



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Esdras Guedes da Cruz Silva

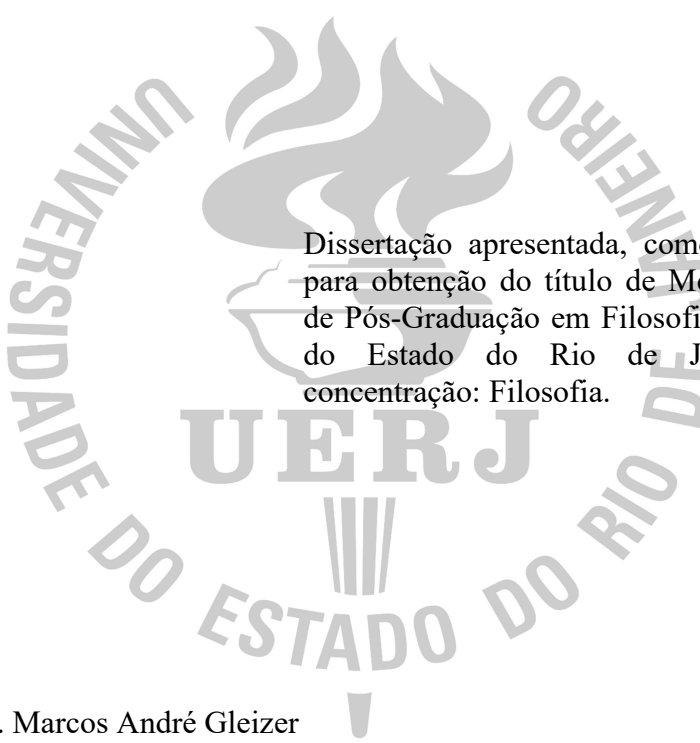
A questão da natureza e do controle das crenças na perspectiva de Espinosa

Rio de Janeiro

2025

Esdras Guedes da Cruz Silva

A questão da natureza e do controle das crenças na perspectiva de Espinosa



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos André Gleizer

Rio de Janeiro

2025

Esdras Guedes da Cruz Silva

A questão da natureza e do controle das crenças na perspectiva de Espinosa

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia.

Aprovada em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos André Gleizer (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Marcio Francisco Teixeira de Oliveira
Faculdade de Educação – UERJ

Prof^a. Dr^a. Ethel Menezes Rocha
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2025

AGRADECIMENTOS

Ao estimado orientador Marcos André Gleizer, por seu constante apoio, cuidado e generosa disponibilidade na condução desta pesquisa.

Aos professores Marcio Francisco Teixeira de Oliveira, Nastassja Saramago de Araujo Pugliese e Ethel Menezes Rocha, pelos valiosos apontamentos e orientações oferecidas na avaliação desta pesquisa;

Ao Colégio Estadual Alice Paccini Gélío, onde realizei todo o meu Ensino Médio e tive a alegria de conhecer pessoas por quem nutro profundo carinho e afeto até os dias de hoje.

Aos meus familiares, pelo cuidado incondicional e pelo amparo em um período de intensas turbulências em minha vida pessoal.

Aos amigos Lucas Henrique, Lukas Dutra, Gabriel Machado, Adriano Diniz, Luana Heyse Freitas, Juliana Belo e Gabriel de Lima, pela amizade e partilha de tantos momentos significativos.

À Nicole Gredilha, cuja amizade e olhar cuidadoso acompanharam, com atenção e gentileza, a revisão desta dissertação.

À Lorena Gomes do Sacramento, por sua escuta cuidadosa e pelo apoio generoso em um momento especialmente delicado da minha vida.

Ao professor e amigo Fábio Wellington Blanc, por ter me orientado nos primórdios de meus estudos em Filosofia, pela parceria e pelos momentos partilhados na Trupe do Alice.

Aos amigos Josias Israel e Fernando Neves, cuja postura intelectual e compromisso com o conhecimento serviram-me de inspiração e estímulo ao longo da minha trajetória acadêmica.

Aos amigos Gabriel Vidal, Pedro Menezes, Leonardo Mesquita, Alan Freires, João Amaral e Armando Gomes, pela amizade e pelas conversas que tornaram o caminho mais leve.

Aos amigos da República Maracanã, por estarem comigo quando mais precisei e pela amizade que nasceu e cresceu na convivência.

Ao Projeto de Tutoria de Filosofia da UERJ, que tenho a alegria de coordenar e no qual deposito a esperança de ver florescer, no tempo, uma iniciativa transformadora na trajetória formativa dos estudantes.

E, por fim, a todos que estiveram ao meu lado e contribuíram, de alguma forma, para a partilha de um instante no mundo.

A presente pesquisa foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras.

Baruch Spinoza

RESUMO

GUEDES, Esdras. *A questão da natureza e do controle das crenças na perspectiva de Espinosa*. 2025. 122 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

Esta pesquisa terá como objetivo examinar a questão da natureza e do controle das crenças na perspectiva de Espinosa, bem como algumas de suas repercussões na literatura psicológica contemporânea. Para tanto, iniciaremos nosso estudo por Descartes, visto que o filósofo francês exerceu uma influência sobremaneira relevante sobre a filosofia espinosista, embora, desde o início, essa influência tenha se caracterizado por uma perspectiva crítica. Nesse sentido, realizaremos uma breve reconstrução das estruturas argumentativas e conceituais da filosofia cartesiana que sustentam sua concepção voluntarista da crença, priorizando os elementos indispensáveis para compreender a crítica de Espinosa e, conseqüentemente, a forma como ele interpreta Descartes. Dessa forma, analisaremos a concepção cartesiana de ideia, a teoria do juízo, a questão do erro e da liberdade, e o voluntarismo doxástico que caracteriza sua concepção epistemológica. Em seguida, apresentaremos a concepção metafísica e epistemológica de Espinosa, examinando sua desconstrução da teoria cartesiana do juízo, o caráter holístico de sua teoria das ideias e a defesa da tese de que toda ideia envolve necessariamente a afirmação de seu conteúdo, de modo que a afirmação pertence à essência da ideia. Por último, discutiremos algumas aplicações da teoria espinosista da crença em estudos empíricos conduzidos pelo psicólogo Daniel Gilbert, que sustenta que crer é uma tendência automática da mente humana, enquanto a descrença constitui um ato psicológico secundário e cognitivamente custoso. Dessa forma, pretendemos demonstrar a relevância das reflexões de Espinosa para a compreensão dos mecanismos involuntários envolvidos na formação de crenças.

Palavras-chave: ideia; crença; Descartes; Espinosa; psicologia contemporânea.

ABSTRACT

GUEDES, Esdras. *The issue of the nature and control of beliefs from Spinoza's perspective*. 2025. 122 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

This research aims to examine the nature and control of beliefs from Spinoza's perspective, as well as some of their repercussions in contemporary psychological literature. To this end, we will begin our study with Descartes, since the French philosopher exerted a highly significant influence on Spinoza's philosophy, although, from the outset, this influence was characterized by a critical perspective. In this sense, we will provide a brief reconstruction of the argumentative and conceptual structures of Cartesian philosophy that underpin its voluntarist conception of belief, prioritizing the elements essential to understanding Spinoza's critique and, consequently, the way he interprets Descartes. In this way, we will analyze the Cartesian conception of idea, the theory of judgment, the issues of error and freedom, and the doxastic voluntarism that characterizes its epistemological conception. Next, we will present Spinoza's metaphysical and epistemological conception, examining his deconstruction of the Cartesian theory of judgment, the holistic nature of his theory of ideas, and his defense of the thesis that every idea necessarily involves the affirmation of its content, so that affirmation belongs to the essence of the idea. Finally, we will discuss some applications of Spinoza's theory of belief in empirical studies conducted by psychologist Daniel Gilbert, who argues that believing is an automatic tendency of the human mind, while disbelief constitutes a secondary psychological act that is cognitively costly. In this way, we aim to demonstrate the relevance of Spinoza's reflections for understanding the involuntary mechanisms involved in the formation of beliefs.

Keywords: idea; belief; Descartes; Spinoza; contemporary psychology.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Dois estágios conceituais dos procedimentos de crença espinosista e cartesiana.....	92
Figura 2 – Representação da saída prematura de um produto no modelo espinosista e cartesiano.....	97
Figura 3 – Representação do processo de trabalho analítico de acordo com o sistema cartesiano e espinosista da crença.....	103
Figura 4 – Resultado do experimento das proposições em Hopi.....	105
Figura 5 – Resultados do experimento dos relatos de crimes.....	107

LISTA DE ABREVIATURAS

AT	Charles Adam e Paul Tannery
ap.	Apêndice
ax.	Axioma
cor.	Corolário
DA	Definição dos Afetos
dem.	Demonstração
Def.	Definição
E	Ética
esc.	Escólio
expl.	Explicação
P.	Proposição
Pos.	Postulado
<i>T. E. I</i>	<i>Tratado da Emenda do Intelecto</i>
PM	<i>Pensamentos Metafísicos</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O VOLUNTARISMO DA CRENÇA CARTESIANO	16
1.1. Os fundamentos metafísicos da filosofia cartesiana	16
1.2. A teoria das ideias.....	18
1.3. A teoria do juízo cartesiana	25
1.4. A questão do erro e da liberdade	30
1.5. O voluntarismo doxástico de Descartes	33
2. OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DO SISTEMA ESPINOSISTA.....	40
2.1. Substância, atributo, modo	40
2.2. O determinismo absoluto de Espinosa.....	42
2.3. O sistema modal.....	46
2.4. A tese do paralelismo.....	49
3. O INVOLUNTARISMO DA CRENÇA ESPINOSISTA.....	53
3.1. A mente humana	53
3.2. A noção de ideia em Espinosa.....	56
3.3. O holismo semântico de Espinosa	63
3.4. O <i>conatus</i> das ideias.....	67
3.5. A crença	74
3.6. A dúvida	80
3.7. Ecossistema de ideias.....	82
3.8. Conclusão	86
4. O MODELO ESPINOSISTA DA CRENÇA SEGUNDO GILBERT	88
4.1. Introdução	88
4.2. O procedimento da crença	91
4.3. O conceito de trabalho analítico.....	97
4.4. Os experimentos de Gilbert	103
4.5. Comentários críticos.....	107
CONCLUSÃO.....	110
REFERÊNCIAS	118

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se originou das seguintes perguntas: o que são e como ocorrem as crenças?¹ Crenças são passíveis de controle voluntário? Como se sabe, questões como essas ocupam o debate epistemológico contemporâneo e não estão isentas de dificuldades, de modo que conceder-lhes uma tratabilidade contemplando todos os seus pontos de tensão, amplitude e densidade, dentro dos limites de uma dissertação, constitui, cremos, um empreendimento inexequível.

A respeito das crenças, Bertrand Russell escreve que: “crer parece ser a coisa mais mental que fazemos”². Com efeito, como apontado por Bernard Williams³, nada é tão comum quanto associarmos a crença a aspectos religiosos, morais e ideológicos, de modo que muitas das questões que têm sido, ao longo dos tempos, objeto de atenção da reflexão filosófica dizem respeito a crenças desses tipos. Apesar de serem demasiadamente amplas, elas estão na origem do interesse em desenvolver esta pesquisa, embora não seja disso que iremos nos ocupar. Ainda assim, esperamos que o exame aqui proposto possa, em alguma medida, dialogar com os problemas teóricos que surgem nessas áreas.

A única medida que este estudo busca esclarecer consiste em situar o problema da crença no âmbito do quadro conceitual e argumentativo de Espinosa, pensador que, como ilumina Chantal Jaquet⁴, quanto mais se aprofunda o estudo, mais evidente se torna o fato de que as possibilidades revolucionárias de suas ideias estão longe de serem esgotadas. Nosso objetivo é examinar a teoria da crença espinosista, segundo a qual toda ideia envolve a afirmação espontânea de seu conteúdo, de modo que a afirmação pertence à essência da ideia. Contudo, como observa Marcos Gleizer⁵, afirmar não consiste apenas em considerar um conteúdo proposicional sob a forma de um enunciado predicativo (**S é P**); ele também envolve uma adesão a esse conteúdo. Dessa forma, como pretendemos defender a partir dos esclarecimentos de Diane Steinberg⁶, as ideias estabelecem entre si relações de força

¹ Cabe esclarecer que, por *crença*, estamos nos referindo ao ato mental de conferir assentimento a um determinado conteúdo do pensamento, ou seja, de crer que “tal conteúdo é o caso”. Não se trata, portanto, do uso do termo *crença* em sentido religioso ou moral, mas sim de um tipo de atitude proposicional.

² RUSSELL, B. *The Analysis of Mind*. New York: McMillan, 1921. p. 231, tradução nossa. No original: “Believing seems the most mental thing we do”.

³ WILLIAMS, B. *Problems of the Self: philosophical papers, 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 136.

⁴ JAQUET, C. *A Unidade do Corpo e da Mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

⁵ GLEIZER, M. A. *Verdade e Certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

⁶ STEINBERG, D. Belief, Affirmation, and the Doctrine of Conatus in Spinoza. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 43, 2005. p. 147-158.

e predominância, de maneira que, quando sua força relativa sobre outras ideias é superior, segue-se disso uma crença.

Outrossim, a presente pesquisa busca examinar algumas repercussões dessa tese no âmbito das investigações nos campos da psicologia cognitiva e social contemporânea, destacando-se os trabalhos do psicólogo Daniel Gilbert⁷, o qual, por meio de experimentos empíricos, sugeriu que os processos de credulidade humana ocorrem de maneira automática e involuntária.

O interesse inicial por essas questões conduziu a presente pesquisa a alinhar-se a uma tendência contemporânea, que busca valer-se tanto dos recursos da análise filosófica quanto dos recursos da pesquisa experimental com vistas à elaboração de uma filosofia empiricamente bem-informada. Essa escolha justifica-se, em parte, na análise de Alvin Goldman⁸, renomado epistemólogo norte-americano, o qual sustenta a posição de que, ao longo da história da filosofia, inúmeros pensadores operaram sob a premissa de que uma compreensão aprofundada da mente é indispensável para o desenvolvimento de diversas áreas do conhecimento filosófico.

Contudo, embora essa premissa permaneça amplamente aceita, as transformações ao longo do tempo introduziram novas abordagens e paradigmas investigativos. Entre essas mudanças, destacam-se o surgimento e a consolidação das ciências cognitivas, as quais, ao combinar metodologias teóricas e empíricas, buscam investigar fenômenos mentais como a credulidade, a percepção, a memória, a linguagem e a tomada de decisão. Conforme ressalta Goldman, tal desenvolvimento não implica que as ciências cognitivas suplantem a filosofia, uma vez que a análise filosófica vai além da mera descrição dos processos mentais. Todavia, é importante observar que a atenção aos achados da pesquisa científica nos fornece uma vasta gama de dados e teorias úteis, permitindo o desenvolvimento de uma filosofia empiricamente bem fundamentada.

A presente dissertação, portanto, posiciona-se no interior dessa tendência contemporânea ao buscar integrar abordagens filosóficas e empíricas, tendo como objeto de pesquisa o exame da natureza e do controle das crenças na perspectiva de Espinosa.

Nosso empreendimento dissertativo iniciará por Descartes. Importa notar, contudo, que essa escolha não é gratuita. Ela se justifica pelo fato de que Descartes exerceu um papel sobremaneira relevante na elaboração da filosofia espinosista. No entanto, essa relevância não

⁷ Destacado professor de Psicologia na Universidade Harvard, Daniel Gilbert é amplamente reconhecido por suas contribuições ao estudo da Psicologia Social, especialmente na investigação de como as emoções influenciam a cognição e a tomada de decisão humana.

⁸ GOLDMAN, A. *Philosophical Applications of Cognitive Science*. Boulder: Westview Press, 1993.

pode ser simplesmente interpretada como uma mera continuidade ou uma ruptura absoluta, o que reduziria Espinosa a um mero seguidor de Descartes ou a um pensador integralmente anti-cartesiano. Como se sabe, essa relação em nenhum momento implicou em uma adesão incondicional por parte de Espinosa à filosofia cartesiana, tampouco em uma rejeição absoluta, mas foi caracterizada desde o início por uma perspectiva crítica.

Vale destacar que seu primeiro trabalho publicado foi uma exposição pormenorizada do pensamento cartesiano, na qual, conforme escrito no prefácio por Lodewijk Meyer, aprovado por Espinosa, Descartes é saudado como “o mais brilhante astro de nosso século”. Contudo, Espinosa não hesita em fazer com que Lodewijk Meyer declare, em seu nome, a rejeição de muitas opiniões de Descartes como falsas. Nesse sentido, tal como observou Edwin Curley⁹, embora o pensamento espinosista revele traços de influência cartesiana, Espinosa acreditava que Descartes havia tomado o caminho errado em vários pontos de seu percurso filosófico.

Cumprе advertir que esta pesquisa não se propõe a abordar exaustivamente todos os pontos de divergência entre os dois autores, uma vez que tal empreendimento ultrapassaria os limites dos objetivos estabelecidos. Contudo, para escrutinarmos os principais elementos da teoria espinosista da crença e seus aspectos opositivos em relação a determinadas teses cartesianas, julgamos ser recomendável iniciar com Descartes, de modo a contrastar, ao longo da pesquisa, as posições dos respectivos autores.

Com o objetivo de concretizar a presente proposta, a pesquisa será, então, dividida da seguinte maneira:

No primeiro capítulo, dedicamo-nos, inicialmente, a uma breve reconstrução das noções mais elementares da metafísica cartesiana, com o intento de examinar os conceitos de substância, atributo, modo, bem como das faculdades que constituem a substância pensante. Após essa etapa, nosso objetivo será investigar a teoria das ideias em Descartes, analisando como as noções de pensamento e ideia são conceituadas em sua filosofia, assim como a natureza da ideia enquanto forma do pensamento e representação de objetos, ou seja, “como imagens das coisas” (*tanquam rerum imagines*), além de sua dimensão proposicional. Em um terceiro momento, voltaremos nossa atenção para a teoria do juízo cartesiana, com o propósito de discutir a tese segundo a qual o entendimento e a vontade operam em conjunto, de tal modo que a mente, em virtude da faculdade da vontade, pode conceder ou negar, de forma livre, seu assentimento ao que foi apresentado pelo entendimento. Como pretendemos

⁹ CURLEY, E. *Behind the Geometrical Method: a reading of Spinoza's ethics*. New Jersey: Princeton University, 1998. p. 4.

mostrar, ao compreender a vontade como dotada de livre-arbítrio, entendida como um poder pleno de autodeterminação entre o sim e o não, Descartes sustenta que a mente tem a capacidade de suspender o juízo diante de ideias confusas. No que tange a essa questão, abordaremos também, ainda que de maneira não exaustiva, a problemática do erro e da liberdade, conforme tratada em sua filosofia. Por fim, à luz das discussões anteriores, abordaremos a temática do voluntarismo doxástico, analisando em que medida Descartes defende tal posição e quais são as interpretações dessa abordagem no horizonte do debate epistemológico contemporâneo.

