da Segunda e o Prefácio da Quinta formam um conjunto bastante coeso de textos nos quais o filósofo retoma, muitas vezes literalmente<sup>395</sup>, as mesmas teses e os mesmos argumentos relativos à sua concepção de liberdade como necessidade livre (autônoma, por assim dizer), por oposição à necessidade que coage (heterônoma, por assim dizer), bem como sua crítica à tese de que a liberdade humana consiste em um arbítrio absolutamente livre. Trata-se de uma doutrina que não evolui significativamente no pensamento de Espinosa, sendo portanto difícil estabelecer de modo definitivo a precedência de um texto em relação a outro no que se refere à carta e ao escólio. Ainda assim, considerando que é Tschirnhaus quem primeiro evoca um análogo do argumento do sonho na formulação de suas objeções a Espinosa<sup>396</sup>, parece-me plausível que o uso deste tipo de argumento contra o livre arbítrio tenha ocorrido a Espinosa ao ler a carta.

Em sua carta, Tschirnhaus objeta à concepção espinosista de liberdade como livre necessidade e assume a posição que considera cartesiana, não antes, todavia, de tentar estabelecer como princípio da discussão uma regra que lhe parece universalíssima: que a verdade pode ser considerada relativamente a certas premissas, além de poder ser considerada absolutamente. Pretende assim conciliar as posições de Espinosa e de Descartes sobre a liberdade, embora reconheça que, tomadas isoladamente, são antagônicas. Aceitando-as ambas *relativamente*, Tschirnhaus posiciona-se a favor de Descartes no que tange à verdade *absoluta* sobre a natureza da liberdade. Como seus argumentos estão disponíveis na tradução em anexo, assinalo apenas, e sem querer entrar no mérito da legitimidade dessa estranha regra metodológica<sup>397</sup>, que é nesse contexto que o sonho é primeiramente evocado de modo semelhante ao modo como Descartes o emprega, embora em favor de uma tese que ele provavelmente não subscreveria:

Essa regra é universal, não podendo ser recusada por nenhum homem, *nem mesmo pelos insanos ou pelos que dormem*. Com efeito, as coisas que eles dizem ver ou terem visto, quaisquer que elas sejam (mesmo que não as vejamos do mesmo modo), são mui certamente tal como eles as viram. Isso é claramente percebido no caso de que se trata aqui, ou seja, em relação ao livre arbítrio. (G IV, 263 – grifo meu)



O estado de sono é aqui invocado como uma espécie de teste para atestar o valor epistêmico irrecusável da regra e, logo depois, da verdade das percepções sensíveis. Em seguida, recorre Tschirnhaus a uma espécie de segunda regra metodológica para defender o que considera ser a posição de Descartes, uma vez feitas o que toma como as devidas concessões à posição espinosista: reconhecer as limitações que o mundo e o corpo impõem sobre nossas ações. O âmbito do livre arbítrio é, então, assim definido:

Quando posso me servir da razão, eu tenho o poder de fazê-lo livremente, isto é, absolutamente? A isso respondo afirmativamente. Quem poderia dizer, *a menos que contrarie o testemunho de sua consciência*, que tenho em mim o poder de pensar tanto que quero escrever, quanto que não quero escrever? (Ed. Gebhardt, vol. IV, p. 263 – grifo meu)

Afim de reverter as objeções contra o objetor, Espinosa retoma o segundo princípio metodológico proposto (o recurso à experiência e ao “testemunho da consciência”) e combina com a referência aos que dormem, argumentando o seguinte:

Quanto a mim, se não quero contradizer *minha consciência*, isto é, contradizer *a razão e a experiência*, se não quero propiciar os preconceitos e a ignorância, nego que eu tenha em mim o poder absoluto de pensar tanto que quero escrever, quanto que não quero escrever. Mas apelo para a própria consciência de seu amigo, pois sem dúvida ele já *experimentou em sonhos* que não tinha o poder de pensar tanto que queria escrever, quanto que não queria escrever, nem, *quando sonhava* que queria escrever, tinha o poder de não *sonhar* que queria escrever. (*idem*, p. 267 – grifo meu)

Trata-se de uma versão heterodoxa do argumento do sonho cartesiano usada para pôr em questão o que Espinosa considera ser a origem dos diversos argumentos que o missivista apresenta contra sua concepção: que a experiência da liberdade como livre arbítrio quanto ao que pensamos e queremos é certa e indubitável. Tendo o cuidado de esclarecer os termos em que o “testemunho da consciência” é epistemicamente confiável (unicamente quando designa a conjunção da razão e da experiência), Espinosa recorre ao mesmo

expediente ao usar a hipótese de uma experiência onírica<sup>398</sup> para recusar a “evidência” de que dispomos de um poder absoluto sobre nossos pensamentos. Primeiro evocando o sonho de que não temos esse poder, em seguida evocando o sonho de não ser capaz de alterar seu pensamento. Ora, trata-se apenas de evocações, pois elas não precisam ser tomadas como mais do que hipóteses plausíveis cujo valor probante é meramente *ad hominem*, pois o objeter já havia concedido que o que nos aparece é certamente tal como nos aparece, inclusive nos sonhos.