No segundo capítulo, será realizada uma reconstrução dos principais elementos metafísicos que sustentam o pensamento filosófico de Espinosa na obra *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*. Nesse contexto, abordaremos os conceitos de substância, atributo, modo e a tese do paralelismo, concentrando-nos na análise da coerência lógica de sua arquitetura conceitual e argumentativa, bem como no exame acerca das principais teses que resultam desse processo reconstrutivo. Tal procedimento justifica-se em virtude do caráter sistemático do pensamento de Espinosa, no qual seus conceitos e argumentos se apoiam mutuamente, de modo que não é possível avançar na compreensão de seu pensamento sem, antes, examinar sua concepção acerca das estruturas mais fundamentais da realidade.

Com base na elucidação do quadro metafísico desenvolvida no capítulo anterior, o terceiro capítulo será dedicado à análise da dimensão propriamente epistemológica do pensamento de Espinosa. Para esse fim, examinaremos sua concepção da mente humana à luz de três teses centrais de cunho anti-cartesiano: (1) a mente não possui uma vontade absoluta e livre; (2) a mente humana não possui nenhuma faculdade absoluta; (3) as faculdades da mente são meramente seres de razão. Num segundo momento, empreenderemos uma análise da teoria das ideias de Espinosa, iniciando pela sua concepção de ideia, enfatizando seus contrastes com a filosofia cartesiana e a distinção entre ideias adequadas e inadequadas. Em seguida, abordaremos a tese do holismo semântico formulada por Della Rocca¹⁰, segundo a qual o conteúdo de uma ideia na mente é determinado por suas relações com outras ideias no âmbito de um sistema mais amplo. Na sequência, estudaremos o aspecto conativo das ideias, buscando examinar a tese de que toda ideia envolve uma volição e em que medida isso nos permite conceber uma teoria da crença espinosista, com base na análise de Steinberg e Della

¹⁰ DELLA ROCCA, M. *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York: Oxford University Press, 1996.

Rocca¹¹. Subsequente a essa análise, discutiremos a concepção espinosista da dúvida como uma forma de flutuação da alma (*fluctuatio animi*), caracterizada por um estado de instabilidade mental diante de um conflito entre afirmações concorrentes. Após isso, será realizado um exame, ainda que limitado em sua abrangência, de algumas teses centrais da teoria da afetividade espinosista, com o intuito de articular a dimensão afetiva à especificação dos conteúdos cognitivos e à dinâmica dos estados conativos que deles decorrem. Por último, investigaremos de que modo a integração entre os aspectos semânticos, conativos e afetivos da teoria das ideias de Espinosa permite a formulação de uma imagem interacionista das ideias, concebida como um “ecossistema de ideias”, sujeito a dinâmicas de enviesamento.

No quarto capítulo, empenhamo-nos em realizar um exame acerca de alguns estudos conduzidos por Daniel Gilbert, os quais indicam o modelo de crença espinosista como uma descrição mais precisa dos processos de credulidade humana em comparação ao cartesiano. Na década de 1990, suas pesquisas introduziram uma nova perspectiva sobre o processo de formação de crenças humanas, inspirada na teoria da crença de Espinosa. Em seu pensamento, Gilbert sugere que as crenças não são produtos de atos voluntários, mas resultam de um mecanismo automático do sistema cognitivo, no qual o ato de compreender uma ideia e acreditar nela são processos indissociáveis. Apenas posteriormente, e sob determinadas circunstâncias, o indivíduo pode reavaliar e, eventualmente, rejeitar uma crença. Todavia, esse processo de rejeição requer um esforço cognitivo adicional, não ocorrendo com a mesma imediatividade do assentimento inicial.

Inicialmente, traçaremos um breve panorama de questões contemporâneas relacionadas aos mecanismos envolvidos no processo de credulidade humana. Em seguida, apresentaremos a perspectiva de Gilbert sobre as concepções cartesiana e espinosista da crença. Nesse contexto, discutiremos o experimento mental da biblioteca, utilizado pelo autor para ilustrar a distinção entre essas duas concepções. Posteriormente, analisaremos o conceito de trabalho analítico, segundo o qual a revisão das crenças é cognitivamente mais exigente do que o estado de credulidade inicial. Na sequência, examinaremos alguns experimentos empíricos conduzidos por Gilbert em contexto laboratorial e controlado, a fim de testar a hipótese espinosista da automaticidade da crença. Por fim, apresentaremos comentários críticos sobre a leitura que Gilbert faz do pensamento de Espinosa, buscando analisar em que medida ele se apropria de determinadas teses do filósofo holandês, bem como os desdobramentos e lacunas que resultam dessa apropriação.

¹¹ DELLA ROCCA, M. The Power of an Idea: Spinoza's critique of pure will. *Noûs*, v. 37, n. 2, 2003. p. 200-231.

1. O VOLUNTARISMO DA CRENÇA CARTESIANO

1.1. Os fundamentos metafísicos da filosofia cartesiana

Nesta etapa inicial de nosso empreendimento dissertativo, serão apresentadas as noções metafísicas elementares do sistema cartesiano, que servirão de base para o desenvolvimento deste capítulo. Cumpre esclarecer, contudo, que cada uma dessas noções, devido à sua amplitude e densidade, poderia, por si só, ser objeto de um estudo dissertativo independente. Com isso em mente, nosso propósito aqui não é realizar um exame exaustivo dessas questões. Ainda assim, consideramos indispensável partir dessas noções para que possamos compreender adequadamente as discussões que se desenvolverão no decorrer deste exame.

Iniciemos pela noção de substância. Cumpre observar que, na obra de Descartes¹², deparamo-nos com diferentes definições desse conceito. Ao longo de certos escritos, Descartes, informado pela tradição escolástica que remonta às *Categorias* de Aristóteles, define a substância como o sujeito último de inerência, isto é, o substrato em si imperceptível das propriedades, atributos e qualidades percebidas por nós, concebendo-a como distinta desses atributos e capaz de contê-los tanto formal quanto eminentemente. A esse respeito, consideremos o caso da definição V presente na *Exposição Geométrica*, que serve de apêndice das *Respostas às Segundas Objeções*, em que Descartes declara o seguinte:

Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade ou atributo, de que temos em nós real idéia, chama-se de *substância*. Pois não possuímos outra idéia de substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos, ou aquilo que está objetivamente em algumas de nossas idéias, posto que o nada não pode ter nenhum atributo¹³.

Por seu turno, nos *Princípios da Filosofia*, Descartes a define da seguinte maneira: “a coisa que existe por si de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir”¹⁴. Segundo a filosofia cartesiana, apenas Deus possui autossuficiência em sentido absoluto. No

¹² As referências para as obras de Descartes foram feitas a partir da edição organizada por C. Adam e P. Tannery, *Œuvres de Descartes*, publicada pela editora Léopold Cerf, Paris, 1897-1913, em 12 volumes, designada pela abreviação AT, seguida do volume em algarismos romanos e da página em algarismos arábicos. As traduções para o português foram citadas a partir da obra: DESCARTES, R. *Meditações, Objeções e Respostas, Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Para os *Princípios da Filosofia*, nos remetemos a: DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*, tradução de Guido Antônio de Almeida (coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

¹³ DESCARTES, 1979, p. 170 (Cf. AT, IX, 125).

¹⁴ *Id.*, 2002, p. 67 (Cf. AT, IX, 47).

entanto, Descartes também designa como substâncias as entidades criadas por Deus. Importa notar que o termo *substância* não possui um significado unívoco no pensamento cartesiano, não se dizendo o mesmo no sentido de Deus, no qual ele significa “uma coisa que existe de tal maneira que não necessita senão de si mesmo para existir”, e das criaturas, no qual ele significa “uma coisa que necessita apenas do concurso ordinário de Deus para existir e não das outras coisas criadas”¹⁵.

Cumprido notar, de início, que, segundo Descartes, uma substância pode apresentar múltiplos atributos, entretanto, apenas um deles é reconhecido como o atributo principal. Na precisa formulação de Descartes: “é uma só, no entanto, a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência da mesma e à qual todas as outras são referidas”¹⁶. De acordo com o pensamento cartesiano, são reconhecidos três tipos de substâncias: a substância infinita (Deus) e dois tipos de substâncias finitas (substância pensante e substância extensa). Segundo Descartes, o pensamento constitui o atributo principal da substância pensante (a essência)¹⁷. Por seu turno, no que diz respeito à substância extensa, seu atributo principal é a extensão.

Quanto aos modos, para Descartes, eles referem-se a uma afecção da substância que está subordinada ao seu atributo principal e, portanto, não possuem autossuficiência causal nem lógico-conceitual¹⁸. Ademais, o filósofo francês esclarece que os modos podem ser compreendidos como propriedades variáveis que diversificam as substâncias de mesmo atributo principal. A título de elucidação, podemos considerar a figura e o movimento de um corpo como modificações da extensão, bem como os atos representacionais e as disposições da vontade como modificações do pensamento¹⁹.

Em relação à mente, ela dispõe apenas de duas faculdades: o entendimento, encarregado de operações como sentir, imaginar e compreender, e a vontade, responsável por operações como afirmar, negar, duvidar e desejar²⁰. Ao entendimento cabe o papel de apresentar conteúdos à consciência mediante ideias que são “como imagens das coisas”, sem,

¹⁵ AT, IX, 47.

¹⁶ DESCARTES, 2002, p. 69 (Cf. AT, IX, 48).

¹⁷ “[...] verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim” (Descartes, 1979, p. 93-94). No original: “[...] et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m’appartient: elle seule ne peut être détachée de moi” (AT, IX, 21). Cabe ainda assinalar que, como será visto mais adiante, o pensamento é explicitamente definido por Descartes, na *Exposição Geométrica das Segundas Objeções*, pela consciência.

¹⁸ AT, IX, 49.

¹⁹ AT, IX, 49.

²⁰ AT, IX, 39.

contudo, comprometer-se a atribuir-lhes os predicados de verdadeiro ou falso²¹. Por seu turno, a vontade é a faculdade da mente incumbida dos atos volitivos, operando sobre os conteúdos exibidos pelas ideias do entendimento, conferindo-lhes afirmação ou negação.

Com base nessas considerações, propomo-nos, a seguir, a analisar alguns aspectos da teoria das ideias cartesiana. Nossos objetivos são compreender como a noção de ideia é definida no contexto da filosofia de Descartes, identificar suas características principais e examinar as funções que ela desempenha. Este estudo, contudo, não pretende realizar um exame exaustivo dessas questões em toda a sua amplitude e densidade, uma vez que tal abordagem ultrapassaria os objetivos delimitados para este trabalho dissertativo. Por essa razão, optamos por concentrar nossa análise priorizando os elementos indispensáveis que permitem compreender a crítica de Espinosa e, portanto, a maneira como Espinosa interpreta Descartes.

1.2. A teoria das ideias

No encerramento da *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, Descartes, valendo-se do método axiomático, realiza uma exposição de determinados aspectos de seu pensamento. Nesse contexto, são apresentadas definições medulares que constituem os alicerces de seu arcabouço teórico. Essas definições são organizadas de forma gradual, iniciando-se pela definição mais simples e avançando, de maneira progressiva, para definições mais complexas, as quais, por seu turno, pressupõem e se fundamentam nas definições precedentes. Assim procedendo, Descartes sustenta que a noção mais elementar de seu sistema é a de pensamento (definição I). Na sequência, ele introduz a noção de ideia, definida por sua dupla função: enquanto “forma do pensamento” e enquanto representação de objetos (definição III)²².

Inicialmente, é importante destacar que, sendo a noção de pensamento a mais elementar do sistema, ela não pressupõe nenhuma outra, embora muitas a tomem como

²¹ “Entre meus pensamentos, alguns são como imagens das coisas, e só àqueles que convém propriamente o nome de idéia: como no momento em que represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à idéia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados de vontades ou afecções, e outros juízos” (Descartes, 1979, p. 101). No original: “Quelques unes d’entre elles [à sçavoir d’entre les pensées des hommes] sont comme les images des choses, ausquelles seules convient proprement le nom d’idée, comme lorsque je pense à un homme, à une chimère, au ciel, à un ange, ou à Dieu” (AT, IX, 29).

²² Com vistas à explicitação dessas duas funções da ideia, utilizamos como referência a seguinte obra: LANDIM, R. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 37-80.

pressuposto. Como já mencionado, o pensamento constitui o atributo principal da substância pensante. Quanto aos modos, diferentemente do atributo principal, que é autônomo, eles não podem existir nem ser concebidos de forma independente²³. Dessa forma, no âmbito da filosofia de Descartes, observa-se que a noção de pensamento ocupa, por assim dizer, uma posição de prioridade sob dois aspectos: conceitual e ontológico.

Com o intuito de destacar a prioridade conceitual de determinadas noções, como, por exemplo, a noção de pensamento, que constitui o atributo principal da substância pensante, Descartes introduz o conceito de *noção primitiva*. Para compreender adequadamente esse conceito, é fundamental reconhecer sua origem na obra *Regras para a Direção do Espírito*, na qual aparece sob a designação de *natureza simples*. Trata-se de noções que não podem ser decompostas, de forma clara e distinta, pelo intelecto em elementos ainda mais simples. Nesse sentido, as naturezas simples não derivam de outras noções, razão pela qual devem ser consideradas noções primitivas ou fundamentais²⁴.

No entanto, como aponta Landim²⁵, é precisamente nas cartas de 1643 a Elisabeth que Descartes fornece uma definição do termo *noção primitiva*. Como ele nos diz: “considero haver em nós certas noções primitivas, as quais são como originais, sob cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos”²⁶. Tendo isso em vista, pode-se entender que as noções primitivas não pressupõem nenhum outro conceito, embora delas derivam todas as outras noções, de modo que estas constituem as categorias mais elementares do sistema filosófico cartesiano.

Esclarecido esse ponto, detenhamo-nos na primeira definição da *Exposição Geométrica* apresentada por Descartes nas *Respostas às Segundas Objeções*, na qual a noção de pensamento é elucidada. Em sua perspectiva, o pensamento está relacionado à percepção imediata, ou seja, a tudo aquilo presente em nós e do qual somos imediatamente conhecedores²⁷, englobando todas as operações provenientes do entendimento, da sensibilidade, da imaginação e da vontade²⁸. Convém ressaltar que essa concepção de

²³ AT, VIII, 53.

²⁴ LANDIM, 1992, p. 38-39.

²⁵ *Ibid.*, p. 39.

²⁶ AT, III, 665, tradução nossa. No original: “ie confidere qu'il y a en nous certaines notions primitiues, qui font comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connoissances”.

²⁷ Na versão latina redigida por Descartes, o termo empregado é *conscientia*, isto é, “consciência”. Assim, em vez da expressão “somos imediatamente conhecedores”, o original latino traz “somos conscientes”. Convém observar que o uso da palavra “consciência” não era habitual no início do século XVII, período em que o termo conservava fundamentalmente um significado de ordem moral. Por essa razão, o tradutor francês optou por traduzi-la como “conhecer”, solução adotada também pela tradução brasileira que segue a versão francesa.

²⁸ “Pelo nome de pensamento, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são

pensamento é igualmente abordada no parágrafo 9 do primeiro livro dos *Princípios da Filosofia*, no qual o conceito de pensamento é caracterizado nos seguintes termos: “pelo termo pensamento entendo todas aquelas coisas que, estando nós conscientes, ocorrem em nós, na medida em que há em nós uma consciência delas”²⁹. Nesse sentido, parece-nos claro que, ao proceder assim, Descartes opera uma articulação conceitual entre a noção de pensamento e a de consciência. Como consequência, o pensamento é definido como aquilo que se encontra em nós de tal maneira que o conhecemos de modo imediato³⁰.

Consideremos agora a noção de ideia conforme Descartes. Em um primeiro momento, é interessante notar que o termo *ideia* é cunhado designando os objetos de percepção. A esse respeito, Landim destaca o seguinte: “elas tornam o sujeito consciente de seus modos de pensamento e representam, como coisas, os conteúdos de consciência”³¹. Como já assinalamos, o filósofo francês define a ideia, em um primeiro momento, como a “forma do pensamento”. Cumpre agora esclarecer o significado dessa definição no contexto de sua reflexão filosófica. Para tanto, é necessário considerar que Descartes estabelece uma prioridade da ideia diante de outros modos do pensamento, como afirmar, negar, duvidar. Com vistas a iluminar esse ponto, é pertinente considerar que, sendo a ideia, ao mesmo tempo, “como imagens das coisas” e a “forma de cada um de nossos pensamentos”, cada ato do sujeito pensante (modo do pensamento) supõe uma ideia. Portanto, visto que o pensamento é o atributo principal da substância pensante, segue-se que cada um dos seus modos envolvem uma intelecção, pois todos eles pressupõem uma ideia, que, por sua vez, não pressupõe qualquer outro modo.

Conforme a leitura de Landim³², em Descartes as ideias desempenham uma função complexa, que pode ser explicada da seguinte forma: elas tornam o sujeito consciente de seus atos, mas, ao mesmo tempo, o tornam consciente de ser sujeito. Quanto a esse ponto, para que possamos compreendê-lo com clareza, é necessário considerar que, por “consciência de ser sujeito”, entende-se não apenas que o sujeito pensante possui consciência de algo, mas também que é consciente de seus próprios atos de consciência. Em outros termos, Descartes está chamando atenção para a “consciência de si”, ou seja, a consciência que o sujeito tem de

pensamentos” (Descartes, 1979, p. 169). No original: “Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination et des sens, sont des pensées” (AT, IX, 205).

²⁹ DESCARTES, 2002, p. 27. No original: “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est” (AT, VII, 7).

³⁰ MARQUES, E. As percepções das quais não nos apercebemos: a crítica de Leibniz à concepção cartesiana de alma. In: MARQUES, E. (org.). *Subjetividade e Natureza*. Curitiba: Kotter Editorial, 2023. p. 43-44.

³¹ LANDIM, 1992, p. 56.

³² *Ibid.*, p. 57.

ser sujeito dos seus atos. É oportuno enfatizar que não é intenção deste trabalho proceder à análise de todas as infinitas nuances que a definição de ideia como forma do pensamento pode suscitar. Contudo, esperamos ter deixado claro que pensar é ter consciência, que ter consciência envolve uma ideia como forma de ato e que os atos de consciência envolvem a consciência de ser sujeito desses atos.

Passemos agora à segunda função apontada por Descartes em relação às ideias, a qual consiste em considerar o seu aspecto representativo. Como ele nos diz na *Terceira Meditação*: “Entre meus pensamentos, alguns são como imagens das coisas, e só aqueles que convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que represento um homem, uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus”³³. A esse respeito, cabe esclarecer que, ao recorrer à expressão “como imagens das coisas”, Descartes está sublinhando a função representativa da ideia. Trata-se, nesse sentido, de um recurso explicativo, e não de uma assimilação da ideia intelectual à imagem sensível³⁴.

Nessas condições, mostra-se relevante investigar o que se entende por representação no contexto do pensamento cartesiano. Acerca disso, torna-se necessário esclarecer que representar significa trazer algo à consciência. Como já citado, as ideias são “formas” dos atos de pensamento, tornando os sujeitos conscientes de serem sujeitos de seus atos. Não obstante, cabe ressaltar que, enquanto imagens das coisas, elas apresentam ou tornam presente algo *na* e *para* a consciência do sujeito. Por outras palavras, ser consciente significa, concomitantemente, ter consciência de si e de algo mais.