Esse argumento ganhará uma versão mais desenvolvida no escólio da segunda proposição da Terceira Parte da *Ética*<sup>399</sup>, voltado para o tratamento de uma questão que nasce com o desdobramento do metafísica defendida nessa obra. A proposição recusa explicitamente a tese de que haja uma interação qualquer entre a mente e o corpo, independente do sentido considerado, levantando assim o problema da explicação do que se considera habitualmente movimentos voluntários, ou seja, alterações corporais causadas pela vontade<sup>400</sup>. Sua demonstração apoia-se unicamente em proposições anteriores já demonstradas e de natureza metafísica, em particular naquela conhecida desde Leibniz por “paralelismo” entre pensamento e extensão. No escólio, porém, Espinosa procura, como de hábito, rebater possíveis objeções e argumentar de forma polêmica. Ora, sob esse aspecto, a experiência ganha lugar destacado e é chamada a dar suporte a diversos argumentos, dentre os quais encontra-se o que me interessa. Ele intervém após Espinosa ter tratado das objeções fundadas na suposta experiência de que alguns de nossos movimentos são *voluntários* de modo a fazer com que seu hipotético interlocutor recue sua defesa da vontade como livre arbítrio para a esfera exclusiva dos pensamentos, exatamente como Tschirnhaus em sua carta.

Gostaria, com efeito, que se observasse particularmente o que se segue: nada podemos realizar por decisão [*decreto*] da alma de que antes não tenhamos a recordação. Por exemplo, não podemos dizer uma palavra, a não ser que nos recordemos dela. Mas não está na livre potência da alma recordar-se de qualquer coisa ou esquecê-la. É por isso que se julga que o que está na potência da alma é apenas que podemos dizer ou calar, segundo a sua decisão [*decreto*], a coisa de que nos recordamos. No entanto, quando sonhamos que falamos, julgamos que falamos apenas por decisão [*decreto*] da alma, e, todavia, não falamos, ou, se falamos, isso provém de um movimento espontâneo do



corpo. Sonhamos também que escondemos aos homens certas coisas, e isso pela mesma decisão [*decreto*] da alma, em virtude da qual, durante a vigília, calamos o que sabemos. Sonhamos, enfim, que fazemos, por uma decisão [*decreto*] da alma, aquilo que, quando acordados, não ousamos fazer. Em consequência disto, gostaria de saber se acaso existiriam na alma duas espécies de decisões [*decreto*], as imaginárias e as livres. Se não se quer chegar até este ponto de insensatez, deverá necessariamente reconhecer-se que a decisão [*decreto*] da alma, que se crê ser livre, se não distingue da imaginação ou memória e não é senão a afirmação necessariamente envolta na ideia, enquanto é uma ideia (ver proposição 49 da Parte II). E, assim, essas decisões [*decreto*] formam-se na alma com a mesma necessidade que as ideias das coisas existentes em ato. Aqueles, portanto, que julgam que é em virtude de uma livre decisão [*decreto*] da alma que falamos, se calam ou fazem seja o que for, sonham de olhos abertos. (Ed. Gebhardt, vol. II, p. 143-144.)

O primeiro passo de Espinosa nessa passagem é novo em relação à carta: trata-se de mostrar que mesmo no que concerne a nossos pensamentos, os atos ou decretos da vontade não são totalmente isentos de limitações: eles dependem da memória, a qual não está no poder absoluto da mente. Essa tese, que não é *prima facie* evidente, Espinosa justifica recorrendo ao que apresenta como um mero exemplo, mas que é, a meu ver, bem mais do que isso. Ao fazer intervir a linguagem, ele pode não estar apenas oferecendo um dentre muitos casos que mostram que nossa vontade depende da memória, mas explicando como e por quê essa dependência é ineliminável. No entanto, para defender essa interpretação, seria preciso adentrar a trama geométrica da *Ética* e isso nos levaria longe demais de nosso intuito aqui. De todo modo, temos até aqui o esboço de um argumento possível contra a suposta “experiência do livre arbítrio” como poder absolutos dos contrários que impera sobre nossos próprios pensamentos e intenções baseado na relação entre arbítrio e linguagem.

A concessão de mais essa limitação obriga o defensor dessa experiência a recuar para um âmbito ainda mais restrito: o da própria vontade: “É por isso que se julga que o que está na potência da alma é apenas que podemos dizer ou calar, segundo a sua decisão [*decreto*], a coisa de que nos recordamos”. Nesse ponto o “argumento do sonho” é introduzido, mas com uma significativa diferença: uma das suas mais

importantes premissas, a de que é certo que as coisas são tal como elas nos aparecem, inclusive nos sonhos, não foi apresentada como sendo aceita por um suposto objetor. E isso não porque o argumento aqui deve funcionar fora de um contexto polêmico, o que não é o caso, mas porque, a meu ver, essa premissa é demasiado problemática, além de não fazer justiça ao uso da hipótese do sonho como razão de duvidar por parte de Descartes. Se isso é correto, então o argumento nesse escólio não é exatamente o mesmo que o da carta. Como reconstruí-lo de modo a que seja mais contundente contra a concepção cartesiana<sup>401</sup> de liberdade como livre arbítrio?