Segundo Descartes, entre os diversos modos do pensamento, apenas a ideia possui uma função representativa, que consiste em apresentar um conteúdo à consciência. Todos os outros modos do pensamento, contudo, como já foi enfatizado, pressupõem esse modo mais elementar, que é a ideia. É importante elucidar que essa caracterização da ideia como um modo do pensamento é denominada por Descartes como a realidade formal da ideia. Em outras palavras, refere-se ao ato mental de apresentar algo à consciência do sujeito pensante.

À luz do que foi discutido, vejamos agora o aspecto da realidade objetiva da ideia. Em primeiro lugar, para que possamos compreender essa questão adequadamente, requer-se atenção ao segundo aspecto da função representativa da ideia segundo Descartes, que pode ser

³³ DESCARTES, 1979, p. 101 (Cf. AT, IX, 37).

³⁴ Para compreendermos esse ponto com clareza, é importante considerar o protesto de Descartes contra Hobbes nas *Terceiras Respostas*, na qual ele diz que: “Pelo nome de ideia, ele quer que se entenda aqui unicamente as imagens das coisas materiais, pintadas na fantasia corporal; e, isto sendo assim pressuposto, é-lhe fácil mostrar que não se pode ter nenhuma ideia própria e verdadeira de Deus nem de um anjo [...]”. No original: “Par le nom d'idée, il veut seulement qu'on entende icy les images des choses matérielles dépeintes en la fantaisie corporelle ; et cela estant supposé, il luy est aisé de monstrier qu'on ne peut avoir aucune propre et véritable idée de Dieu ni d'un Ange [...]”.

explicado em virtude do termo *coisa* presente na expressão “como imagens das coisas”. Com base nessa expressão, pode-se entender que os conteúdos exibidos pelas ideias possuem uma realidade, ou seja, não são um mero nada. Detenhamo-nos nesse ponto.

Como vimos, o filósofo francês não se limita a afirmar que a ideia é uma representação, mas acrescenta que ela consiste em uma representação das coisas, especificando, assim, a natureza do que é apresentado à consciência. A esse respeito, Landim explica que, ao referir-se ao conteúdo exibido na consciência como uma coisa, o que se pretende afirmar é que a ideia o diferencia de qualquer outro conteúdo que poderia ser interpretado como uma afecção do próprio sujeito. Nesse contexto, é importante iluminar que a ideia apresenta um conteúdo determinado que não consiste em uma afecção, nem na simples consciência dessa afecção ou de qualquer outro estado relacionado ao sujeito pensante³⁵.

Em relação a esses conteúdos, Descartes os designa como realidade objetiva da ideia. Em suas palavras:

Pela realidade objetiva de uma idéia, entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na idéia; e da mesma maneira, pode-se dizer uma perfeição objetiva, ou um artifício objetivo, etc. Pois, tudo quanto concebemos como estando nos objetos das idéias, tudo isso está objetivamente, ou por representações, nas próprias idéias³⁶.

À luz dessas considerações, cabe destacar que, como modos do pensamento, as ideias não se diferenciam entre si, sendo apenas pela diversidade dos conteúdos representativos que se torna possível distingui-las. Desse modo, pode-se identificar, pelos conteúdos, os diferentes atos representativos, como, por exemplo, a ideia de uma mesa, de uma casa ou de uma cadeira. Em suma, embora as ideias sejam operações mentais do sujeito pensante, disso não se segue que seus conteúdos sejam idênticos³⁷.

No presente estágio da análise, pode-se questionar por que os objetos na consciência são considerados como realidades. Para esclarecer esse ponto, ainda que de forma sucinta, é pertinente proceder a uma reconstrução da argumentação de Descartes acerca da realidade objetiva da ideia. Consideremos o seguinte: as ideias, como vimos, são modos de pensar dotados de uma natureza representativa. Representar, nesse contexto, significa exibir um conteúdo à consciência. Esse conteúdo pode ser compreendido de duas maneiras: como uma afecção do sujeito ou como algo determinado que se distingue do próprio sujeito. Quando o conteúdo é apresentado como algo distinto do sujeito, ele pode ser considerado uma coisa e,

³⁵ LANDIM, 1992, p. 59-60.

³⁶ DESCARTES, 1979, p. 169 (Cf. AT, IX, 125).

³⁷ LANDIM, *op. cit.*, p. 76.

como tal, um objeto que se contrapõe e se diferencia do próprio sujeito. Dessa forma, os objetos presentes na consciência não são meramente modos do sujeito, mas coisas que possuem uma realidade independente enquanto distintas dele. Por isso, esses objetos podem ser entendidos como dotados de uma espécie de realidade enquanto representados na consciência. Assim, conclui-se que tais objetos possuem uma realidade objetiva, isto é, um tipo de realidade atribuída a um ente enquanto objeto do pensamento³⁸.

Por fim, no que concerne à realidade objetiva da ideia, importa enfatizar que Descartes argumenta, na *Terceira Meditação*, que sua causa, especialmente no caso das primeiras e mais importantes ideias, deve ser localizada, em última instância, em um padrão original que represente uma realidade formal ou atual. Ao proceder assim, ele estabelece, de maneira explícita, uma conexão entre o princípio de causalidade aplicado à relação entre realidade objetiva e realidade formal e sua concepção de ideia como “imagens das coisas”³⁹.

E ainda que possa ocorrer que uma ideia dê origem a uma outra ideia, isso todavia não pode estender-se ao infinito, mas é preciso chegar ao fim de uma primeira ideia, cuja causa seja como um padrão, na qual toda realidade ou perfeição esteja contida formalmente e em efeito, a qual só se encontre objetivamente ou por representação dessas ideias. De sorte que a luz natural me fez conhecer que as ideias são em mim como quadro, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo maior ou de mais perfeito⁴⁰.

Para fins de síntese, convém destacar que, seja enquanto modo do pensamento caracterizado como ato que exhibe um conteúdo à consciência (realidade formal), seja enquanto conteúdo determinado apresentado à consciência (realidade objetiva), a ideia, por si só, não pode ser propriamente qualificada como verdadeira ou falsa. Isso se explica porque a ideia é um modo passivo da faculdade do entendimento, que, em conjunto com uma faculdade ativa, a saber, a vontade, constitui a substância pensante. Assim, as ideias exercem apenas uma função representativa⁴¹. Tal compreensão se fundamenta ao considerar que, para Descartes, as ideias são “como imagens”, recorrendo, inclusive, ao termo *quadro* para descrevê-las.

Nesse sentido, como bem notou Gleizer, de maneira semelhante ao modo como a imagem corporal é impressa pelo objeto original em um meio caracterizado pela passividade e

³⁸ Toda essa reconstrução foi realizada com base na análise de Landim (1992, p. 63-64).

³⁹ GLEIZER, M. Espinosa e a Ideia-Quadro Cartesiana. In: GLEIZER, M. *Metafísica e Conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014a, p. 15.

⁴⁰ DESCARTES, 1979, p. 105 (Cf. AT, IX, 33).

⁴¹ CAMPOS, M. A. Descartes e Espinosa: a ideia, o juízo e a dúvida. *Intuitio*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 162–180, 2009. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/intuitio/article/view/5382>. Acesso em: 10 jul. 2025.

receptividade, a mente também se encontra em um estado passivo, na medida em que recebe externamente (seja de uma exterioridade física ou alteridade metafísica) a ideia do objeto⁴².

Com isso em perspectiva, importa sublinhar que, ao conceber as ideias como modos passivos do pensamento, bem como sustentar que elas são como quadros representativos, Descartes assimila as percepções ou os conhecimentos da alma às suas paixões, tal como claramente explicitado na Parte I, artigo 17, do tratado *As Paixões da Alma*, conforme se segue: “Pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por ela representadas”⁴³.

Além disso, merece destaque a seguinte passagem da carta ao Padre Mesland, datada de 2 de maio de 1644, na qual Descartes afirma:

Eu não estabeleço outra diferença entre a alma e suas ideias, a não ser como a diferença entre um pedaço de cera e as diversas figuras que ele pode receber. E assim como não é propriamente uma ação, mas uma paixão na cera, receber diversas figuras, parece-me que também é uma paixão na alma receber esta ou aquela ideia, e que apenas suas vontades são ações. Suas ideias são introduzidas nela em parte pelos objetos que tocam os sentidos, em parte pelas impressões presentes no cérebro, e também em parte pelas disposições que precederam na própria alma e pelos movimentos de sua vontade. Assim como a cera recebe suas figuras, em parte pelos outros corpos que a pressionam, em parte pelas figuras ou outras qualidades que já estão nela, como o fato de ser mais ou menos pesada ou mole, etc., e também em parte de seu movimento, quando, tendo sido agitada, possui em si a força de continuar em movimento⁴⁴.

Observamos, assim, que o paradigma da ideia-quadro, conforme formulado por Descartes, estabelece que o sujeito assume uma posição de receptividade e passividade no processo cognitivo, sendo relegado à condição de mero espectador de suas próprias ideias, contemplando-as de forma passiva. Em nosso entendimento, é indispensável dedicar especial atenção a esse ponto, pois, como será examinado ao longo desta pesquisa, Espinosa, em oposição a Descartes, sustentará que as ideias constituem construções ativas do espírito e, de modo algum, podem ser concebidas como paixões da mente.

⁴² GLEIZER, 1999, p. 34-35.

⁴³ DESCARTES, 1979, p. 224 (Cf. AT, XI, 342).

⁴⁴ AT, IV, 113-114, tradução nossa. No original: “le ne mets autre différence entre l'ame & fes idées, que comme entre vn morceau de cire & les diuerfes figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement vne a&ion, mais vne paffion en la cire, de recevoir diuerfes figures, il me femble que c'est auffi vne paffion en l'ame de recevoir telle ou telle idée, & qu'il n'y a que fes volonte& qui foient des a&tions ; & que fes idées font mifes en elle, partie par les obi&ts qui touchent les fens, partie par les impreffions qui font dans le cerueau, & partie auffi par les difpofitions qui ont précédé en l'ame me&me, & par les mouuemens de fa volonte& ; ain&fi que la cire reçoit fes figures, partie des autres cors qui la pre&fent, partie des figures ou autres qualitez qui font dé&fia en elle, comme de ce qu'elle eft plus ou moins pefante ou molle &c., & partie auffi de fon mouuement, lors qu'ayant elle agitée, elle a en foy la force de continuer à fe mouuoir”.

De posse dessas considerações, procederemos, a seguir, à análise da teoria cartesiana do juízo desenvolvida nas *Meditações*, com o propósito de elucidar a relação estabelecida entre entendimento e vontade no que concerne ao ato do juízo e os desdobramentos decorrentes dessa relação.

1.3. A teoria do juízo cartesiana

Descartes concebe o ato de julgamento como o exercício da faculdade da vontade de assentir a um determinado conteúdo ou negá-lo. Sob sua perspectiva, o juízo envolve as faculdades do entendimento e da vontade, pois, como enuncia na seguinte passagem da *Quarta Meditação*: “só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as idéias das coisas que posso assegurar ou negar”⁴⁵. Nesse sentido, Descartes estabelece uma divisão de trabalho, na qual a representação é uma função atribuída ao entendimento, enquanto a vontade é responsável pelos atos de afirmação ou negação, de modo que as faculdades do entendimento e da vontade, consideradas isoladamente, são incapazes de produzir juízos⁴⁶. Dessa forma, é ofício do entendimento apresentar um conteúdo à consciência por meio das ideias, enquanto à vontade recai a função de, livremente, conceder ou negar seu assentimento ao que foi percebido pelo entendimento.

⁴⁵ DESCARTES, 1979, p. 117 (Cf. AT, IX, 45).

⁴⁶ Conforme interpretam os principais estudiosos do cartesianismo, é ponto pacífico que Descartes revisou sua concepção sobre a natureza do juízo ao longo de seu pensamento. Com vistas a uma compreensão mais elucidativa a esse respeito, é capital considerar que, nas *Regras para a Direção do Espírito*, obra de 1628, Descartes afirma que a formação dos juízos dependia da cooperação entre duas funções de uma única faculdade, a saber, o entendimento. De acordo com o que sustenta o filósofo francês: “[...] distinguimos no entendimento essa faculdade que o faz ter a intuição e o conhecimento daquelas coisas que o faz julgar afirmativamente ou negativamente” (Descartes, 1989, n.p.; AT, X, 420). Convém ressaltar, todavia, que, nessa etapa do desenvolvimento de seu pensamento, Descartes sofreu significativa influência da teoria aristotélico-escolástica acerca do juízo, assimilada durante sua formação no colégio jesuíta de La Flèche. Conforme exposto por Dominik Perler, de acordo com a teoria aristotélico-escolástica, julgar é uma das três operações do intelecto. Nesse sentido, o processo de conhecimento de um objeto pelo intelecto exige o cumprimento de três estágios distintos: *apprehensio*, na qual o entendimento inicia o processo ao apreender a forma de um objeto, abstraindo-a de sua concretude; *iudicatio*, em que o entendimento atua elaborando um juízo com base na forma apreendida, assumindo, na maioria das vezes, a estrutura de um enunciado predicativo do tipo “S é P”; e *rationatio*, na qual o entendimento elabora um raciocínio a partir do objeto apreendido. O raciocínio adquire, assim, uma forma silogística, a partir da qual a reflexão do entendimento pode alcançar uma conclusão. Dessa forma, o juízo é concebido como uma prerrogativa exclusiva do intelecto, cuja formação independe da atuação de qualquer outra faculdade mental, como a vontade. Cf. PERLER, D. La Théorie Cartésienne du Jugement. *Les Études Philosophiques*, Paris, v. 4, p. 463-466, 2004. p. 463. É precisamente com base nisso que podemos situar a concepção cartesiana do juízo como um ato do entendimento, conforme exposto nas *Regras*. Segundo as palavras de Anthony Kenny (1998, p. 135), “Descartes ainda considerava o aspecto ortodoxo tomista”. Entretanto, posteriormente, em 1641, Descartes desenvolve uma nova teoria do juízo em suas *Meditações Metafísicas*. Tal mudança torna-se mais clara ao considerar que, nessa nova perspectiva, o filósofo francês passa a considerar o ato do juízo como resultado da colaboração entre as faculdades do entendimento e da vontade. Portanto, conforme destacou Kenny (1998), nas *Regras*, Descartes atribuía o poder de afirmar e negar à faculdade do entendimento. Nas *Meditações*, entretanto, essa função é designada à faculdade da vontade.

Nessa ótica, parece, então, legítimo questionar do que se tratam, afinal, esses conteúdos. Uma das respostas possíveis consiste em argumentar que tais conteúdos são proposições, ou seja, que as ideias possuem uma estrutura proposicional, embora, em si mesmas, não sejam propriamente verdadeiras nem falsas⁴⁷. Detenhamo-nos nessa questão.

É oportuno, antes de tudo, apontar que a análise da proposicionalidade das ideias em Descartes revela-se um tema controverso entre os estudiosos do cartesianismo, suscitando interpretações diversas. De nossa parte, reconhecendo as muitas dificuldades envolvidas nessa discussão, não pretendemos, nesta pesquisa, empreender uma análise exaustiva de todos os elementos que a compõem, haja vista que tal investigação extrapolaria os limites e os objetivos estabelecidos para este estudo. Adotaremos, aqui, as interpretações apresentadas por Harry Frankfurt⁴⁸, em sua obra *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, e por Edwin Curley⁴⁹, no artigo *Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief*, as quais, a nosso ver, oferecem contribuições particularmente elucidativas para a questão em análise.

Na leitura de Frankfurt⁵⁰, sustenta-se que a percepção clara e distinta de um conceito envolve um aspecto proposicional. Conforme a argumentação do autor, ter um conceito de maneira clara e distinta consiste em perceber as características que lhe pertencem necessariamente. Nesse sentido, a doutrina segundo a qual um conceito clara e distintamente concebido é verdadeiro pode ser compreendida tendo em vista que tal conceito inclui as propriedades e relações percebidas como implícitas a ele, de modo que qualquer coisa que corresponda a esse conceito necessariamente contém essas propriedades e relações. Em suas palavras:

Mesmo quando Descartes parece identificar o objeto de uma percepção clara e distinta como um conceito, o que ele percebe, portanto, é algo proposicional. Ele não tem simplesmente o conceito no sentido de entretê-lo em sua mente. Ele percebe que o conceito envolve necessariamente certas propriedades e relações⁵¹.

⁴⁷ É interessante observar que há um sentido em que as ideias podem ser consideradas materialmente falsas. Para compreender essa questão com clareza, convém recorrer à ilustração apresentada por Descartes na *Terceira Meditação*. Descartes sugere que consideremos as ideias de frio e calor. Devido à sua obscuridade e confusão, essas ideias não conseguem determinar se o frio é a privação de calor, se o calor é a privação de frio ou se ambas representam (ou não) qualidades reais das coisas (AT, IX, 34; Descartes, 1979, p. 106). Caso, por hipótese, o frio fosse apenas uma privação de calor – considerando que toda ideia, por definição, é ideia de algo –, a ideia que representasse o frio como um objeto real e positivo seria materialmente falsa. Isso porque, nesse caso, ela levaria a juízos falsos sobre a realidade do frio (Landim, 1992).

⁴⁸ FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Meditations*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

⁴⁹ CURLEY, E. *Descartes, Spinoza and Ethics of Belief*. In: MANDELBAUM, M.; FREEMAN, E. (Eds.). *Spinoza: Essays in Interpretation*. La Salle, Illinois: Open Court, 1975.

⁵⁰ FRANKFURT, *op. cit.*, p. 179.

⁵¹ *Ibid.*, p. 179, tradução nossa. No original: “Even when Descartes seems to identify the object of a clear and distinct perception as a concept, accordingly, what he perceives is something propositional. He does not simply

Curley, por sua vez, argumenta que as ideias em Descartes são dotadas de uma natureza proposicional, haja vista que estas são objeto de afirmação ou negação. Em suas palavras:

se é simplesmente por um ato de afirmar ou negar uma ideia que um juízo passa a existir, a ideia não deveria ter sido previamente uma proposição? Se a ideia fosse o tipo de pensamento que seria expresso linguisticamente por um termo, a adição de um ato de afirmação ou negação a ela não poderia resultar em um juízo⁵².

A argumentação do autor pode ser endossada ao considerar que o simples ato de adicionar a uma ideia o predicado de verdadeiro ou falso, isto é, exercer sobre ela um ato volitivo para formar um juízo, parece encontrar respaldo na *Terceira Meditação*, em que Descartes enuncia o seguinte:

Entre meus pensamentos, alguns são como imagens das coisas, e só aqueles convém propriamente o nome de ideia... Outros, além disso, tem algumas outras formas: como no momento em que eu quero, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como sujeito da ação do meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por essa ação a ideia que tenho daquela coisa; e desse gênero de pensamentos, uns são chamados de vontades ou afecções, e outros juízos⁵³.

Ainda no que diz respeito à proposicionalidade da ideia, é relevante destacar o exemplo das duas ideias do sol apresentado por Descartes, conforme segue:

encontro em meu espírito duas ideias do sol inteiramente diversas: uma toma sua origem nos sentidos... pela qual o sol me parece extremamente pequeno; a outra é tomada das razões da Astronomia [...] pela qual o sol me parece muitas vezes maior que a Terra inteira⁵⁴.

Vemos, portanto, que, quer estejamos tratando de uma ideia sensível, quer de uma ideia intelectual, a ideia do sol envolve uma qualificação do objeto. Dessa forma, há uma afirmação de natureza proposicional. Para compreendermos isso com clareza, deve-se ter em mente que, no primeiro caso, sugere-se que o sol é extremamente pequeno; por sua vez, no segundo caso, sugere-se que ele possui um tamanho superior ao da Terra⁵⁵.

Convém esclarecer, a fim de evitar possíveis ambiguidades, que os aspectos representativo e proposicional das ideias não são, em nossa perspectiva, mutuamente

have the concept in the sense of entertaining it in his mind. He perceives that the concept necessarily involves certain properties or relations”.

⁵² CURLEY, 1975. p. 170, tradução nossa. No original: “if it is simply by an act of affirming or denying an idea that a judgment comes into being, must not the idea have previously been a proposition? If the idea were the sort of thought which would be expressed linguistically by a term, the addition of an act of affirmation or denial to it could not result in a judgment”.

⁵³ DESCARTES, 1979, p. 101 (Cf. AT, IX, 31).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 103 (Cf. AT, IX, 31).

⁵⁵ A seleção dos comentadores e a escolha do exemplo da *Terceira Meditação* fundamentam-se na análise proposta por Gleizer (1999, p. 46-47).

excludentes. A explicação para tal questão pode ser elaborada ao considerar que, embora as ideias, em Descartes, desempenhem uma função representativa e, portanto, não possam ser qualificadas como propriamente verdadeiras ou falsas, isso não as impede de possuir conteúdos proposicionais, desde que se admita que é unicamente por meio da vontade que elas se transformam em juízos.

Em vista disso, o entendimento pode apresentar à consciência um determinado conteúdo proposicional, como a ideia de que o sol parece extremamente pequeno, mas, apesar dessa estruturação proposicional, isso não significa que ela, por si só, seja uma crença, visto que a vontade pode negar ou até mesmo suspender o juízo acerca desse conteúdo, de modo que o assentimento somente ocorrerá caso a vontade intervenha nesse sentido. Em relação a isso, como será examinado no terceiro capítulo desta pesquisa, Espinosa também endossa a tese da proposicionalidade da ideia. Contudo, a radicalidade de sua concepção o conduz a defender que as ideias, consideradas isoladamente, já envolvem o assentimento aos seus conteúdos, uma vez que são, em si mesmas, juízos.

O que precisamos manter continuamente em perspectiva é que Descartes estabelece uma distinção entre a apreensão de um conteúdo proposicional e a atitude proposicional subsequente, a qual pode manifestar-se em atos como afirmar, negar ou suspender o juízo. Nesse sentido, a qualificação de um conteúdo proposicional como verdadeiro ou falso ocorre apenas quando ele não se limita à apreensão, mas é postulado como correspondente a um estado de coisas real. Cumpre notar, ainda, que um mesmo conteúdo proposicional pode suscitar diferentes atitudes proposicionais. A título de exemplo, um indivíduo pode afirmar, duvidar ou negar a proposição de que o universo é infinito. Do mesmo modo, um mesmo tipo de atitude proposicional, como a afirmação, pode estar vinculado a conteúdos proposicionais distintos, como nas proposições de que a terra é esférica, de que Deus é soberanamente bom ou ainda de que o sol é uma estrela.

A esse respeito, Newman⁵⁶ observa que a mente pode adotar uma de três posturas em relação ao conteúdo apresentado à consciência pelo entendimento: assentimento, discordância ou suspensão do juízo. Em particular, no que tange ao *assentimento*, é capital esclarecer que, diferentemente da concepção do senso comum, esse termo, em seu uso filosófico, não se refere a um ato de fala ou a um gesto convencional passível de manifestação insincera. Como

⁵⁶ NEWMAN, L. Descartes on the Will Judgment. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell companions the philosophy, 2008. p. 337.

explica Williams⁵⁷, Descartes demonstra interesse em investigar a questão de saber se o sujeito aceita uma proposição de forma genuína, distinguindo o “aceitar” cartesiano de uma simples expressão de concordância desprovida de convicção.

À luz do que foi discutido, os conteúdos perceptivos ao qual a mente concede seu assentimento possuem uma natureza proposicional. Em outras palavras, acredita-se, ou recusa-se a acreditar, que “tal conteúdo é o caso”. Contudo, é importante ressaltar que as referências ao que é afirmativo podem ser, por vezes, enganosas. A nosso ver, esse ponto merece especial consideração. Acerca disso, tal como apontado por Newman, a “afirmação” pode ser compreendida em dois sentidos distintos. No primeiro, diz respeito a uma propriedade das proposições, como nas declarações afirmativas que atribuem uma qualidade a um sujeito. No segundo, refere-se a uma ação da mente, que ocorre quando ela concorda com uma proposição⁵⁸.

Em decorrência dessa análise, pode-se argumentar que o juízo pode abranger ambos os sentidos de afirmação. Para ilustrar essa distinção, o autor utiliza um exemplo que pode ser expresso da seguinte forma: diante da proposição afirmativa de que estou sentado junto à lareira, minha vontade pode afirmá-la, mas, por outro lado, negar-lhe o assentimento. Essa questão se torna mais clara ao considerarmos o método da dúvida cartesiana, segundo o qual é possível hipoteticamente contemplar diversas proposições céticas sem, no entanto, conceder assentimento a elas.

A partir dessa consideração, Newman⁵⁹ chama a atenção para uma aparente ambiguidade que decorre do uso de determinados termos com conotação mental – crença, percepção, juízo – que, em algumas situações, referem-se às ações da mente, enquanto em outras se aplicam aos objetos dessas ações. Acerca disso, com frequência, quando nos referimos a crenças ou percepções, estamos aludindo aos objetos ou conteúdos nos quais acreditamos ou que percebemos. Para ilustrar essa perspectiva, o autor apresenta a seguinte declaração: “entre as suas crenças está a de que nosso sistema planetário é heliocêntrico”⁶⁰. Contudo, há casos igualmente importantes em que a atenção se volta para os atos mentais de acreditar ou perceber. Nesse sentido, o autor oferece outro exemplo esclarecedor: “a sinceridade da sua crença na visão heliocêntrica não está em dúvida”⁶¹.

⁵⁷ WILLIAMS, B. Descartes: *The Project of Pure Enquiry*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1978. p. 176.

⁵⁸ NEWMAN, 2008. p. 337.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 337.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 337.

⁶¹ *Ibid.*, p. 337.

Seguindo essa linha de análise, pode-se argumentar que um processo análogo ocorre no juízo, visto que ele pode ser considerado tanto sob a ótica da proposição julgada quanto pelo prisma do ato mental que realiza o julgamento. Consequentemente, levanta-se a seguinte questão: qual linguagem Descartes utiliza para referir-se aos juízos? Acerca dessa questão, Newman⁶² observa que o filósofo francês, em geral, faz uso da linguagem do juízo para designar os atos de assentimento. Todavia, vale ressaltar que há exceções, como nos casos que envolvem a recordação de juízos passados. Nessas circunstâncias, o filósofo francês não se refere aos atos passados de julgar, mas às proposições que foram previamente julgadas, tal como fica nítido na seguinte passagem: “visto que me lembro de haver muitas vezes estimado muitas coisas como verdadeiras e certas, que, em seguida, outras razões me levaram a julgar absolutamente falsas”⁶³.

Tendo em vista as considerações expostas, voltemo-nos, a seguir, para a análise do erro e da liberdade no registro do pensamento cartesiano. Cumpre esclarecer, contudo, que não nos debruçaremos sobre todos os aspectos envolvidos nessa perspectiva, mas apenas sobre os elementos que, a nosso ver, se revelam indispensáveis para uma adequada compreensão da questão em exame.

1.4. A questão do erro e da liberdade

De acordo com Descartes, o entendimento, embora não seja diretamente a fonte ou o objeto do erro, possui uma natureza finita e não alcança percepções claras e distintas sobre muitas coisas. Em contraste, a vontade não apresenta limites, especialmente no que diz respeito às percepções apresentadas pelo entendimento. Com efeito, na perspectiva cartesiana, a vontade é considerada a mais perfeita das faculdades humanas, sendo completamente isenta de quaisquer restrições.

O erro, portanto, ocorre devido à disparidade entre as faculdades que constituem a substância pensante. Quando o entendimento, por sua própria limitação, apresenta conteúdos confusos e obscuros, a vontade, dotada de sua capacidade de transcender essas restrições, atribui um valor de verdade a tais conteúdos, ainda que não disponha de elementos suficientes para sustentar tal afirmação. De modo a compreender isso com clareza, é pertinente analisar a seguinte passagem: “Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a

⁶² NEWMAN, 2008, p. 337-338.

⁶³ DESCARTES, 1979, p. 127-128 (Cf. AT, IX, 55).

vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo”⁶⁴.

Com base nessa passagem, pode-se compreender que o entendimento, por si só, não é responsável pelos erros. Conforme já mencionado, sua função limita-se à apreensão de conteúdos proposicionais, de modo que, sem um ato volitivo, essa simples apreensão não pode dar origem a qualquer erro. Portanto, torna-se claro que o erro ocorre apenas quando a vontade concede seu assentimento a conteúdos apreendidos sem que estes tenham sido devidamente examinados.

Ao desenvolver sua explicação sobre o erro, Descartes também introduz sua teoria da liberdade, tema retomado nos *Princípios* e em suas cartas ao Padre Mesland. Nas *Meditações*, Descartes vincula explicitamente a liberdade à faculdade da vontade, conforme demonstra a passagem a seguir:

E, em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, o poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, do meu entendimento e conjuntamente da minha vontade⁶⁵.

A noção de liberdade, vinculada à faculdade da vontade mencionada na passagem anterior, é posteriormente caracterizada por Descartes nos seguintes termos:

Pois consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto. Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei. E certamente a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuírem a minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem⁶⁶.

Cumprido notar que a liberdade, no âmbito da filosofia cartesiana, é entendida como expressão da vontade livre, cuja natureza é infinita. Essa liberdade consiste na capacidade da mente de exercer atos volitivos, tais como duvidar, afirmar, negar, desejar ou rejeitar os conteúdos apresentados pelo entendimento. Para Descartes, quando se está diante de opções opostas que não provocam maior inclinação por nenhuma delas, vivencia-se a liberdade enquanto um estado de *indiferença*. Isso ocorre porque esse estado decorre de uma privação

⁶⁴ DESCARTES, 1979, p. 119 (Cf. AT, IX, 46).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 117 (Cf. AT, IX, 45).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 118-119 (Cf. AT, IX, 14-15).

do conhecimento que, se estivesse acessível, permitiria ao sujeito tomar uma decisão com maior convicção.

Com base nisso, Descartes explica que, nessa situação, a liberdade é exercida em um grau baixo, dado que se vivencia um estado o qual ele denomina de *indiferença negativa*. Em contraste, quando a escolha é guiada por convicção, sem qualquer hesitação entre alternativas contrárias, o filósofo francês elucida que a liberdade atinge sua forma mais autêntica e plena, exercendo-se em seu grau máximo, isto é, enquanto autodeterminação racional. Nesse sentido, o que está se enfatizando é o elemento da espontaneidade enquanto constitutivo da experiência de liberdade. Ademais, Descartes escreve que: “quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrarem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei”⁶⁷.

Em suma, parece-nos, assim, que a distinção entre os dois graus de liberdade não está propriamente na capacidade de se autodeterminar, mas, decerto, na experiência vinculada a esse ato. No primeiro caso, prevalecem a indeterminação e a contingência, enquanto, no segundo, embora o poder de autodeterminar continue presente, há uma inclinação em favor de uma das opções⁶⁸.

Quanto à experiência de uma inclinação irresistível em direção a uma das alternativas, ela é acarretada pela presença de uma ideia clara e distinta, de modo que, em tais circunstâncias, não pode se seguir uma negação ou suspensão do juízo, pois ela se apresenta à consciência do sujeito pensante com suficiente clareza. Nesse contexto, é importante destacar

⁶⁷ DESCARTES, 1979, p. 126 (Cf. AT, IX, 29).

⁶⁸ Importa notar que a noção de liberdade defendida por Descartes nas *Meditações* continua a suscitar debates interpretativos e suas implicações filosóficas foram amplamente exploradas na literatura secundária. Michelle Beyssade (2009) aponta, por exemplo, para a presença de divergências relevantes entre a versão inicial das *Meditações*, redigida em latim e publicada em 1641, e sua tradução para o francês, datada de 1647. Para elucidar essa questão, convém considerar que, no que tange à questão da liberdade, Descartes, na versão latina de sua obra, formula a seguinte afirmação na *Quarta Meditação*: “para que eu seja livre não é necessário que eu possa me mover para ambos os lados” (Beyssade, 2009, p. 227). Por sua vez, na versão francesa de 1647, esse mesmo trecho é modificado da seguinte forma: “para ser livre não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou outro de dois contrários” (Beyssade, 2009, p. 227). Observa-se que Descartes faz uma distinção importante: enquanto no primeiro caso a indiferença é compreendida como uma forma de poder decisório entre opções opostas, no segundo, ela é entendida como um estado mental decorrente da incerteza ou da hesitação frente a alternativas contrárias. Dessa forma, pode-se compreender que, na versão latina de 1641, o que se elimina é, por assim dizer, o *poder de escolha*, enquanto, na versão francesa de 1647, é o *estado de hesitação ou de oscilação* que é excluído. Ainda no que tange à temática da liberdade em Descartes, é igualmente necessário considerar a carta enviada ao Padre Mesland, em 9 de fevereiro de 1645. Nessa correspondência, Descartes aparenta expor uma concepção distinta de liberdade como livre-arbítrio, ao afirmar o seguinte: “é sempre possível evitarmos perseguir um bem claramente conhecido ou admitir uma verdade evidente desde que pensemos que seja um bem afirmar, através disso, nosso livre-arbítrio” (AT, IV, 173, tradução nossa). No original: “Semper enim nobis licet nos reuocare a bono clarè cognito profequendo, vel a per-spiciuâ veritate admittendâ, modo tantum cogitemus bonum libertatem arbitrij noftri per hoc teftari”.

que não se trata de uma coerção externa, mas, como ressalta Descartes: “somente porque a uma grande clareza havia no meu entendimento seguiu-se uma forte inclinação em minha vontade”⁶⁹.

Retornemos à questão do erro. Em vista do que já foi explicado, fica claro que ele ocorre quando a vontade concede seu assentimento a uma ideia, sem que esta tenha sido devidamente examinada. Como afirma Descartes: “a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade”⁷⁰. Dessa forma, evitar o erro exige que a vontade adote uma atitude proposicional adequada, que muitas vezes consiste na abstenção do juízo. De fato, há inúmeros conteúdos proposicionais cuja correspondência com um estado de coisas real não pode ser claramente determinada. Em tais circunstâncias, o erro somente pode ser prevenido mediante o exercício correto do livre-arbítrio, ou seja, assumindo uma posição de abstenção do julgamento. Sobre esse ponto, Descartes declara o seguinte: “Todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule um juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não se pode ocorrer nunca que eu me engane”⁷¹.

De posse dessas considerações, seguiremos para a análise da problemática do voluntarismo doxástico em Descartes, examinando em que medida essa questão se insere no registro de seu pensamento e quais são os principais elementos que a constituem.

1.5. O voluntarismo doxástico de Descartes

No cenário do debate epistemológico atualmente em curso, discute-se extensamente a posição filosófica conhecida como voluntarismo doxástico, que afirma que os indivíduos têm controle voluntário sobre as suas crenças⁷². Inicialmente, importa esclarecer que o termo *doxa*, de origem grega, significa “opinião” ou “crença”, e constitui a base etimológica da noção de atitude doxástica. Tais atitudes referem-se a estados mentais mediante os quais o sujeito adota uma determinada posição frente a uma proposição. Nesse sentido, podem incluir o assentimento (crer que *p*), a rejeição (crer que *não-p*) e a suspensão do juízo (abster-se de qualquer posicionamento quanto à verdade de *p*).

⁶⁹ DESCARTES, 1979, p. 119 (Cf. AT, IX, 17-18).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 120 (Cf. AT, IX, 17-18).

⁷¹ *Ibid.*, p. 122 (Cf. AT, IX, 16-17).

⁷² Para um exame detalhado acerca do voluntarismo doxástico, remeto a: VITZ, R. *Doxastic Voluntarism*. The Internet Encyclopedia of Philosophy, 2010. Disponível em: <https://iep.utm.edu/doxastic-voluntarism/>. Acesso em: 02 jan. 2025.

Com frequência, as pesquisas nesse âmbito de investigação abrangem uma vasta gama de estudos provenientes da filosofia da mente, da epistemologia e da teoria da ação, nos quais se busca compreender a natureza da crença e do controle voluntário. Ademais, esse debate também possui relevância no que se refere às obrigações epistêmicas e éticas no contexto da discussão sobre a ética da crença. Todavia, o presente capítulo não se propõe a examinar tais questões. Nosso propósito, mais restrito, consiste em investigar em que medida Descartes sustenta uma forma de voluntarismo doxástico e quais são as implicações dessa posição no contexto de seu pensamento filosófico.

Nesse sentido, é consenso entre estudiosos que Descartes adota uma perspectiva voluntarista. Na *Primeira e Quarta Meditação*, ele confere à vontade certa capacidade de controle sobre atitudes doxásticas, como a interrupção do juízo e o assentimento. Sob esse panorama, o livre-arbítrio nos proporciona a capacidade de suspender o assentimento diante de questões incertas, evitando, assim, o erro. Entretanto, vale ressaltar que o escopo e a natureza dessa posição cartesiana permanecem objeto de expressivo debate na epistemologia contemporânea.

Conforme aponta Newman⁷³, há dois tipos de interpretações atribuídas a Descartes. A primeira sugere que a vontade exerce um controle voluntário direto sobre as atitudes doxásticas, como o assentimento, a discordância e a abstenção do juízo. Nesse sentido, argumenta-se que a mente humana é dotada da capacidade decisória acerca da crença em proposições, tais como a possibilidade de crer ou não na existência do mundo exterior ou na existência de Deus, simplesmente por um ato de escolha em adotar essas crenças. No entanto, alguns estudiosos do pensamento cartesiano argumentam que, na realidade, Descartes adotou uma forma de controle indireto. Mas em que consiste essa forma de controle indireto? A fim de clarificar esse ponto, é pertinente apresentar a caracterização cartesiana de controle indireto no contexto das paixões, o que permitirá uma compreensão mais precisa dessa posição.

Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar. Assim, para excitarmos em nós a audácia e suprimirmos o medo, não basta ter a vontade de fazê-lo, mas é preciso aplicar-nos a considerar as razões, os objetos ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; de que teremos a glória e a alegria de havermos vencido, ao passo que não podemos esperar da fuga senão o pesar e a vergonha de termos fugido, e coisas semelhantes⁷⁴.

⁷³ NEWMAN, 2008, p. 345.

⁷⁴ DESCARTES, 1979, p. 234 (Cf. AT, XI, 362-363).