Encerro apresentando uma brevíssima proposta de interpretação. A situação em que se encontra o interlocutor é a de sustentar que, mesmo que não tenhamos um poder absoluto de pensar nisso ou naquilo, temos sem dúvida o poder de “dizer ou calar”, de fazer ou não fazer, um poder “de sim e de não”. É a presumida experiência deste poder que o argumento do sonho deverá pôr em questão. Ao olharmos para a conclusão do argumento, vemos que Espinosa o considera como conduzindo seu objetor a admitir algo “insensato”: a afirmação de que há duas espécies de decreto, os imaginários e os livres; o que o obriga a aceitar que o que antes considerava uma decisão livre não é senão um tipo de imaginação ou de memória, ou seja, a afirmação necessariamente envolta na ideia, enquanto é uma ideia (que é a concepção de decreto ou volição defendida por Espinosa<sup>402</sup>).

Duas hipóteses associadas ao sonho são articuladas como razões em favor da necessidade de, aceitando-se o ponto de partida, recorrer à insensata distinção entre decisões livres e imaginárias. A primeira é o relato de uma experiência possível: a de lembrarmos que sonhamos que estamos falando porque queremos e de não estarmos, de fato, falando nesse momento. Em outras palavras, essa “hipótese do sonho” pretende estabelecer que, se aceitamos que a experiência do livre arbítrio é indubitável, temos que aceitar também que alguns de nossos “livres decretos” são ineficazes e não causam as ações que acreditamos causarem. Desse modo, somos levados a fazer a distinção entre decretos livres eficazes e decretos livres ineficazes, que é uma das versões da distinção insensata a que se refere Espinosa. A segunda hipótese não é propriamente o relato de uma experiência possível, mas a afirmação da impossibilidade de discriminar fenomenologicamente as decisões que tomamos nos sonhos das que tomamos na vigília, distinção a que foi obrigado a recorrer o objetor para explicar a ineficácia da



presumida decisão tomada em sonho. Ora, mas se não podemos distingui-las sob esse aspecto, então a distinção não nos é ensinada pela experiência, nem exigida pela razão, mas foi introduzida de modo *ad hoc*, apenas para tornar a concepção de livre arbítrio imune às objeções que nascem da razão e da experiência.

Espero que mesmo preliminar e precária, esta análise tenha sido suficiente para despertar o interesse de nosso homenageado sobre esses textos, e que ele se sinta estimulado a retomar nosso diálogo e a me trazer uma luz sobre esse difícil assunto.

## Anexos

### I. Tradução da carta escrita por Ehrenfried Walther von Tschirnhaus a Spinoza em 8 de outubro de 1674<sup>403</sup>

*Parece-me espantoso que filósofos demonstrem um a falsidade de uma proposição, e outro, sua verdade. Descartes, no começo de seu Método, afirma que é certo que o entendimento é igual em todos e o demonstra em suas Meditações. O mesmo estabelecem aqueles que afirmam estarem certos de poder demonstrar algo de tal modo que todos os homens o tenham por indubitável.*

*Mas deixemos isso de lado. Apelo para a experiência e peço-lhe respeitosamente que considere atentamente o que segue, pois se pode ver assim como duas pessoas, afirmando uma o que a outra nega, podem ambas dizer a verdade, cada uma segundo sua própria concepção, quando se examinam suas concepções, a despeito da oposição nas palavras que há entre as duas. Considero esta observação como sendo de grande utilidade na vida comum, pois pode servir ao apaziguamento de inúmeras controvérsias e dos conflitos que delas se seguem: que a verdade contida em uma concepção não seja sempre absoluta, mas apenas segundo as premissas que se supõe estabelecidas por aquele que as tem no entendimento. Essa regra é universal, não podendo ser recusada por nenhum homem, nem mesmo pelos insanos ou pelos que dormem. Com efeito, as coisas que eles dizem ver ou terem visto, quaisquer que elas sejam (mesmo que não as vejamos do mesmo modo), são mui certamente tal como elas as viram. Isso é claramente percebido no caso de que se trata aqui, ou seja, em relação ao livre arbítrio. Tanto Descartes, que defende o livre arbítrio, quanto o senhor, que o rejeita, parecem-me dizer a verdade segundo o modo como cada um concebe a liberdade. É livre, diz Descartes, o que não é coagido por nenhuma causa. O senhor, por sua vez, denomina livre o que não é*

determinado a agir por nenhuma causa. Admito, com o senhor, que em tudo somos determinados por alguma causa finita a fazer algo e que, nesse sentido, não temos livre arbítrio. Mas, por outro lado, penso também, com Descartes, que em certos assuntos (o que explicarei a seguir) não somos de modo algum coagidos e, portanto, que nesses assuntos temos livre arbítrio. Tomarei como exemplo o que estou fazendo agora.

A esse respeito, há três coisas a ponderar. (1) Temos algum poder absoluto sobre as coisas fora de nós? Eu o nego. Por exemplo, não está absolutamente em meu poder que eu agora escreva esta carta, uma vez que certamente eu a teria escrito antes se não tivesse sido impedido seja pela ausência seja pela presença de amigos. (2) Temos poder absoluto sobre os movimentos do corpo que se seguem quando a vontade o determina a realizá-los? Eu o afirmo, mas com uma reserva: desde que vivamos em um corpo são. Com efeito, quando gozo de boa saúde, posso sempre me aplicar a escrever ou a não escrever. (3) Quando posso me servir da razão, eu tenho o poder de fazê-lo livremente, isto é, absolutamente? A isso respondo afirmativamente. Quem poderia dizer, a menos que contrarie o testemunho de sua consciência, que tenho em mim o poder de pensar tanto que quero escrever, quanto que não quero escrever? E quanto à ação de escrever ela mesma, visto que causas exteriores o permitem (o que entra em minhas segundas considerações), é claro que tenho tanto o poder de escrever, quanto o de não escrever. Reconheço, com o senhor, que há causas que me determinam a fazê-lo neste momento: primeiramente, o senhor me escreveu e, ao mesmo tempo, me pediu que lhe respondesse na primeira ocasião que eu tivesse; e essa ocasião se apresentou neste momento e eu não gostaria de perdê-la. Afirmo também que é certo, segundo o testemunho da consciência e com Descartes, que essas coisas não me coagem (o que me parece impossível de negar) e que, não obstante tais razões, eu realmente posso deixar de realizar esta ação. E ainda, se nós fôssemos coagidos pelas coisas exteriores, quem poderia adquirir o hábito da virtude? Sob essa hipótese, com efeito, toda ação má se tornaria desculpável. Mas não ocorre muitas vezes, mesmo determinados pelas coisas exteriores a fazer algo, resistirmos, todavia, com ânimo firme e constante?

Para dar uma explicação mais clara à regra acima, digo: ambos dizem igualmente a verdade, um e outro segundo sua própria concepção. Quando, porém se considera a verdade absoluta, ela pertence à afirmação de Descartes. O senhor, com efeito, tem por certo que a essência da liberdade consiste em não ser de modo algum determinado. Isso posto, as duas teses são verdadeiras. Mas visto que a essência de uma coisa consiste naquilo sem o que ela não pode ser concebida, e que certamente é possível conceber claramente a liberdade ainda que, em nossos atos, sejamos determinados em uma certa medida por



*causas exteriores, ou seja, mesmo que sempre haja causas exteriores que nos incitem a dirigir nossas ações desta ou daquela maneira, sem, no entanto, ter o poder de produzir este efeito, não se deve admitir que somos coagidos. Veja sobre isso Descartes, tomo I, cartas 3 e 9, e tomo II, página 4. Mas é o suficiente.*

*Rogo-lhe responder a essas objeções, etc.*

## **II. Tradução da carta escrita por Espinosa a G. H. Schuller, em 1674, em resposta à anterior<sup>104</sup>**

*Nosso amigo J. R. enviou-me a carta que o senhor teve gentileza de me escrever juntamente com a apreciação de seu amigo sobre a minha maneira de conceber o livre arbítrio e a de Descartes; pelo que lhe sou muito grato. Embora neste momento minha saúde não esteja muito firme e eu tenha outras ocupações, sua singular amabilidade e, o que prezo acima de tudo, seu zelo pela verdade obrigam-me a atender ao que deseja na medida de minhas poucas capacidades. Confesso que ignoro o que quer seu amigo ao apelar para a experiência e me aconselhar a considerar atentamente. Ao que acrescenta em seguida: duas pessoas, afirmando uma o que a outra nega, etc. O que é verdade, se ele entende por isso que essas duas pessoas, conquanto usando as mesmas palavras, pensem em coisas diferentes. Apresentei já há algum tempo alguns exemplos de desacordos desse gênero a nosso amigo J. R., a quem escrevo para que lhos comunique.*

*Passo agora à definição de liberdade que seu amigo diz ser a minha. Desconheço, porém, de onde ele a tirou. De minha parte, chamo livre uma coisa que existe e age unicamente pela necessidade de sua natureza; coagida, a que é determinada por uma outra a existir e a operar de modo certo e determinado. Deus, por exemplo, existe livremente, ainda que necessariamente, porque existe pela necessidade apenas de sua natureza. Outrossim, Deus se conhece a si mesmo e conhece todas as coisas livremente porque segue-se somente da necessidade de sua natureza que Deus conheça todas as coisas. O senhor vê, assim, que não faço consistir a liberdade em um livre decreto, mas em uma livre necessidade.*

*Mas desçamos às coisas criadas, que são todas determinadas por causas exteriores a existir e a operar de modo certo e determinado. Para entender claramente isso, concebamos algo muito simples – digamos, uma pedra – que recebe uma certa quantidade de movimento impelida por uma causa exterior que a põe em movimento, no qual permanece necessariamente, mesmo depois que o impulso inicial da causa exterior tenha cessado. A permanência da pedra no movimento é constrangida, não porque é necessária, mas porque deve ser definida pelo impulso da causa exterior. E o que se aceita aqui sobre a pedra*

deve-se aceitar para toda coisa singular, qualquer que seja a complexidade com que se queira concebê-la e por mais numerosas que sejam as aptidões que se lhe atribui, porque toda coisa singular é necessariamente determinada por uma causa exterior a existir e a operar de modo certo e determinado.