De acordo com Newman, ao aplicar esse modelo de controle indireto ao caso do juízo, pode-se argumentar que nosso assentimento não é diretamente provocado ou suprimido pela ação da vontade. Em vez disso, ele ocorre de forma indireta, por meio das representações das coisas que geralmente estão associadas ao estado doxástico desejado. Em particular, isso ocorre por meio da representação de razões para a crença: o assentimento a uma proposição é determinado pela atenção perceptiva às razões que a sustentam; a discordância, pela atenção às razões que a refutam; e a suspensão ou dúvida, pelas razões que enfraquecem o apoio à proposição⁷⁵.

Em face dessa análise, o autor observa que a posição que argumenta em favor da ocorrência de controle doxástico direto é frequentemente classificada sob o rótulo de voluntarismo. Entretanto, essa terminologia não encontra uso comum no que concerne ao controle indireto. Sob esse prisma, convém destacar que tais terminologias, por vezes, apresentam imprecisões conceituais e podem gerar interpretações ambíguas ou equivocadas. Como exemplo, pode-se plausivelmente sugerir que algumas perspectivas identificadas como não voluntaristas reconhecem, em certa medida, a possibilidade de controle voluntário, desde que esse controle seja exercido de maneira indireta. Em virtude disso, torna-se imprescindível que, no âmbito da elucidação filosófica, essas terminologias sejam submetidas a um escrutínio crítico rigoroso, com vistas a precisar seu significado e a eliminar eventuais ambiguidades e incoerências associadas ao seu emprego.

No horizonte do debate epistemológico contemporâneo, a discussão não se concentra em determinar se Descartes defendia a ideia de que possuímos controle voluntário sobre nossas atitudes doxásticas, mas sim em compreender até que ponto esse controle pode ser classificado como direto ou indireto. Nesse contexto, e em conformidade com a perspectiva de Newman, optou-se por distinguir dois termos: *voluntarismo direto*, para descrever o controle exercido diretamente sobre as atitudes doxásticas, e *voluntarismo indireto*, para designar o controle exercido de forma indireta sobre essas mesmas atitudes.

Deve-se sublinhar que as interpretações referentes ao controle direto encontram seus subsídios teóricos nas considerações acerca do juízo, em que Descartes, valendo-se da noção de livre-arbítrio, faz a seguinte enunciação: “Ora, se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado”⁷⁶. Ademais, pode-se sugerir que, no contexto do voluntarismo doxástico direto, Descartes fornece elementos de suporte em apoio a essa

⁷⁵ NEWMAN, 2008, p. 345.

⁷⁶ DESCARTES, 1979, p. 120 (Cf. AT, IX, 15).

posição, especialmente com base no método da dúvida, no qual ele enfatiza a necessidade de suspender o julgamento sobre qualquer coisa previamente aceita.

Com o objetivo de tornar essa perspectiva mais elucidativa, julgamos pertinente destacar a seguinte passagem da *Primeira Meditação*: “era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então dera crédito, e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências”⁷⁷. No que se refere a esse ponto, Frankfurt⁷⁸ argumenta que, em Descartes, a suspensão do juízo resulta de uma decisão imediata da vontade. Se a decisão exige suspender o assentimento até que a proposição seja devidamente justificada, então ela deve ser executável de maneira simples. Para tornar mais clara essa perspectiva, parece pertinente considerarmos a seguinte passagem de Descartes, na qual ele diz que:

E, visto que é uma ação da vontade julgar ou não julgar, como expliquei em seu devido lugar, é evidente que isso está ao nosso alcance, pois, afinal, para se livrar de toda sorte de preconceitos, não é necessário outra coisa senão resolver não afirmar nem negar nada do que se havia afirmado ou negado anteriormente, exceto depois de o reexaminar, embora isso não impeça que se mantenham todas as mesmas noções na memória⁷⁹.

Com base nessa passagem, Frankfurt⁸⁰ sustenta que uma simples decisão é suficiente para que um indivíduo possa se livrar de todas as suas antigas opiniões. Todavia, o autor chama atenção para o fato de que, no parágrafo subsequente, Descartes alega ser necessário dispor de razões para duvidar, antes mesmo de optar por fazê-lo. Tal observação se justifica pelo entendimento de que o ato de abandonar todas as crenças previamente assumidas não pode ocorrer de maneira arbitrária, mas deve ser antecedido pela elaboração de um argumento que justifique essa escolha. Ainda assim, o autor não identifica uma inconsistência entre essas duas afirmações. O núcleo de sua argumentação consiste em considerar que as razões de duvidar não são razões para se desfazer das crenças, mas razões para testar aquelas que podem ser readmitidas como bem fundadas. Nesse sentido, tais razões não antecedem a dúvida, mas integram uma etapa posterior do processo investigativo.

No intuito de esclarecer essa perspectiva, torna-se necessário considerar a *Resposta às Sétimas Objeções*, em que Descartes utiliza a seguinte analogia: ele compara seu

⁷⁷ DESCARTES, 1979, p. 85 (Cf. AT, IX, 8).

⁷⁸ FRANKFURT, 2008, p. 24.

⁷⁹ AT, IX, 204, tradução nossa. No original: “Et pource que c'est une action de la volonté que de iuger ou ne pas iuger, ainfi que j'ay expliqué en fon lieu, il est évident qu'elle est en nostre pouuoir : car enfin, pour se défaire de lo toute forte de préjugé, il ne faut autre chose que se résoudre à ne rien aflurer ou nier de tout ce qu'on auoit afluré ou nié auparavant, finon après l'auoir derechef examiné, quoy qu'on ne laifle pas pour cela de retenir toutes les mefmes notions en fa mémoire”.

⁸⁰ FRANKFURT, *op. cit.*, p. 25.

procedimento ao de alguém que possui uma cesta de maçãs e, receando que algumas estejam estragadas, decide retirar todas para examinar uma a uma, descartando as podres e recolocando apenas as saudáveis, a fim de preservar o restante.

Se por acaso tivesse um cesto cheio de maçãs, e temesse que algumas delas estivessem podres, e quisesse removê-las, para que não estragassem as outras — como o faria? Acaso não rejeitaria primeiro todas do cesto? E então, examinando uma por uma em ordem, recolheria apenas aquelas que reconhecesse como não estragadas, e as recolocaria no cesto, deixando de lado as demais?⁸¹.

Segundo Frankfurt⁸², com essa analogia, Descartes pretende mostrar que, inicialmente, é necessário esvaziar a mente de todas as opiniões previamente assumidas e, em seguida, submeter cada uma delas a um exame rigoroso, a fim de identificar aquelas com credenciais suficientes para serem reintegradas. Dessa forma, o autor sustenta que, ao abrir a *Primeira Meditação* com um compromisso inequívoco de derrubar todas as suas opiniões, o empreendimento cartesiano exige, em um primeiro momento, a rejeição de todas as crenças, para então iniciar o processo de avaliá-las e classificá-las. Assim, essa linha interpretativa sugere que, em Descartes, há uma capacidade de controle direto sobre o assentimento.

A partir de agora, voltemos nossa atenção para os críticos do voluntarismo doxástico direto, buscando examinar os argumentos por eles apresentados. Primeiramente, parece pertinente sublinhar que os defensores do voluntarismo doxástico indireto também podem fundamentar suas teses tanto no método da dúvida quanto na exposição da *Quarta Meditação*. Para esclarecer esse aspecto, é necessário considerar o desenvolvimento da dúvida metódica nos dois primeiros parágrafos da *Primeira Meditação*, nos quais Descartes apresenta uma justificativa geral para sua adoção. Nesse contexto, Descartes ressalta o fato de ter aceitado muitas opiniões falsas como verdadeiras, e de tais opiniões estarem baseadas em princípios incertos e duvidosos. Portanto, para alcançar alguma certeza, seria necessário livrar-se dessas crenças, evitando conceder crédito a tudo o que não fosse inteiramente certo e indubitável⁸³.

Ora, caso o objetivo de Descartes fosse estabelecer um controle direto sobre o assentimento, por que razão o meditador não suspende de imediato todas as suas opiniões prévias?⁸⁴ Em nossa perspectiva, tal questão revela-se pertinente, pois problematiza a escolha de Descartes em enumerar razões específicas para a dúvida. Uma resposta plausível pode ser

⁸¹ AT, IX, 481, tradução nossa. No original: “Si forte haberet corbem pomis plenam, & vereretur ne aliqua ex pomis iftis eflent putrida, velletque ipfa auferre, ne reliqua corrumpent, quo pado id faceret? An non in primis omnia omnino excorbe rejiceret? ac deinde fingula ordine perluftrans, ea fola, quae agnofceret non effe corrupta, refumeret, atque in corbem reponeret, aliis relidis?”.

⁸² FRANKFURT, 2008, p. 28.

⁸³ DESCARTES, 1979, p. 85 (Cf. AT, IX, 8).

⁸⁴ NEWMAN, 2008, p. 346.

articulada da seguinte forma: ao apresentar essas razões, Descartes estaria, assim, sustentando a tese de que o assentimento é controlado de forma indireta, e que a suspensão da crença não se dá de maneira imediata, mas apenas mediante a consideração de razões que justificam a dúvida. Para que possamos compreender isso com clareza, é interessante considerarmos a seguinte passagem de Descartes na carta a Clerselier, que serve de resposta às objeções de Gassendi:

Disse, no entanto, que havia dificuldade expulsar assim para fora de nossa crença tudo o que haviam colocado aí anteriormente, em parte por que *é necessário ter alguma razão de duvidar antes de se determinar a isso* (eis porque propus as principais em minha Primeira Meditação), e em parte também porque, qualquer que tenha sido a resolução que tomamos de nada negar ou assegurar, nós nos esquecemos dela facilmente em seguida se não a imprimimos fortemente em nossa memória; eis porque desejei que se pensasse nisso com cuidado⁸⁵.

Parece-nos sugestivo, portanto, que, antes de decidirmos duvidar, é necessário dispormos de alguma razão que justifique essa dúvida. Ademais, como vimos na *Quarta Meditação*, Descartes afirma que devemos suspender nosso assentimento sempre que a percepção não for clara e distinta. Nesse sentido, torna-se plausível sustentar que a suspensão do juízo ocorre na medida em que são consideradas razões para a dúvida. Caso essa interpretação esteja correta, pode-se argumentar que se fazem presentes elementos que endossam a tese de que Descartes defendia uma posição de controle indireto sobre os estados doxásticos.

Em conclusão, cabe observar que o debate em torno do tipo de voluntarismo doxástico defendido por Descartes permanece permeado por dificuldades interpretativas e continua a suscitar controvérsias entre os estudiosos do cartesianismo. Conforme o que foi discutido, podem ser identificados argumentos consistentes para sustentar tanto a tese do controle doxástico direto quanto a do controle indireto, fundamentados em passagens específicas da *Primeira* e da *Quarta Meditação*.

Dada a abrangência do problema proposto, não é possível, dentro dos limites desta pesquisa, abranger todos os seus aspectos, nem oferecer uma solução definitiva para as questões que ele suscita. Ainda assim, o ponto central para os objetivos deste trabalho é enfatizar o caráter voluntário do controle sobre as crenças, aspecto que, apesar das divergências, parece constituir um consenso entre os intérpretes do pensamento de Descartes.

⁸⁵ AT-IX-204, l.7-26, tradução e grifos nossos. No original: “l'ay dit neantmoins qu'il y auoit de ladifficulté à chaffer ainfi hors de fa créance tout ce qu'on y auoit mis auparauant, partie à caufe qu'il eft befoin d'auoir quelque raifon de douter auant que de s'y déterminer : c'eft pourquoy i'ay propofé les principales en ma première Méditation ; & partie auffi à caufe que, quelque refolution qu'on ait prife de ne rien nier ny aflurer, on s'en oublie aifément par après, fi on ne l'a fortement imprimée en fa mémoire : c'eft pourquoy i'ay defiré qu'on y penfaft avec foïn”.

Conforme será analisado mais adiante, Espinosa, em divergência com Descartes, oferece recursos explicativos que permitem interpretar seu pensamento como uma forma de involuntarismo doxástico, isto é, a tese de que os estados de crença não estão sob o controle voluntário do agente cognitivo. Isso se justifica pelo fato de que, em sua concepção, uma ideia, tomada isoladamente, pelo simples fato de possuir uma natureza volitiva, implica o assentimento ao seu conteúdo, ou seja, envolve necessariamente uma crença. Entretanto, antes de adentrarmos nessas discussões, será necessário proceder a uma reconstituição dos principais elementos das totalidades conceituais e argumentativas da *Ética*, com o objetivo de situar e articular o problema da crença no contexto mais amplo de seu quadro metafísico.

2. OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DO SISTEMA ESPINOSISTA

2.1. Substância, atributo, modo

A primeira parte da *Ética*, intitulada “Deus”, é reservada a um exame de Deus e da concepção espinosista acerca da constituição fundamental da realidade, dos tipos de coisas existentes e das relações que estabelecem entre si. Nesse contexto, Espinosa introduz a noção basilar de seu arcabouço metafísico: a substância, que ele caracteriza como absolutamente infinita e a identifica a Deus. Como ele nos diz, na EI Def. 6, “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”⁸⁶. Começemos pela análise da noção de substância.

É interessante observar que, na *Ética*, encontramos apenas uma única definição de substância, na qual Espinosa diz que “por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, ou seja, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”⁸⁷. À luz dessa definição, pode-se observar a caracterização da substância sob o aspecto de uma dupla autossuficiência: ontológico-existencial (existe em si) e lógico-conceitual (é concebido por si). A clareza desse ponto exige que se tenha em mente que a expressão “ser concebido por si” significa que o conteúdo conceitual que define a substância não pode ser derivado de nenhum outro conceito mais elementar. Nesse sentido, trata-se de um conceito primitivo, inteligível por si mesmo. Por sua vez, a explicação da noção de “existe em si” pode ser entendida como “aquilo que não carece de outra coisa para ser causado”, sendo, assim, uma realidade mais básica e autossuficiente, que traz consigo a causa ou razão positiva de sua existência (existe por si)⁸⁸.

Partindo disso, é interessante notar que a expressão “existe por si” deve ser compreendida a partir da noção de causalidade, a qual exerce um papel central no arcabouço metafísico espinosista. Nesse contexto, pode-se compreender que “ser em si” significa “ser por si”. A esse respeito, não parece ser um dado sem importância que Espinosa inicia a *Ética* com a definição da noção de *causa sui* (causa de si)⁸⁹. Como ele nos diz, “Por causa de si

⁸⁶ SPINOZA, B. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025. p. 13.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 13 (Cf. EI Def. 3).

⁸⁸ GLEIZER, M. *Lições Introdutórias à Ética de Espinosa*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013. p. 31-32.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 33.

compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”⁹⁰.

Nesse sentido, ao enfatizar o aspecto da causalidade, Espinosa remete-nos à segunda definição de substância fornecida por Descartes, apresentada no primeiro capítulo desta pesquisa. Essa definição sustenta que substância é “a coisa que existe por si de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir”⁹¹. Entretanto, é importante esclarecer que, diferentemente de Descartes, Espinosa adota o uso unívoco do termo *substância*, o que o leva a rejeitar o método analógico proposto pelo filósofo cartesiano. Como já visto, no pensamento de Descartes, o termo *substância* não possui um significado unívoco, sendo empregado de forma distinta quando se refere a Deus e às criaturas por ele criadas. Ao proceder assim, Espinosa observa que o método analógico não consegue superar a confusão entre a essência divina e a essência das criaturas, culminando em uma equivocidade⁹².

A segunda categoria da metafísica espinosista é o atributo. A esse respeito, a definição oferecida por Espinosa é a seguinte: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência”⁹³. De acordo com o filósofo holandês, um atributo é a principal propriedade de uma coisa. Nesse contexto, o atributo de uma substância, enquanto sua essência, corresponde à natureza determinável da qual todas as propriedades particulares da coisa são manifestações determinadas. Dessa forma, o pensamento pode ser entendido como uma natureza determinável, cujas manifestações determinadas são pensamentos ou ideias particulares. De maneira semelhante, a extensão constitui outra natureza determinável, cujas expressões determinadas são formas ou figuras particulares⁹⁴.

A terceira categoria da metafísica de Espinosa é o modo. Segundo Espinosa, “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido”⁹⁵. De acordo com sua concepção, um modo de uma substância pode ser entendido como uma forma específica e determinada por meio da qual os atributos dessa substância se expressam de maneira concreta. Por exemplo, pode-se considerar as propriedades particulares de um corpo individual, como seu tamanho e forma, ou as ideias específicas presentes na mente humana. Os modos, assim, são expressões singulares dos

⁹⁰ SPINOZA, 2025, p. 13 (Cf. EI Def. 1).

⁹¹ DESCARTES, 2002, p. 67 (Cf. AT, IX, 47).

⁹² Para um exame da perspectiva crítica de Espinosa acerca das noções de analogia, eminência e equivocidade, remeto a: DELEUZE, G. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Minuit, 1968 (cap. II).

⁹³ SPINOZA, *loc. cit.* (Cf. EI Def. 4).

⁹⁴ NADLER, S. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 56.

⁹⁵ SPINOZA, *loc. cit.* (Cf. EI Def. 5).

atributos e não podem existir nem ser compreendidos de forma independente, sem referência ao atributo ao qual pertencem. Em outras palavras, não é possível conceber a forma circular de uma bola sem antes compreender o conceito de círculo, e este, por sua vez, pressupõe a noção de extensão. Ao proceder assim, Espinosa nos diz, na EI P1, que “Uma substância é, por sua natureza, primeira, relativamente às suas afecções”. Estabelece-se, assim, que a substância possui uma prioridade ontológica e conceitual em relação aos seus modos, da qual decorre também a dependência causal destes. Isso porque os modos dependem da substância tanto para existir quanto para serem concebidos.

De posse desses elementos, convém indicar alguns passos de Espinosa na construção de seu monismo substancial, isto é, a tese de que há apenas uma única substância identificada com o conjunto de seus infinitos atributos, cada um dos quais expressa uma forma de ser dessa substância. Nesse sentido, Espinosa estabelecerá que não pode haver duas substâncias com a mesma natureza ou atributo (EI P1-EI P5). Na sequência, ele provará que existe apenas uma substância com infinitos atributos, a saber, Deus (EI P6-EI P11).

Ao proceder assim, conclui-se que a existência dessa substância infinita impede a existência de qualquer outra substância. A razão é que, caso existisse uma segunda substância, esta deveria apresentar algum atributo. No entanto, como já foi mencionado, Deus detém todos os atributos possíveis. Dessa forma, o atributo que essa segunda substância possuiria estaria entre os já pertencentes a Deus. Considerando ainda que foi estabelecido que não podem existir duas substâncias com o mesmo atributo, conclui-se, então, que, “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”⁹⁶, o que equivale a provar a tese monista⁹⁷. Como veremos, a ontologia monista espinosista propõe uma concepção plural da Natureza e sustenta que o universo material infinito e o universo mental infinito são diferentes expressões de uma mesma realidade substancial. Nesse sentido, Espinosa sustenta que “a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro”⁹⁸.

2.2. O determinismo absoluto de Espinosa

De acordo com Espinosa, a identificação da substância divina com seus infinitos atributos constitui aquilo que ele denomina *Natureza Naturante*⁹⁹. No entanto, vale ressaltar

⁹⁶ SPINOZA, 2025, p. 22 (Cf. EI P14).

⁹⁷ Toda essa reconstrução foi realizada com base na análise de Nadler (2006, p. 60).

⁹⁸ SPINOZA, *op. cit.*, p. 55 (Cf. EII P7 esc.).

⁹⁹ EI P29 esc.

que a *Natureza Naturante* não compreende por completo o real. É nesse contexto que se introduz o conceito de *Natureza Naturada*, por ele esclarecido nos seguintes termos:

Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da Natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas¹⁰⁰.

Diante desses elementos, impõe-se uma questão fundamental: o que explica a transição da *Natureza Naturante* para a *Natureza Naturada*? Para elucidar essa problemática, é necessário dedicar atenção especial à expressão “tudo o que se segue da necessidade da Natureza de Deus”. O que precisamos ter em perspectiva é que Espinosa assinala que essa transição coincide com o conjunto de efeitos que decorrem, de maneira necessária, da essência de Deus. A *Natureza Naturante*, por sua vez, designa Deus enquanto compreendido como a causa de tudo o que existe. Como nos diz Espinosa, “a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a sua própria essência”¹⁰¹. Dessa forma, torna-se claro que a transição da *Natureza Naturante* para a *Natureza Naturada* se explica precisamente pelo fato de a substância divina ser dotada de uma potência de produção causal.

Convém destacar que Espinosa começa a tratar de modo explícito do tema da causalidade divina na EII P16. A esse respeito, ele escreve que “Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino)”¹⁰². Como veremos, essa proposição enuncia o principal fundamento da *Ética*: a tese da necessidade absoluta das coisas. Dessa concepção decorrem alguns desdobramentos importantes. Vejamos, então, alguns deles.

Em primeiro lugar, devemos nos atentar para as seguintes expressões: “necessidade da natureza” e “resultar”. Ao utilizá-las, Espinosa busca mostrar que o exercício da potência causal de Deus não ocorre de maneira contingente ou fortuita, sendo, na verdade, determinado pela própria essência divina. Para elucidar esse ponto, vale recorrer ao escólio da EI P17, no qual o filósofo holandês sustenta que os modos derivam da natureza da substância infinita com a mesma necessidade absoluta que faz com que as propriedades resultem da essência de uma figura geométrica:

da mesma maneira que a natureza do triângulo se segue, desde a eternidade e por toda a eternidade, que a soma de seus três ângulos é igual a dois retos, da suprema potência de Deus, ou seja, da sua natureza infinita, necessariamente se seguiram –

¹⁰⁰ SPINOZA, 2025, p. 35 (Cf. EI P29 esc.).

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 40 (Cf. EI P34 Dem.).

¹⁰² *Ibid.*, p. 26.

ou melhor, se seguem, sempre com a mesma necessidade – infinitas coisas, de infinitas maneiras, isto é, tudo¹⁰³.

Importa notar que, com esse procedimento, Espinosa estabelece uma relação de assimilação entre causa e razão, assim como entre causalidade eficiente e implicação lógica, que se manifesta em todo o seu sistema filosófico, em especial na análise da relação causal entre substância e modos sob o prisma da dedução entre antecedente e consequente.¹⁰⁴

À luz dessas considerações, impõe-se destacar que a assimilação entre causa e razão exerce profunda influência sobre a concepção espinosista do determinismo¹⁰⁵, levando à sua caracterização enquanto uma forma de necessitarismo radical¹⁰⁶. De fato, tendo em vista que, como já mencionado, a ação da substância divina é determinada por sua essência, isto é, pelas leis universais e necessárias que constituem sua natureza, e, além disso, considerando que essa natureza é eterna e imutável, a produção de Deus não admite qualquer contingência.¹⁰⁷ Assim sendo, “na Natureza nada existe de contingente; antes tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e agir de certo modo”¹⁰⁸.

Ao proceder dessa forma, Espinosa rejeita qualquer validade ontológica às noções de contingência e possibilidade. Como será examinado mais adiante, tal rejeição acarreta consequências significativas para sua teoria do conhecimento, mais precisamente em sua crítica à tese de que a mente possui uma faculdade absoluta e livre, conforme defendido por Descartes. Deve-se ter em mente que o determinismo espinosista não admite qualquer dimensão contingencial da realidade, uma vez que aquilo que parece contingente decorre da

¹⁰³ SPINOZA, 2025, p. 28.

¹⁰⁴ GLEIZER, 2013, p. 47.

¹⁰⁵ Segundo Don Garrett, o determinismo consiste na “doutrina de que todo evento é causalmente determinado por condições antecedentes segundo as leis da natureza”. No original: “doctrine that every event is determined from antecedent conditions by the laws of nature”. Cf. GARRET, D. *Nature and Necessity in Spinoza Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2018. p. 99.

¹⁰⁶ Para uma discussão aprofundada do necessitarismo radical, remeto a: GLEIZER, M. O Necessitarismo de Espinosa. In: GLEIZER, M. *Metafísica e Conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014b. Convém destacar que a questão do necessitarismo em Espinosa permanece como objeto de intensos debates interpretativos, tendo suas implicações filosóficas sido amplamente examinadas na literatura secundária. De modo geral, o necessitarismo radical pode ser formulado como a tese segundo a qual o mundo atual constitui o único mundo logicamente possível, de tal maneira que cada estado de coisas se apresenta como lógica ou metafisicamente necessário. Nessa perspectiva, tanto as leis da natureza quanto a cadeia causal que, em conjunto, determina todos os acontecimentos e coisas são logicamente necessárias, interpretação defendida por Don Garrett em: GARRETT, D. Spinoza’s Necessitarianism. In: YOVEL, Y (Ed.). *God and Nature in Spinoza’s Metaphysics*. Leiden: Brill, 1991. Não obstante, é importante destacar que se pode sustentar a tese de que tudo é determinado pela conjunção entre as leis naturais e a cadeia de causas sem, contudo, assumir o compromisso metafísico mais radical de que essas leis ou séries causais sejam logicamente necessárias. Trata-se, nesse caso, de uma posição mais moderada, cuja interpretação é defendida por Edwin Curley em: CURLEY, E. *Spinoza’s Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

¹⁰⁷ GLEIZER, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰⁸ EI P29.

ignorância dos indivíduos quanto às causas determinantes da existência necessária de algo. A esse respeito, Espinosa escreve que:

Uma coisa é dita necessária em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue-se necessariamente de sua própria essência e definição ou da existência de uma causa eficiente [...] Não, há, porém, nenhuma outra razão para se dizer que uma coisa é contingente, a não ser a deficiência de nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa sobre a qual não sabemos que a sua essência envolve contradição ou, então, sobre a qual sabemos muito bem que a sua essência não envolve nenhuma contradição, mas sobre cuja existência, entretanto, por nos escapar a ordem das causas, nada de certo podemos afirmar, essa coisa, repito, não pode nos parecer nem necessária nem impossível, e por isso dizemos que é ou contingente ou possível¹⁰⁹.

Cumprido observar que a exclusão da contingência, no sistema espinosista, implica necessariamente a rejeição de qualquer concepção da ação divina segundo o modelo da liberdade da vontade. Nesse contexto, uma vez eliminada a contingência, não subsistem alternativas contrárias entre as quais fosse possível exercer uma escolha. Dessa forma, Espinosa sustenta que “Deus não opera pela liberdade da vontade”¹¹⁰. Contudo, ao adotar tal posicionamento, não se deve concluir que Espinosa negue a liberdade de Deus. O aspecto fundamental consiste no entendimento de que, sob sua perspectiva, liberdade difere de livre-arbítrio. Em seu pensamento, não há qualquer incompatibilidade entre liberdade e determinismo, uma vez que, segundo sua definição de liberdade, “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou seja, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e operar de maneira definida e determinada”¹¹¹. Assim, Espinosa sustenta que a verdadeira liberdade consiste em uma forma de autodeterminação causal, isto é, a determinação interna de existir e produzir efeitos de acordo com a sua natureza.

Como será examinado ao longo deste estudo, a rejeição do livre-arbítrio por parte de Espinosa, no âmbito do indivíduo humano, mostra-se decisiva para a compreensão de sua teoria da crença. Nesse contexto, em contraste com Descartes, Espinosa defende que o assentimento não constitui um ato livre da vontade, mas decorre necessariamente da própria natureza da ideia.

¹⁰⁹ SPINOZA, 2025, p. 38 (Cf. EI P33 esc.).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 37 (Cf. EI P32 col. 1).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 13 (Cf. EII Def. 7).

2.3. O sistema modal

Segundo Espinosa, Deus é a causa imanente de todas as coisas, e não a causa transitiva¹¹². Dessa maneira, Deus, enquanto causa imanente, produz tudo o que existe sem se apartar do que produziu. Por isso, os efeitos de sua atividade causal não são realidades separadas ou descontínuas em relação a ela, mas expressões infinitas do próprio processo de autoprodução da substância.

Ademais, é fundamental observar que, para Espinosa, a necessidade absoluta da ação divina não apenas elimina a possibilidade de contingência, como já foi mencionado, mas também, e de forma crucial, descarta a noção de finalidade. Embora sua concepção de causalidade assimile causa e razão, articulando uma síntese entre os aspectos da causa eficiente e da causa formal, o filósofo holandês rejeita a validade da causa final em sua filosofia¹¹³. Isso se deve ao fato de que, segundo ele, Deus atua com a mesma necessidade inerente à sua própria existência¹¹⁴. Dessa maneira, pode-se concluir que a potência de Deus é uma atividade causal infinita que produz, pela mesma necessidade que existe, tudo o que é concebível, sem qualquer noção de finalidade ou propósito. Com essa posição, Espinosa rompe com as concepções tradicionais acerca da relação entre Deus e o mundo, em especial com a concepção criacionista judaico-cristã.

Tendo esses pontos estabelecidos, passemos à análise da questão modal. Inicialmente, vale destacar que Espinosa aborda a gênese dos modos nas proposições 21 e 28 da primeira parte da *Ética*. No entanto, para que a compreensão dessa problemática seja mais precisa, impõe-se, antes, a consideração de uma distinção conceitualmente fundamental. No *Tratado da Emenda do Intelecto*, ao tratar das condições para a constituição de uma ciência dedutiva capaz de contemplar a totalidade do real, Espinosa faz uma distinção entre “a série das coisas singulares e mutáveis” e “a série das coisas fixas e eternas”. Vejamos passo a passo. No que se refere à primeira série, esta diz respeito à produção sucessiva das existências das coisas singulares na duração. Trata-se, portanto, de uma série de causas finitas, transitivas e mutáveis, cuja totalidade escapa à apreensão completa do intelecto humano. Por seu turno, a segunda série diz respeito à produção das essências das coisas singulares. Trata-se, portanto,

¹¹² EI P18.

¹¹³ Cabe apenas ressaltar que, embora Espinosa recuse qualquer explicação teleológica da ação divina, não há consenso entre os intérpretes de seu pensamento quanto à validade da teleologia no âmbito da explicação da ação humana. Para uma análise mais detalhada dessa problemática, remeto ao seguinte trabalho: GLEIZER, M. Primeiras Considerações sobre o Problema da Explicação Teleológica da Ação Humana em Espinosa. In: GLEIZER, M. *Metafísica e Conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014c.

¹¹⁴ Para uma análise detalhada da crítica de Espinosa a concepção finalista Cf. EI prefácio e EIV prefácio.

de uma série finita de causas infinitas, imanentes e eternas, que remete às “leis inscritas nas coisas fixas e imutáveis”¹¹⁵.

Com esses elementos em mente, podemos agora retomar a explicação espinosista sobre a gênese dos modos. Vale destacar que, na *Ética*, Espinosa opera implicitamente a distinção apresentada anteriormente, articulando-a da seguinte forma: as “leis inscritas nas coisas fixas e eternas” referem-se aos modos infinitos, enquanto a “série das coisas singulares e mutáveis” se relaciona ao nexos infinito de causas finitas incumbidas pela produção de cada modo finito na duração.

Importa salientar que, nas proposições 21 e 23 da *Ética*, Espinosa demonstra que tudo aquilo que se segue da natureza eterna e infinita de algum atributo de Deus deve, por consequência, ser igualmente eterno e infinito, em virtude da própria causa que o produz. Dessa forma, a partir da natureza absoluta do atributo, decorre necessariamente uma modificação eterna e infinita, denominada *modo infinito imediato*¹¹⁶. Subsequentemente, dessa modificação do atributo segue-se uma outra modificação, também eterna e infinita, a qual se identifica como o *modo infinito mediato*¹¹⁷. No que diz respeito aos modos finitos existentes na duração, Espinosa esclarece que, uma vez que tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo é, por definição, eterno e infinito, a produção dos modos finitos só pode ocorrer na medida em que o atributo é previamente modificado por um nexos atualmente infinito de modificações finitas; em outras palavras, apenas na medida em que sua produção é condicionada por uma infinidade de causas finitas previamente existentes. A esse respeito, ele escreve que:

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir e nem ser determinada a operar, a não ser que determinada a existir e operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada [...] e assim por diante, até o infinito¹¹⁸.

Para que possamos compreender quais são os modos infinitos segundo Espinosa, é pertinente considerar a carta 64 endereçada a Schuller, na qual o filósofo holandês responde a uma solicitação de Tschirnhaus relativa a sua exemplificação. Cumpre advertir, contudo, que não se pretende, nesta pesquisa, examinar todas as nuances envolvidas na concepção espinosista dos modos infinitos, mas apenas destacar os elementos que julgamos

¹¹⁵ T. E. I §101.

¹¹⁶ EI P21.

¹¹⁷ EI P22.

¹¹⁸ SPINOZA, 2025, p. 34 (Cf. EI P28).

indispensáveis para a análise da problemática em questão. Assim, na carta referida, ele escreve o seguinte:

do primeiro gênero são, para o Pensamento, o entendimento absolutamente infinito; para a Extensão, o movimento e o repouso; os do segundo gênero, a forma do universo, que permanece sempre a mesma, embora mude em uma infinidade de maneiras. Vede sobre esse ponto o escólio do lema 7, que vem antes da proposição 14, parte II¹¹⁹.

Com base nessa passagem, torna-se evidente que Espinosa nos propõe um quadro metafísico em que, no que se refere ao atributo da extensão, seu modo infinito imediato é o movimento e o repouso, enquanto seu modo infinito mediato é a figura total do universo. É precisamente a partir das combinações de suas relações constantes de movimento e repouso – relações estas que constituem a essência de todos os indivíduos corporais concebíveis, conforme a física espinosista formulada após o escólio da EII P13 – que se produz a diversidade de corpos na extensão. Nesse sentido, como observa Nadler, “os próprios indivíduos podem sofrer mudanças, por meio da transferência de movimento, mas o superindivíduo que eles constituem juntos – o próprio universo físico entendido como uma proporção geral de movimento e repouso na matéria – é eterno e imutável (como deve ser um modo infinito)”¹²⁰.

No que se refere ao atributo pensamento, seu modo infinito imediato¹²¹ é o intelecto infinito de Deus – o qual o filósofo holandês identifica à ideia de Deus¹²². Conforme já exposto, Deus é dotado de uma potência causal infinita, da qual decorre necessariamente tudo o que existe. Assim, sendo o pensamento um dos atributos divinos, compreende-se que ele expressa, igualmente, a potência de agir de Deus. Por sua vez, essa potência, sob o atributo do pensamento, manifesta-se na produção de ideias. Assim, da natureza absoluta desse atributo decorre não apenas a ideia da essência de Deus, mas também a ideia de tudo aquilo que necessariamente se segue dessa essência. Com isso, torna-se possível compreender que o intelecto infinito de Deus abrange tanto as ideias dos infinitos atributos que constituem a essência da substância divina, quanto as ideias das essências e das existências dos modos que dela necessariamente decorrem. Ao proceder dessa maneira, o intelecto infinito de Deus pode

¹¹⁹ SPINOZA, B. *Obra completa II*: correspondência completa e vida. Tradução e notas de J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, s.d., carta 64.

¹²⁰ NADLER, 2006, p. 96, tradução nossa. No original: “The individuals themselves may undergo change, through the transfer of motion, but the super-individual that they together constitute – the physical universe itself, understood as an overall proportion of motion and rest in matter – is eternal and immutable (as an infinite mode must be)”.

¹²¹ Para uma interpretação do modo infinito mediato do atributo pensamento, remeto a: MATHERON, A. *Études sur Spinoza et les Philosophes de l'Âge Classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011. p. 686-687.

¹²² EI P21 dem., EII P4 dem. e EV P40 esc.

ser compreendido como um sistema dedutivo total, composto pelo conjunto de ideias adequadas por meio do qual Deus conhece, de forma verdadeira, a totalidade do real a partir de sua causa primeira¹²³. Como se verá ao longo desta pesquisa, pode-se observar um caráter holístico na filosofia da mente espinosista, demonstrado na segunda parte da *Ética*, segundo a qual o intelecto humano é formado por um subconjunto das ideias que pertencem ao sistema total de ideias que constitui o entendimento infinito de Deus¹²⁴.

2.4. A tese do paralelismo

Como vimos, na primeira parte da *Ética*, Espinosa expôs seu amplo quadro metafísico, segundo o qual tudo o que existe pertence a uma única substância absolutamente infinita, que produz tudo o que é, sem jamais se separar do que produziu, sendo, portanto, causa imanente de seus modos. Entre esses modos, encontram-se os corpos, sob o atributo da extensão, e as ideias, sob o atributo do pensamento. Esses dois atributos são, de acordo com Espinosa, os únicos acessíveis ao conhecimento humano.

Partindo do princípio de que a potência causal consiste no aspecto dinâmico da essência divina, e que essa essência é constituída por uma infinidade de atributos formalmente distintos, cada um deles realiza a potência divina conforme sua própria forma de existir. Outrossim, tendo em vista que, conforme a EI P10, os atributos são concebidos por si mesmos e mantêm sua heterogeneidade na substância divina, Espinosa, em contraste com Descartes, argumenta que não pode haver interação causal entre coisas verdadeiramente distintas.

Uma das consequências dessa perspectiva é que os atributos produzem de forma completamente autônoma a série de seus modos. Acerca disso, Espinosa declara que “Os modos de qualquer atributo têm Deus por causa, enquanto ele é considerado exclusivamente sob o atributo do qual eles são modos e não enquanto é considerado sob algum outro atributo”¹²⁵. Contudo, uma vez rejeitada a possibilidade de interação causal entre os atributos, torna-se legítimo requerer de Espinosa uma elucidação acerca da relação entre o universo material infinito e o universo mental igualmente infinito.

¹²³ Toda essa reconstrução foi feita com base na análise de Gleizer (2013, p. 64). Para um melhor entendimento da questão em exame Cf. EII P3, EII P4 e EI P30.

¹²⁴ EII P111 cor.

¹²⁵ SPINOZA, 2025, p. 55 (EII P6). À luz do axioma que estabelece que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (EI ax. 4), o filósofo holandês demonstra que só pode haver relações causais entre coisas que possuem relações conceituais e que dependem, portanto, de um conceito do mesmo atributo. Logo, coisas que não possuem nada de comum entre si (EI ax. 5) não são capazes de interagir causalmente (Cf. EI P3). Em decorrência disso, o filósofo holandês refuta a tese do interacionismo causal entre mente e corpo cartesiana.