Conceba agora, por favor, que a pedra, enquanto continua a mover-se, pensa e sabe que ela se esforça, tanto que lhe é possível, para continuar a se mover. Ora, essa pedra, na medida em que tem consciência somente de seu esforço e que não lhe é indiferente, acreditará que é muito livre e que não persevera em seu movimento por nenhuma outra causa senão porque ela assim o quer. Tal é a liberdade humana que todos se gabam de possuir e que consiste apenas em que os homens têm consciência de seus apetites e ignoram as causas que os determinam.

É assim que uma criancinha julga apeteer livremente o leite, um menino irritado a vingança, e o medroso a fuga. Um homem embriagado julga também que é por uma livre decisão da alma que conta aquilo que, mais tarde, em estado de sobriedade, preferiria ter calado. Do mesmo modo, o homem delirante, a mulher tagarela, a criança e numerosos outros do mesmo gênero julgam agir em virtude da livre decisão da alma<sup>405</sup> e não que são levados por impulsos. E porque esse preconceito é inato em todos os homens, eles dele não se liberam com facilidade. Embora a experiência ensine superabundantemente que não há nada que eles possam menos fazer que governar os seus apetites<sup>406</sup> e que, no mais das vezes, quando os homens são afligidos por afetos contrários, eles veem o melhor e seguem o pior, eles ainda assim creem que são livres porque há coisas que neles excitam um apetite débil que pode ser facilmente contrariado pela recordação de qualquer outra coisa de que nos recordamos muitas vezes<sup>407</sup>.

Eis o que, se não me engano, explica suficientemente minha maneira de conceber a necessidade livre e a que coage, bem como aquela liberdade humana fictícia, além de me permitir responder com facilidade às objeções de seu amigo. Quando Descartes diz que é livre aquele que não é coagido por nenhuma causa exterior, se ele entende por homem coagido aquele que age involuntariamente, então concedo que, em certas coisas, nós não somos de modo algum coagidos e que, em relação a essas coisas, temos um livre arbítrio. Mas se por ser coagido, ele entende agir necessariamente, ainda que não involuntariamente, então (como expliquei acima), nego que sejamos livres quanto ao que quer que seja.

Seu amigo objeta que podemos nos servir da razão mui livremente, isto é, absolutamente, e ele insiste nessa ideia com bastante, para não dizer demasiada, confiança. Quem, diz ele, poderia dizer, a menos que contrarie o testemunho de sua consciência, que eu tenho em mim o



poder de pensar tanto que quero escrever, quanto que não quero escrever? *Gostaria de saber a que consciência ele se refere além daquela de que supus a pedra dotada em meu exemplo acima. Quanto a mim, se não quero contradizer minha consciência, isto é, contradizer a razão e a experiência, se não quero propiciar os preconceitos e a ignorância, nego que eu tenha em mim o poder absoluto de pensar tanto que quero escrever, quanto que não quero escrever. Mas apelo para a própria consciência de seu amigo, pois sem dúvida ele já experimentou em sonhos que não tinha o poder de pensar tanto que queria escrever, quanto que não queria escrever, nem, quando sonhava que queria escrever, tinha o poder de não sonhar que queria escrever. E creio também que ele experimentou que a mente nem sempre está igualmente apta para pensar sobre o mesmo assunto, e que, conforme o corpo é mais ou menos apto a que tal ou tal imagem desperte nele, também a alma é mais ou menos apta para considerar tal ou tal objeto*<sup>408</sup>.

*Quando, além disso, acrescenta que as causas de ter se aplicado a escrever de fato o levaram a isso, sem porém, o coagir a fazê-lo, isso não significa senão (se se quer examinar a coisa com isenção) que, na disposição da mente em que ele então se encontrava, causas, que em outro momento não teriam tido poder suficiente de levá-lo a escrever por entrar em conflito com algum afeto forte, tiveram um poder suficiente quando ele escreveu. Ou seja, que causas que em um outro momento não o teriam coagido em um dado momento o constrangeram, não a escrever involuntariamente, mas a ter necessariamente um desejo de escrever.*

*Quanto ao que alega em seguida – se nós fôssemos coagidos pelas coisas exteriores, quem poderia adquirir o hábito da virtude? – não sei quem o persuadiu de que não podemos ter um ânimo firme e constante por uma necessidade fatal, mas apenas por um livre decreto da mente.*

*E quando declara que sob essa hipótese toda ação má se tornaria desculpável, eu pergunto: mas por quê? Os homens maus não deixam de ser temíveis, nem menos destrutivos, quando são necessariamente maus. Mas a esse respeito, veja, por favor, a parte II, capítulo 8 do meu Apêndice aos livros I e II dos Princípios de Descartes expostos geometricamente.*

*Finalmente, eu pediria que seu amigo, que levanta essas objeções contra mim, me dissesse como ele concebe que virtude humana, que surge de um livre decreto da alma, coexiste com a preordenação divina. Se ele confessar, juntamente com Descartes, que ele não sabe como reconciliar essas coisas, então ele está tentando me ferir com a mesma lança com a qual ele mesmo já foi ferido. Vã tentativa, pois se o senhor quiser examinar minha maneira de pensar com um espírito atento, verá que ela é perfeitamente coerente, etc.*

## Notas

372 Doutora em Filosofia (Université de Paris IV, Paris-Sorbonne). Professora de Filosofia (UFRGS). Pesquisadora 1B do CNPq.

373 "Problemas de Ética Teórica e Aplicada", realizado em Caxias do Sul, RS, entre os dias 17 e 18 de abril de 2012. Aproveito a oportunidade para agradecer aos comentários que recebi na ocasião e que me permitiram, na medida das minhas capacidades, aperfeiçoar seu conteúdo.

374 Estou considerando aqui os resultados de pesquisas em neurociências relacionadas à descrição dos processos neuronais envolvidos no que costumamos conceber como movimentos voluntários, ou seja, aqueles cuja causa e origem supostamente encontra-se em uma decisão livre de uma instância consciente, a vontade, tal como eles são apresentados nos seguintes textos: Benjamin Libet (2002). "Do We Have Free Will?". In: Robert Kane (ed.). *Oxford Handbook on Free Will*. New York: Oxford University Press, p. 551-564; Daniel Wegner (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, MA: MIT Press; Alfred Mele (2009). *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*. Oxford: Oxford University Press; Timothy O'Connor (2009). "Conscious Willing and the Emerging Sciences of Brain and Behavior". In: G. F. R. Ellis; N. Murphy e T. O'Connor (eds.). *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*. New York: Springer Publications, p. 173-186; V. Esperidião-Antonio et al. (2008). "Neurobiologia das emoções". *Revista de Psiquiatria Clínica* 35 (2), p. 55-65; Andréa P. de Lima (2010). "O modelo estrutural de Freud e o cérebro: uma proposta de integração entre a psicanálise e a neurofisiologia". *Revista de Psiquiatria Clínica* 37(6), p. 270-277.

375 "Whether one reads the underground texts or those of the great Enlightenment authors, one has the impression that Spinozism was everywhere; but at the same time, it can be said, strictly speaking, there were no Spinozists (except as convenient phantoms for apologists); there were only thinkers who make use of Spinoza. Naturally, they could do so with more or less creativity, style, and depth. (P.-F. Moreau. "Spinoza's Reception and Influence". In: D. Garrett (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 413).

376 Cf., entre outros, Yitzhak Melamed (2004). "Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism". *Journal of the History of Philosophy* 42 Jan, p. 67-96.

377 "(...) der Gottbetrunkenener Mensch" (Schriften, Leipzig, Paul Kluckhohn, 1928, t. III, p. 318).

378 Apud X. Tilliette (1978). "Spinoza Prérromantique. Aspects de la Première Renaissance". *Archivio di Filosofia*, 1, p. 217-229.

379 A interpretação liberal da política de Espinosa é o mais das vezes acompanhada da questão sobre as raízes judaicas de seu pensamento. A esse respeito, ver o esclarecedor estudo sobre a recepção do pensamento de Espinosa na Alemanha nazista por Michael A. Rosenthal ("Spinoza and the Crisis of Liberalism in Weimar Germany". *Hebraic Political Studies* 3 (1), 2008, p. 94-112), no qual examina as leituras de Carl Schmitt, Hermann Cohen e Leo



Strauss. Cf. também, entre outros, Lewis Samuel Feuer (1958). *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Boston: Beacon Press e B. Smith, Steven (1998). *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*. Yale University Press.

380 L. Althusser (1974). *Éléments d'Autocritique*. Paris : Hachette.

381 A, Negri (1982). *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*. Paris: P.U.F.

382 Ver, entre outros, seus livros *Espinosa: uma filosofia de liberdade*. São Paulo: Moderna (1995); *A nervura do real*. Vol. I: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras (1999); *Política em Espinosa*. Nacional (2003).