É precisamente nesse contexto que a tese do paralelismo¹²⁶ assume particular relevância. Tal tese, amplamente reconhecida, sustenta que, apesar da autonomia, isonomia e independência dos atributos da substância, estes operam segundo um princípio comum de produção e causalidade. Dessa forma, na EII P7, Espinosa escreve que “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”¹²⁷. Examinemos, portanto, alguns aspectos dessa tese.

Espinosa, tendo estabelecido a identidade causal entre as ideias e as coisas, procede, no corolário da referida proposição, à dedução da igualdade das potências de Deus. Assim, ele escreve que “Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus”¹²⁸.

Por sua vez, no escólio da EII P7, Espinosa enuncia o fundamento ontológico do paralelismo, isto é, a unidade da substância absolutamente infinita. A esse respeito, ele nos diz que “tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence a uma única substância [...] Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras”¹²⁹.

De posse dessas considerações, para avançarmos na compreensão da tese do paralelismo, seguiremos a interpretação proposta por Deleuze na obra *Spinoza et le problème de l'expression*. Em seu pensamento, o autor distingue dois tipos de paralelismo. O primeiro tipo é denominado *paralelismo epistemológico*¹³⁰, que contempla a EII P7, sua demonstração e seu corolário. O segundo tipo é denominado de *paralelismo ontológico*, que, por sua vez, contempla apenas o escólio da proposição referida. No que tange ao primeiro tipo de paralelismo, Deleuze o elucida da seguinte maneira: “dado um modo em um atributo,

¹²⁶ Cabe destacar que, embora o termo *paralelismo* figure com frequência na tradição de comentários sobre a filosofia espinosista, ele não foi cunhado por Espinosa. Trata-se, na verdade, de um conceito introduzido por Leibniz, presente em seu texto *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1702). Ademais, é importante mencionar que a pertinência do termo *paralelismo* foi questionada por Chantal Jaquet (cf. JAQUET, 2015, cap. 1). No entanto, para os objetivos desta dissertação, não nos parece necessário examinar o teor desse questionamento, pois ele não atinge (e, portanto, não invalida) as posições de Espinosa acerca da questão da crença que veremos ao longo desta pesquisa.

¹²⁷ SPINOZA, 2025, p. 55.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 55.

¹³⁰ É interessante notar que Gueroult distingue dois aspectos do paralelismo epistemológico, que ele denomina *paralelismo cognitivo*. A distinção proposta é a seguinte: há, por um lado, um *paralelismo extracognitivo* e, por outro, um *paralelismo intracognitivo*. O primeiro ocorre entre as ideias e os modos pertencentes aos demais atributos da substância. Já o segundo se dá no interior do próprio atributo do pensamento e ocorre entre as ideias e as ideias dessas ideias. Para uma compreensão mais aprofundada desse desdobramento, remeto à obra: GUEROULT, M. *Spinoza, I, Dieu*. Aubier-Montaigne: Paris, 1974 (cap. 4).

corresponde-lhe uma ideia no atributo pensamento, que representa esse modo e apenas ele”¹³¹. Nesse contexto, o paralelismo epistemológico conduz à multiplicidade de ideias que correspondem aos modos de atributos distintos.

Esquemáticamente, seja **M** um modo de um atributo, **M₁** um modo de outro atributo, assim como **M₂** e **M₃**, para cada um desses modos, há uma ideia, que designaremos aqui por **I**. Assim, a **M₁** corresponde a **I₁** no atributo pensamento, assim como a **M₂** corresponde a **I₂**, e assim sucessivamente. Como se verá adiante, Espinosa, em sua doutrina da mente humana, sustenta uma forma de paralelismo entre mente e corpo, o qual pode ser interpretado como uma modalidade de paralelismo epistemológico.

O que nos importa agora é enfatizar que Espinosa estabelece uma identidade entre o encadeamento das ideias no atributo pensamento e o encadeamento dos modos nos infinitos atributos da substância. Dessa identidade de encadeamentos decorre uma correlação biunívoca entre as ideias e as coisas, de modo que a toda ideia corresponde uma coisa, e a toda coisa, uma ideia. É precisamente por essa razão que, no corolário da EII P7, Espinosa infere uma igualdade de princípio entre a potência de pensar de Deus e sua potência de agir. Ao proceder dessa maneira, estabelece-se uma primeira forma de paralelismo entre as ideias e as coisas¹³².

No que concerne ao paralelismo ontológico, ele pode ser compreendido através da seguinte formulação de Deleuze: “uma única e mesma modificação é expressa por todos os modos correspondentes que diferem pelo atributo”¹³³. Para que possamos ter clareza quanto a esse ponto, deve-se ter em mente que, enquanto o paralelismo epistemológico sustenta a identidade dos encadeamentos, o paralelismo ontológico, por sua vez, afirma a identidade das coisas que se encadeiam. Dessa forma, torna-se claro que, assim como os diferentes atributos exprimem uma mesma realidade substancial, os modos que a eles correspondem – embora distintos entre si – exprimem, cada um a sua maneira e segundo o gênero do respectivo atributo, uma única modificação da substância divina.

Em conclusão, a partir das elucidações sobre o quadro metafísico espinosista desenvolvidas neste capítulo – essenciais para a inteligibilidade das questões que ora se apresentam –, propomo-nos a examinar, a seguir, a dimensão epistemológica do pensamento de Espinosa. Buscaremos compreender a natureza da mente, a concepção da ideia e as relações que são estabelecidas entre si, em seus aspectos semânticos, conativos e afetivos. Cumpre salientar, desde o início, que a filosofia da mente espinosista se opõe, em diversos

¹³¹ DELEUZE, 1968, p. 100, tradução nossa. No original: “un mode étant donné dans un attribut, une idée lui correspond dans l'attribut pensée, qui représente ce mode et ne représente que lui”.

¹³² GLEIZER, 2013, p. 57.

¹³³ DELEUZE, *loc. cit.*

aspectos, à concepção cartesiana. Nesse horizonte, procuraremos analisar alguns desses contrastes e suas implicações no interior do sistema filosófico do autor.

3. O INVOLUNTARISMO DA CRENÇA ESPINOSISTA

3.1. A mente humana

Em seu breve prefácio à Parte II da *Ética*, intitulada “A natureza e a origem da mente”, Espinosa escreve o seguinte: “Passo agora a explicar aquelas coisas que deveram seguir-se necessariamente da essência de Deus, ou seja, da essência do ente eterno e infinito”¹³⁴. Ao enunciar essas palavras, Espinosa estabelece a agenda que orientará a segunda parte de sua obra. Partindo das considerações metafísicas desenvolvidas na Parte I e da aplicação dos princípios metafísicos gerais ao caso particular do ser humano, Espinosa procede à derivação de sua teoria do conhecimento. Uma vez que, em seu sistema, a única substância existente é Deus (ou a Natureza), a essência do homem não pode consistir senão em modificações dos atributos divinos.

Em primeiro lugar, cabe apontar um contraste sobremaneira relevante entre Espinosa e Descartes: a recusa da substancialidade da mente. Para esclarecer essa questão, convém observar que a mente humana não constitui uma substância pensante finita, mas sim um modo finito do atributo do pensamento, regido pelas leis lógicas e psicológicas que determinam os modos desse atributo da substância. Ademais, ela é a ideia do corpo existente em ato¹³⁵, corpo este que, por sua vez, tampouco consiste numa substância extensa finita, mas em um modo finito do atributo extensão, ou seja, uma configuração finita de matéria submetida à dinâmica das leis de movimento e repouso que regem o mundo físico.

Para Espinosa, mente e corpo são, em virtude da tese do paralelismo, expressões distintas de uma mesma realidade modal. Nesse contexto, ele escreve que “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras”¹³⁶. Ao proceder assim, Espinosa nos convida a estudar a relação entre mente e corpo em concerto. Portanto, sendo a mente a ideia do corpo, para compreendê-la adequadamente, faz-se necessário examinar o objeto ao qual ela está unida.

A esse respeito, de acordo com a física espinosista, o corpo consiste em um indivíduo de altíssima complexidade, composto por uma multiplicidade de corpos que, por sua vez, também apresentam uma estrutura composta. Importa esclarecer, contudo, que não se trata de uma simples justaposição de partes carentes de organização. Os corpos, ao contrário,

¹³⁴ SPINOZA, 2025, p. 51.

¹³⁵ EII P11, EII P13.

¹³⁶ SPINOZA, *op. cit.*, p. 55 (Cf. EII P7 *esc.*).

constituem totalidades ordenadas, cujas partes são mantidas em uma relação constante de movimento e repouso, a qual determina sua forma¹³⁷. Ademais, devido à sua complexidade estrutural, o corpo humano possui uma ampla capacidade de afetar e ser afetado por corpos externos, podendo conservar e concatenar uma variedade de afecções oriundas dessas interações.

À luz dessas considerações, compreende-se que, conforme a tese do paralelismo, a mente deve ser entendida como uma totalidade igualmente complexa à do corpo¹³⁸, uma vez que as ideias que a compõem exprimem, no atributo do pensamento, as modificações que ocorrem no corpo, enquanto modo da extensão¹³⁹. Consequentemente, pode-se inferir que, assim como o corpo humano se revela suscetível a ser afetado e a afetar de diversas maneiras devido à sua complexidade, o mesmo se aplica à mente.

Nesse sentido, considerando que o sistema espinosista não admite qualquer forma de interação causal interatributiva e tampouco entre os modos dos diferentes atributos, torna-se claro que a causa eficiente dos corpos são outros corpos, assim como a causa eficiente das ideias são outras ideias. Dado que, como é demonstrado por Espinosa no esboço de física apresentado após o escólio da EII P13, todo indivíduo é uma totalidade em relação às suas partes e, simultaneamente, parte de totalidades mais abrangentes, a mente – enquanto modo finito do pensamento infinito – é parte integrante do sistema dedutivo total que constitui o intelecto infinito de Deus¹⁴⁰.

Em virtude do status modal da mente, decorrem três teses de suma relevância:

- a) A mente não possui uma vontade absoluta e livre;
- b) A mente humana não possui nenhuma faculdade absoluta;
- c) As faculdades da mente são meramente seres de razão.

Segundo a interpretação de Gleizer¹⁴¹, verifica-se que, no que concerne à primeira tese, seu fundamento demonstrativo baseia-se na incompatibilidade entre o status modal da mente e noção de faculdade absoluta. Vejamos a razão dessa incompatibilidade. Espinosa, na EII P48, afirma que “Não há, na mente, nenhuma vontade absoluta ou livre: a mente é

¹³⁷ EIII P13 Lema 1.

¹³⁸ EII P15.

¹³⁹ “Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente” (Spinoza, 2025, p. 60; Cf. EII P12).

¹⁴⁰ EII P11 cor.

¹⁴¹ GLEIZER, M. A. Espinosa Expositor e Crítico da Explicação Cartesiana do Erro. In: *Caminhos da Razão: estudos em homenagem a Guido Antonio de Almeida e Raul Landim Filho*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Nau, 2019. p. 160-161.

determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, e assim até o infinito”¹⁴². Em vista desse quadro, dado que “a mente é um modo definido e determinado do pensar”¹⁴³, ela não pode ser dotada de faculdades absolutas. Isso se torna mais claro ao considerarmos o seguinte raciocínio: para ter uma faculdade absoluta, é preciso satisfazer duas condições. A primeira é ser causa de si, isto é, trazer em si, de maneira incondicionada, o princípio de sua existência. A segunda condição é ser causa de sua ação, ou seja, existir e agir exclusivamente em virtude da necessidade de sua própria natureza¹⁴⁴. Todavia, como foi abordado no segundo capítulo desta pesquisa, Espinosa sustenta que apenas a substância divina pode satisfazer essas duas condições e “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida outra substância”¹⁴⁵.

De acordo com Espinosa, o erro relacionado ao status modal da mente está intimamente associado à crença ilusória no livre-arbítrio. Acerca disso, para que possamos compreender esse ponto de forma mais clara, é necessário considerar o apêndice da Parte I da *Ética*, no qual o filósofo holandês afirma que, “por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram”¹⁴⁶.

Assim, ao se rejeitar tanto a concepção de que a mente seja uma substância quanto à noção de que dispõe de uma faculdade absoluta, o escólio da EII P48 conclui que todas essas faculdades (de entender, querer, desejar) “ou são absolutamente fictícias ou não passam de entes metafísicos ou universais, os quais costumamos formar a partir das coisas particulares”¹⁴⁷. Tal questão pode ser mais bem compreendida à luz da finitude do corpo humano, o qual possui uma capacidade limitada para formar, simultaneamente, múltiplas imagens distintas. Quando a quantidade de imagens excede essa capacidade, ocorre uma fusão gradual entre elas, de modo que a imagem resultante tende a conservar apenas aquele traço ou aspecto das coisas exteriores que mais frequentemente afetou o corpo. Em conformidade com o princípio do paralelismo entre mente e corpo, tal limitação repercute igualmente na mente, cuja faculdade imaginativa torna-se, por conseguinte, excedida. Nessa condição, a mente deixa de apreender as distinções singulares e a multiplicidade dos objetos externos, passando a representá-los com maior ou menor grau de confusão, a partir da ideia do traço recorrente

¹⁴² SPINOZA, 2025, p. 87.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 88 (Cf. EII P48 dem.).

¹⁴⁴ EI Def. 7.

¹⁴⁵ SPINOZA, *op. cit.*, p. 22 (Cf. EI P14).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 88.

que foi retido¹⁴⁸. Assim procedendo, Espinosa opera uma redução de tais faculdades a meras abstrações de caráter imaginativo, cuja função consiste em auxiliar a memória na retenção e classificação dos diferentes tipos de atos singulares¹⁴⁹.

É digno de nota que tal redução pode ser compreendida como decorrência do necessitarismo característico do sistema espinosista. Conforme já exposto, sob a perspectiva de Espinosa, as noções de ser em potência e de potência virtual carecem de alcance ontológico, desaparecendo em razão da adoção da tese determinista. Esta, por sua vez, sustenta que toda ação ocorre conforme o que é possível nas condições determinadas, de modo que toda realidade potencial se efetiva na concretização de atos singulares. Desse modo, tanto as leis naturais quanto a cadeia de causas que, conjuntamente, determinam todas as coisas e acontecimentos são lógica e metafisicamente necessárias, não havendo, portanto, qualquer faculdade que possa se subtrair ao nexos necessário das determinações causais da Natureza.

Com base nas considerações até aqui desenvolvidas, procederemos, a seguir, à análise da concepção espinosista de ideia, com o intuito de examinar seus principais elementos, bem como de explicitar os contrastes que a distinguem da concepção cartesiana.

3.2. A noção de ideia em Espinosa

Inicialmente, cumpre notar a teoria da mente espinosista é desenvolvida como uma teoria das ideias. Todavia, como etapa preliminar, impõe-se a indagação acerca do que Espinosa entende por “ideia”. A esse respeito, o filósofo holandês oferece a seguinte definição: “Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante”¹⁵⁰. Na explicação dessa definição, ele elucida que, ao empregar o termo *conceito* em vez de *percepção*, o faz porque o termo *percepção* sugere que a mente é passiva em relação ao objeto, enquanto *conceito* expressa uma ação da mente¹⁵¹. Assim procedendo, é

¹⁴⁸ É necessário diferenciar as noções transcendentais (como “ser”, “coisa”, “algo”) das noções universais (como “homem”, “cavalo”, “cão”). A distinção entre ambas está relacionada ao grau em que se supera a capacidade do corpo de formar imagens, o que implica diferentes níveis de confusão nessas imagens. As noções transcendentais correspondem às ideias mais confusas, uma vez que, nesse caso, as imagens se mesclam completamente, levando a mente humana a imaginar todos os corpos de maneira indistinta. Por outro lado, nas noções universais, a imaginação ainda conserva certa capacidade de discriminação: algum elemento comum entre os objetos é apreendido, possibilitando sua identificação, memorização e categorização. Contudo, esse elemento comum está vinculado à forma como cada corpo é particularmente afetado (Cf. EII P40 esc.).

¹⁴⁹ Cf. PM, parte I, cap 1. SPINOZA, B. *Pensamentos Metafísicos, Tratado da correção do intelecto; Ética, Tratado Político*: Correspondências. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os pensadores).

¹⁵⁰ SPINOZA, 2025, p. 51 (Cf. EIII Def. 1).

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 51 (Cf. EIII Def. 1 expl.).

interessante observar que Espinosa pretende, com isso, enfatizar a atividade da mente no processo cognitivo. Nesse contexto, à medida que a mente tem ideias, ela não percebe passivamente, mas concebe ativamente. Todavia, o exame pormenorizado dessa questão exige que consideremos a crítica de Espinosa à concepção cartesiana da ideia-quadro. Para tanto, seguiremos, neste trabalho, a proposta teórica desenvolvida por Gleizer no artigo *Espinosa e a ideia-quadro cartesiana*.

Distintamente de Descartes, Espinosa recusa a concepção das ideias como “pinturas mudas sobre um quadro”. Em suas palavras:

Com efeito, ninguém que tenha uma ideia verdadeira ignora que ela envolve certeza absoluta. Pois ter uma ideia verdadeira não significa senão conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, muitíssimo bem; e certamente, ninguém poderia duvidar disso, a menos que julgue que uma ideia seja algo mudo, como uma pintura na tela, e não um modo de pensar, ou seja, o próprio ato de compreender¹⁵².

Considerando a passagem acima, Gleizer¹⁵³ argumenta que a crítica de Espinosa visa refutar a definição apresentada por Descartes na *Terceira Meditação*, em que a ideia aparece como cópia na qual se anuncia um original. Não obstante o fato de Descartes usar a expressão “como imagens” para assinalar a função representativa da ideia e, portanto, tenha distinguido cuidadosamente a ideia e a imagem corporal, tal como visto no primeiro capítulo desta pesquisa, o problema consiste precisamente no fato do filósofo cartesiano ter tomado esta última como paradigma da representação. Consequentemente, segue-se disso à concepção da relação entre a ideia e seu objeto sob o modelo cópia-original, conferindo ao original uma preeminência ontológica em relação à cópia¹⁵⁴.

Como mencionamos no início da exposição da concepção espinosista da ideia, esta é compreendida como um conceito da mente, formado por ela enquanto coisa pensante. Nesse sentido, Espinosa concebe as ideias como construções ativas do espírito e, em hipótese alguma, como dados passivamente contemplados por um sujeito-espectador. Ora, é justamente por consistir em um “conceito da mente” que essa concepção da ideia exclui qualquer noção de receptividade diante do objeto cognoscível. Na *Ética*, a recusa da passividade está estreitamente vinculada à tese do paralelismo, segundo a qual não há relação causal entre os atributos. Pensamento e extensão, assim como mente e corpo – seus respectivos modos –, não podem agir um sobre o outro, o que também se aplica à relação entre a ideia e seu ideado.

¹⁵² SPINOZA, 2025, p. 83 (Cf. EII P43 esc.).

¹⁵³ GLEIZER, 2014a, p. 13.

¹⁵⁴ “[...] por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua idéia [...]” (Descartes, 1979, p. 105; Cf. AT, IX, 33).