383 Da quase inexistente bibliografia a respeito, cabe destacar o artigo de David Rose e James Petrik (2010): "Spinoza's Dream Argument: A Response to Introspective Arguments for Freedom." Blog: *Experimental Philosophy*. Consultado em 05/04/2012 [http://experimentalphilosophy.typepad.com/experimental\\_philosophy/2010/08/experimental-philosophy-meets-a-historical-figure-in-philosophy-spinozas-dream-argument-against-intr.html](http://experimentalphilosophy.typepad.com/experimental_philosophy/2010/08/experimental-philosophy-meets-a-historical-figure-in-philosophy-spinozas-dream-argument-against-intr.html). Compartilho o interesse dos autores pelo que chamam de "Argumento do Sonho" de Espinosa e devo-lhes a arguta percepção da discreta referência ao argumento em uma passagem-chave da posição de Espinosa quanto à ilusão do livre arbítrio no apêndice da primeira parte da *Ética*, mas adoto princípios bastante distintos na avaliação do argumento.

384 O artigo 6 ("Que temos um livre arbítrio para coibir o assentimento no que for duvidoso e assim evitar o erro") da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, de Descartes parece-me poder ser considerado um texto exemplar dessa posição: "não importa por quem afinal existimos nem quão poderoso, quão enganador ele seja. Apesar disso, experimentamos haver em nós esta liberdade [que é tal] que podemos sempre nos abster de crer nas coisas que não são inteiramente certas e averiguadas, bem como nos acautelar de tal maneira que jamais erremos" (Descartes. *Princípios da Filosofia*, Parte I. Ed. bilíngue por Guido de Almeida *et alii*, Coleção "Philosophia", Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 25).

385 Para uma discussão sobre o tema, cf. Edwin Curley e Gregory Walski (1999). "Spinoza's Necessitarianism Reconsidered". In: R. J. Germino e C. Huenemann (eds.) *New Essays on the Rationalists*. Oxford University Press, p. 241-262 e Marcos A. Gleizer (2006). "Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 16 (2).

386 Ver a demonstração da proposição 16 da Primeira Parte da *Ética*.

387 Nesse sentido, considerar Espinosa compatibilista ou incompatibilista equivaleria, em meu entender, a *miss the point*.

388 Émile Bréhier (1929-32). *Histoire de la philosophie*. Vol. II. La philosophie moderne. Paris: Félix Alcan.

389 Esse trabalho foi iniciado, aqui no Brasil, nos anos 80 de forma pioneira por Fátima R. R. Évora e tem prosseguido com seus discípulos, dentre os quais destaca-se nesse tema o trabalho de Márcio C. Damim.

390 Cf. Wiep van Bunge (2011). "Spinoza and the idea of a scientific moral philosophy". In: M. Hampe, U. Renz e R. Schnepf (eds.) *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*. Brill Academic Publishers. p. 307-323" It was only during the early decades of the eighteenth century that some sort of consensus was reached both on the right method to study nature and on the basic structure of the universe, for it was not until the European breakthrough of Newtonian natural philosophy that, most notably, the seventeenth-century clash between the 'old' and the 'new' philosophy was brought to a settlement" (p. 311); "A well-established body of knowledge concerning the natural world, including man, that could lay claim to widespread adherence among a significant number of leading authorities on the matter, was only just beginning to emerge in the second half of the seventeenth century." (op. cit. p. 311). Ver ainda: M. Feingold (2003). *Jesuit Science and the Republic of Letters*. Cambridge: MIT Press; K. Park e L. Daston (2008). *The Cambridge History of Science*. Vol. III. Cambridge University Press; D. Garber e M. Ayers (2008). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge University Press; T. Sorell, G. A. J. Rogers e J. Krayer, J. (2010). *Scientia in Early Modern Philosophy*.

391 Para escândalo de alguns pensadores, como Pascal (outra dívida minha com o professor Boeira).

392 Cf. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 4a edição, Forense Universitária, 2006 (escrito em 1957).

393 Embora o modelo geométrico seja, como o será até o século XIX, o da geometria euclidiana, há algumas especificidades importantes no modelo usado por Espinosa que não serão, contudo, abordadas aqui. Essas especificidades estão associadas a uma concepção que introduz uma exigência genética para a definição.

394 Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, matemático, físico e filósofo alemão. Sua correspondência com Espinosa se inicia durante a redação da *Ética* (outono de 1674) e se prolonga praticamente até o fim da vida do holandês (verão de 1676). Com Tschirnhaus, Espinosa debate muitas de suas teses polêmicas, dentre elas sua concepção de liberdade.

395 Nas traduções que compõem o anexo deste texto, indico algumas dessas passagens coincidentes, em particular entre a resposta de Espinosa a Tschirnhaus e o escólio da proposição 2 da Terceira Parte da *Ética*, adotando inclusive a tradução proposta na Coleção "Os Pensadores" para as passagens equivalentes, de modo a tornar mais explícita a relação entre os dois textos.

396 A passagem em questão será citada mais adiante. Observe-se que no referido escólio também há uma referência ao sono que antecede o argumento do sonho. No entanto, essa referência compõe um argumento com finalidade e natureza diversa. Trata-se de contestar a alegação de que "sabe-se (...) pela experiência, que, se a alma não tivesse a aptidão de pensar, o corpo seria inerte". Ao que Espinosa responde: "...pergunto-lhes se a experiência nos não ensina igualmente que, reciprocamente, se o corpo é inerte, a alma é, ao mesmo tempo, privada da aptidão para pensar? Com efeito, quando o corpo está em repouso no sono, a alma permanece *adormecida* com ele e não tem o



poder de pensar como durante o estado de vigília. (...) Mostrei já que se não sabe o que pode o corpo (...), e que, muitas vezes, a experiência obriga a reconhecê-lo, apenas as leis da Natureza podem fazer o que jamais se julgou possível, sem a direção da alma; são assim *as ações dos sonâmbulos, durante o sono*, de que eles próprios, no estado de vigília, ficam espantados." (*Spinoza Opera*. Ed. de C. Gebhardt, Heidelberg, 1925, 4 vols., vol. II, p. 142-143 – grifo meu). A tradução desta e das outras passagens da *Ética* citadas mais adiante foram extraídas da tradução da obra publicada pela Coleção "Os Pensadores", São Paulo: Ed. Abril Cultural (3a edição, 1983).

397 Com efeito, parece-me que a regra de Tschirnhaus não é aceitável por confundir a afirmação, perfeitamente plausível e não problemática, de que uma suposição ou implicação pode ser verdadeira em sentido absoluto, como em *é verdade que (se p, então q)*, com a defesa de um conceito extremamente problemático, como há muito já o mostrou Platão em seu diálogo *Teeteto*, de verdade relativa ou, para ser mais próximo dos termos de Tschirnhaus, de verdade hipotética.

398 Como já foi observado por Norman Malcolm ("Dreaming and Skepticism". *Philosophical Review* 65, 1956, p. 14-37), a expressão "experiência onírica" não deve ser tomada em sentido estrito, visto que o estado de vigília é uma das condições necessárias para que um sujeito tenha efetivamente experiências. Considero que essa expressão na pena de Espinosa pode ser lida como tendo um significando bem mais fraco, designando o que tomamos em certo momento como tendo sido uma experiência, mas que posteriormente julgamos ser apenas um relato do que lembramos ter pensado durante o sono. Ver ainda a esse respeito o seu livro *Dreaming* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1962).

399 "Nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)."

400 Na verdade, a tese da proposição também poderia suscitar o problema da explicação do conhecimento sensível, mas este já foi tratado na Segunda Parta da *Ética*.

401 Que Espinosa tem também Descartes em vista, é o que torna claro o Prefácio que abre a Terceira Parte da *Ética*: "Sei, na verdade, que o celeberrimo Descartes, embora acreditasse que a alma tinha, sobre as suas ações, um poder absoluto, tentou, todavia, explicar as afecções humanas pelas suas causas primeiras e demonstrar, ao mesmo tempo, o caminho pelo qual a alma pode adquirir um império absoluto sobre as afecções. Mas, na minha opinião, ele nada demonstrou, a não ser a penetração do seu grande espírito, como o mostrarei no momento próprio." (Ed. Gebhardt, vol. II, p. 137-138).

402 Cf. ainda a seguinte passagem do escólio da proposição 49 a que se refere Espinosa no escólio que estamos analisando, onde comparecem duas considerações envolvendo o sonho semelhante às hipóteses em questão: "A suspensão do juízo é, portanto, na realidade, uma percepção e não uma vontade livre. Para que isto se compreenda mais claramente, concebamos uma

criança que imagine um cavalo alado e que nada mais imagine. Uma vez que essa imaginação envolve (pelo corolário da proposição 17 desta parte) a existência do cavalo, e que a criança nada percebe que exclua a existência do cavalo, considerará necessariamente o cavalo como presente, e não poderá duvidar da sua existência, embora não tenha certeza. *Experimentamos isso todos os dias nos sonhos e não creio que haja quem acredite que, quando sonha, tem o livre poder de suspender o seu juízo acerca do que sonha, e de fazer com que não sonhe as coisas que vê em sonho. E, no entanto, acontece que, mesmo no sonho, suspendemos o nosso juízo, a saber, quando sonhamos que sonhamos*" (Ed. Gebhardt, vol. II, p. 135 – grifo meu).

403 Ed. Gebhardt, vol. IV, p. 263-264.

404 *Opera* Ed. Gebhardt, vol. IV, p. 265-268.

405 "Sic infans se lac libere appetere credit; puer autem iratus vindictam velle et timidus fugam. Ebrius deinde credit, se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius tacuisse vellet. Sic delirans, garrulus et huius farinae plurimi se ex libero mentis decreto..." (escólio da proposição 2 da Terceira Parte da *Ética*; Ed. Gebhardt, vol. II, p. 144).

406" ...experientia satis superque doceat, homines nihil minus posse, quam appetitus moderari suos..." (*idem, ibidem*).

407 "...appetitus facile potest contrahi memoria alterius rei, cuius frequenter recordamur..."(*idem, ibidem*).

408 "... mens non semper aequae apta sit ad cogitandum de eodem obiecto; sed prout corpus aptius est, ut in eo huius vel illius obiecti imago excitetur, ita mens aptior est ad hoc vel illud obiectum contemplandum..." (*idem, ibidem*).