A partir dessa concepção, decorrem implicações importantes. Vejamos passo a passo. Em primeiro lugar, Espinosa rejeita a tese realista acerca da origem das ideias, segundo a qual a percepção seria explicada pela ação de um objeto externo sobre o sujeito cognoscente. Isso porque, como explicita o filósofo holandês, as ideias, tanto dos atributos divinos quanto das coisas singulares, têm como causa eficiente não as coisas percebidas, isto é, seus ideados, mas o próprio Deus, enquanto coisa pensante¹⁵⁵. Assim como recusa a tese realista, Espinosa também se opõe à concepção idealista do entendimento arquétipo, segundo a qual Deus produziria os entes com base em ideias-arquétipo previamente presentes em seu intelecto¹⁵⁶.

Diante do exposto, alguns esclarecimentos se fazem necessários. Conforme a perspectiva espinosista, a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus. Sob esse prisma, poder-se-ia argumentar que, ao sustentar que a mente produz as ideias dos objetos, Espinosa estaria, na verdade, advogando em favor de uma concepção idealista, segundo a qual os objetos seriam produzidos pela mente. Entretanto, essa leitura não se sustenta no âmbito do pensamento espinosista. A razão disso reside na necessidade de traçar claramente uma distinção entre duas afirmações: a primeira, em que a mente forma a ideia do objeto; e a segunda, segundo a qual a mente constrói o objeto da ideia. De acordo com o pensamento metafísico de Espinosa, as coisas exteriores possuem um estatuto de realidade extra-mental, existindo independentemente de serem pensadas¹⁵⁷. Dessa forma, não se pode derivar do pensamento espinosista um idealismo radical, pois, como escreveu Gueroult, “as operações pelas quais a mente produz as percepções das coisas não são, de modo algum, o princípio da própria existência dessas coisas”¹⁵⁸.

À luz dessas considerações, convém ressaltar uma questão. Embora tenha ficado claro que Espinosa rejeita a passividade da mente pensada em termos de uma relação causal do objeto em direção à ideia, disso não se segue que a mente humana jamais seja passiva no processo cognitivo. Isso porque Espinosa admite um tipo de passividade, uma vez a causalidade mental de certas ideias é parcial. Assim, como ele afirma, “A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem

¹⁵⁵ O ser formal das ideias reconhece Deus como sua causa, enquanto Deus é compreendido apenas como uma coisa pensante, e não enquanto é explicado por outro atributo. Isto é, as ideias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, reconhecem como sua causa eficiente não os ideados, mas o próprio Deus, enquanto coisa pensante (Spinoza, 2025, p. 54; EII, P9).

¹⁵⁶ GLEIZER, 2014a, p. 14-15.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵⁸ GUEROULT, M. *Spinoza, II, L'ame*. Aubier-Montaigne: Paris, 1968. p. 537. No original: “les opérations par lesquelles l'Ame produit les perceptions des choses ne sont en rien le principe de l'existence même de ces chose”.

ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece”¹⁵⁹.

A esse respeito, no âmbito de sua teoria do conhecimento, Espinosa estabelece uma distinção fundamental entre ideias adequadas e inadequadas. As ideias inadequadas correspondem ao conhecimento de primeiro gênero, também chamado de imaginativo ou opinativo, que inclui a percepção sensível e o conhecimento mediado pelas representações mentais das coisas exteriores a partir das ideias das afecções corporais. Levando-se em conta que a mente é a ideia do corpo e que este, por sua vez, se inscreve na ordem da Natureza, interagindo com outros corpos, torna-se, pelas exigências da tese do paralelismo, metafisicamente necessário que as afecções corporais sejam expressas por uma faceta mental. Não se trata, convém frisar, de uma relação de causalidade entre mente e corpo, mas de uma consequência do fato de que há uma única e mesma ordem de acontecimentos na Natureza, que se expressa segundo os diferentes atributos e seus respectivos modos.

É interessante observar que, visto que a mente humana é a ideia do corpo, ela não reflete, no primeiro gênero de conhecimento, a ordem das causas da Natureza em sua integralidade, mas apenas de um fragmento dela, que corresponde ao modo da extensão ao qual ela está unida¹⁶⁰. É precisamente em razão desse aspecto que ela tem ideias confusas e mutiladas. Isso se explica pelo fato de que, diante de uma modificação no corpo, a ideia correspondente não representa nem a verdadeira natureza e essência do corpo afetado, nem a do objeto exterior que causa tal afecção. O que é representado, de fato, consiste apenas na maneira como o corpo é afetado pelos corpos exteriores e não em como as coisas são em si mesmas. A esse respeito, Deleuze escreve o seguinte: “imaginamos que o sol está a duzentos pés de distância. Essa ideia de afecção não é capaz de exprimir sua própria causa: ela não explica a natureza ou a essência do sol. No entanto, ela envolve essa essência na medida em que o corpo é afetado por ela”¹⁶¹. Em vista desse quadro, pode-se caracterizar as ideias imaginativas como conclusões destituídas de suas premissas¹⁶².

Em resumo, a mente enquanto tem ideias imaginativas é condição necessária, mas não suficiente para explicar o que nela ocorre. A razão disso consiste no fato de que a ideia imaginativa não decorre exclusivamente da própria mente, mas é causada pela conjunção da ideia da coisa externa com a ideia do corpo. Logo, é precisamente nesse sentido que a mente é

¹⁵⁹ SPINOZA, 2025, p. 99 (Cf. EIII P1).

¹⁶⁰ HAMPSHIRE, S. *Spinoza*. Tradução de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 1982. p. 62.

¹⁶¹ DELEUZE, 1968, p. 135, tradução nossa. No original: “nous imaginons que le soleil est distant de deux cents pieds. Cette idée d'affection n'est pas en état d'exprimer sa propre cause : elle n'explique pas la nature ou l'essence du soleil. Reste qu'elle enveloppe cette essence en tant que le corps en est affecté”.

¹⁶² EII P27.

passiva. Convém reiterar que a passividade, em Espinosa, não deve ser compreendida nos mesmos termos cartesianos, ou seja, como uma ocorrência da mente em face da ação exercida pelo corpo. Trata-se, mais precisamente, de uma forma de causalidade parcial ou mutilada da própria mente, o que se explica pelo fato de que a mente é apenas uma parte da Natureza. Com vistas a elucidar esse ponto com mais clareza, torna-se necessário introduzir e esclarecer alguns conceitos-chave.

Por meio das definições contidas na terceira parte da *Ética*, Espinosa oferece os fundamentos necessários para compreender sua abordagem sobre atividade e passividade. Em suas palavras: “Digo que agimos quando, em nós, ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada [...] Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos senão causa parcial”¹⁶³. Impõe-se, nesse ponto, o esclarecimento do que Espinosa entende por causa adequada. A esse propósito, o autor afirma o seguinte: “Chamo de causa adequada aquela coisa cujo efeito pode ser clara e distintamente percebida por ela mesma”¹⁶⁴. Com isso, entende-se que os conceitos espinosistas de atividade e passividade, assim como causa adequada e inadequada, têm por base o critério da autossuficiência ou não de um modo na determinação dos efeitos que dele se seguem. Considerando a formulação de Espinosa, segundo a qual “não se pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza, e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua natureza e das quais é causa adequada”¹⁶⁵, evidencia-se, portanto, que a passividade da mente é retomada no âmbito da teoria do conhecimento, embora isso não implique admitir uma ação causal do objeto sobre a mente.

Distintamente do caráter inadequado das ideias imaginativas, Espinosa sustenta que as ideias do intelecto, correspondentes ao segundo e ao terceiro gêneros de conhecimento, a saber, razão (*ratio*) e ciência intuitiva (*scientia intuitiva*), são adequadas, dotadas de uma certeza de natureza matemática e estruturadas segundo uma ordem causal-dedutiva. Nesse contexto, o encadeamento dessas ideias adequadas distingue-se da perspectiva espaço-temporal própria das afecções do corpo, que fundamentam o primeiro gênero de conhecimento. Tal encadeamento se realiza, em contraste, de acordo com uma perspectiva atemporal, fundada no aspecto necessário das conexões dedutivas e constitutivas da “ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os

¹⁶³ SPINOZA, 2025, p.98 (Cf. EIII Def. 2).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 98 (Cf. EIII Def. 1).

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 161 (Cf. EIV P4).

homens”¹⁶⁶. Outrossim, Espinosa acrescenta que, em virtude do encadeamento lógico das ideias adequadas, a mente humana é capaz de conhecer os objetos segundo uma perspectiva absoluta e atemporal, a qual coincide com o modo pelo qual Deus os conhece¹⁶⁷. Em suas palavras: “nossa mente, enquanto percebe as coisas verdadeiramente, é uma parte do intelecto infinito de Deus (pelo corol. da prop. 11). Portanto, é tão necessário que as ideias claras e distintas da mente sejam verdadeiras, quando é necessário que o sejam as ideias de Deus”¹⁶⁸.

Acerca das ideias adequadas do segundo gênero de conhecimento, elas proporcionam um conhecimento dotado de um estatuto de objetividade e universalidade do objeto a que se refere. A título de ilustração, consideremos a ideia de um círculo: quando adequada, ela permite discernir, de modo necessário, as propriedades que definem essa figura – como o fato de que todos os segmentos traçados do centro até a circunferência possuem a mesma medida. Ter uma ideia adequada de um objeto, portanto, significa compreender como ele se insere em uma rede de determinações causais e lógicas que fundamentam sua existência¹⁶⁹.

Cabe notar que, em sentido estrito, apenas o intelecto infinito de Deus é capaz de abarcar, em suas ideias, o número infinito de condições que determinam causalmente qualquer coisa. Como afirma Espinosa, “quanto à razão pela qual as coisas são constituídas, existe um conhecimento adequado em Deus, enquanto ele tem as ideias de todas as coisas”¹⁷⁰. Nesse contexto, o filósofo holandês sustenta que todas as ideias em Deus são, necessariamente, adequadas e verdadeiras. Isso se deve ao fato de que, conforme as exigências do paralelismo, o intelecto infinito de Deus contém a série infinita de ideias na mesma ordem e conexão que a série infinita das coisas. Dessa forma, “todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras”¹⁷¹.

Tendo em vista que a mente é um modo finito do atributo pensamento, torna-se evidente que ela não pode abranger a totalidade infinita de ideias e causas. Se, de fato, para que uma mente possuísse uma ideia adequada de um determinado objeto – designado aqui como *x* – fosse necessário apreender integralmente a cadeia infinita de causas finitas envolvidas na produção de *x*, então nenhuma mente finita poderia jamais formar ideias adequadas. Todavia, essa não é, sob nenhuma hipótese, a concepção defendida por Espinosa. Tal constatação decorre do fato de que, conforme analisado no segundo capítulo desta pesquisa, o referido autor estabelece uma distinção entre duas séries. A primeira refere-se à

¹⁶⁶ SPINOZA, 2025, p. 69 (Cf. EII P18 esc.).

¹⁶⁷ GLEIZER, 2013, p. 79.

¹⁶⁸ SPINOZA, *op. cit.* p. 84 (Cf. EII P43 esc.).

¹⁶⁹ NADLER, 2006, p. 164.

¹⁷⁰ SPINOZA, *op. cit.*, p. 76 (Cf. EII P30 dem.).

¹⁷¹ *Ibid.*, 76 (Cf. EIII P32).

série das coisas singulares e mutáveis; a segunda, por sua vez, corresponde à série das coisas fixas e eternas. Conforme analisado, a produção sucessiva das existências das coisas singulares na duração configura uma série infinita de causas que podem ser caracterizadas como finitas, transitivas e mutáveis. No entendimento de Espinosa, tais causas excedem a capacidade do intelecto humano de abarcá-las de maneira integral. Por outro lado, a segunda série diz respeito à produção das essências das coisas singulares. Trata-se, nesse caso, de uma série finita de causas que se distinguem por sua natureza infinita, imanente e eterna.

É importante observar que, conforme Espinosa, a incapacidade do intelecto humano de abarcar todos os elementos da série das coisas singulares e mutáveis não constitui um problema do ponto de vista epistemológico. Isso porque a ordem da existência, como ele escreve, “nada mais se nos apresenta além de denominações extrínsecas, relações ou, no máximo, circunstâncias, todas as quais estão longe da essência íntima das coisas”¹⁷². Dessa forma, por mais que a mente humana, enquanto um modo finito do atributo pensamento, seja incapaz de abranger todos os antecedentes causais de um determinado evento, dado que há um número infinito deles, isso não significa dizer que ela está fadada ao conhecimento inadequado.

É nesse contexto que se mostra relevante introduzir o exame acerca das noções comuns (*notiones communes*). De acordo com Espinosa, elas são ideias das propriedades comuns das coisas, quer estejamos tratando de todas as coisas, quer estejamos tratando de um subconjunto delas. Nesse sentido, coloca-se imediatamente a seguinte questão: de que maneira Espinosa define o comum? Acerca disso, ele nos diz que o comum é aquilo que “existe igualmente na parte e no todo”¹⁷³. Assim procedendo, visto que tais propriedades são invariáveis, torna-se claro que elas são representadas tanto na ideia da parte quanto na ideia do todo. A partir disso, Espinosa demonstra que a contraparte mental das propriedades comuns está presente na mente de todos os indivíduos, constituindo conteúdos cognitivos dotados de validade intersubjetiva¹⁷⁴. Em suas palavras: “Segue-se disso que existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens”¹⁷⁵. A título exemplificativo das noções comuns, podem ser consideradas as ideias de movimento, solidez, extensão, entre outras.

O fato de tais ideias constituírem conteúdos cognitivos compartilhados por todos os seres humanos pode ser mais bem compreendido ao considerarmos a tese do paralelismo, segundo a qual há uma correspondência de expressão entre pensamento e extensão e seus

¹⁷² SPINOZA, 2025, p. 89.

¹⁷³ EII P38.

¹⁷⁴ GLEIZER, 2013, p. 80.

¹⁷⁵ SPINOZA, *op. cit.*, p. 79 (Cf. EII P38 cor.).

respectivos modos, a saber, a mente e o corpo. As propriedades comuns, por sua invariabilidade frente às determinações particulares que afetam os corpos, manifestam-se igualmente na ideia de qualquer corpo. Em virtude disso, suas ideias são, necessariamente, adequadas na mente humana e em todas as ideias de afecção que envolvem a percepção do próprio corpo e dos corpos exteriores.

À luz dessa concepção, a mente constitui um subconjunto dentro do conjunto maior que é o intelecto infinito de Deus, do qual participa enquanto modo finito do atributo pensamento. Considerando que as noções comuns se caracterizam por estarem presentes tanto na parte quanto no todo, podemos ilustrar essa perspectiva por meio do seguinte esquema: designemos por **M** a mente humana e por **D** o intelecto infinito de Deus. As noções comuns estabelecem uma relação invariável entre **M** e **D**, mas também são invariáveis em todas as mentes humanas, configurando uma relação invariável **M-M**.

Com base nas considerações sobre a relação entre parte e todo, somos levados a examinar o caráter holístico da epistemologia espinosista. Nesse contexto, abordaremos a tese do holismo semântico, formulada por Michael Della Rocca na obra *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, segundo a qual o conteúdo de uma ideia é determinado pelo conteúdo de outras ideias, do qual se segue a tese da relatividade da mente.

3.3. O holismo semântico de Espinosa

Em sua análise do pensamento de Espinosa, Della Rocca propõe uma interpretação holística da relação entre as ideias e seus respectivos conteúdos. Segundo sua perspectiva, os conteúdos de certas ideias, na medida em que estão na mente humana, diferem do conteúdo dessas mesmas ideias quando estão no intelecto infinito de Deus¹⁷⁶. Todavia, tal afirmação não é desprovida de fundamento, uma vez que, como o próprio autor assinala, a variabilidade desses conteúdos encontra respaldo no reconhecimento de uma diferença entre a mente humana e o intelecto divino. Detenhamo-nos, pois, a examinar os passos envolvidos em suas argumentações.

Para ilustrar a tese da relatividade do conteúdo mental, conforme a interpretação proposta por Della Rocca, consideremos o seguinte exemplo. Suponha a existência de uma ideia particular, denominada *x*, a qual não pode ser explicada exclusivamente pela mente **M**. A ideia *x* é o correlato mental de uma afecção corporal específica, que chamaremos de **A**, cuja

¹⁷⁶ DELLA ROCCA, 1996, p. 68.

causa é **C**. Segundo a concepção causal de Espinosa, toda causa possui uma causa precedente. Assim, a causa **C** tem sua própria causa, designada **C₁**; esta, por sua vez, possui uma causa **C₂**; e assim sucessivamente, *ad infinitum*. Cumpre notar que as ideias correspondentes a **C**, **C₁** e **C₂** não se encontram na mente **M**. Entretanto, tais ideias existem no intelecto infinito de Deus, aqui denominado **D**. Dessa forma, enquanto a mente **M** não contém essas ideias, o intelecto infinito **D** as possui integralmente, representando adequadamente **C** e todas as suas causas precedentes.

Munido dessas considerações, Della Rocca introduz o princípio denominado *requisito causal*, segundo o qual, para que a mente humana possua uma ideia adequada de **x**, ela deve ter ideias adequadas de todas as causas finitas de **x**. Ao proceder dessa maneira, o autor parece endossar uma forma radicalizada de holismo, ao sustentar que apenas o todo é dotado de sentido. Com efeito, a mente humana, conforme já foi mencionado, mostra-se incapaz de apreender a totalidade da *série infinita das causas finitas, transitivas e mutáveis* envolvidas na produção de **x**. É precisamente em razão dessa limitação que, para Della Rocca, se torna evidente a distinção entre o intelecto divino e a mente humana, visto que o primeiro contém, de modo integral, as ideias que representam adequadamente a totalidade das causas finitas envolvidas na produção de **C**. Trata-se, portanto, de uma diferença de natureza representacional entre o intelecto de Deus e a mente humana. A nosso ver, cumpre observar, contudo, que a interpretação proposta por Della Rocca não está isenta de dificuldades. Para analisá-las com maior clareza, convém distingui-las da seguinte maneira: a primeira concerne ao aspecto invariável das noções comuns; a segunda, ao seu aspecto causal. Passemos, pois, ao exame dessas questões.

A leitura proposta por Della Rocca encontra, como primeira dificuldade, a objeção quanto à presença de conteúdos invariáveis compartilhados entre a mente humana (**M**) e o intelecto divino (**D**). Em sua interpretação, admitir tal invariância comprometeria a coerência da posição holista geral a qual ele sustenta¹⁷⁷. Essa objeção, no entanto, parece entrar em tensão com o próprio sistema espinosista, segundo o qual, como já vimos, existem noções comuns que estão presentes tanto em todas as mentes humanas quanto no intelecto infinito de Deus.

Em relação a esse ponto, conforme elucidado por Gleizer¹⁷⁸, convém enfatizar o aspecto da indivisibilidade que caracteriza a propriedade comum. É precisamente esse caráter

¹⁷⁷ DELLA ROCCA, 1996, p. 75.

¹⁷⁸ GLEIZER, M. Ideia Adequada, Holismo Semântico e Verdade como Coerência em Espinosa. In: GLEIZER, M. *Metafísica e conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014d. p. 67.

indivisível que permite à noção comum estar presente tanto na parte quanto no todo e, por conseguinte, ser representada tanto na ideia da parte quanto na ideia do todo. Nesse contexto, dado que o intelecto infinito de Deus contém a ideia da totalidade dos corpos, bem como a ideia de conjuntos específicos de corpos determinados, além de abarcar as ideias das afecções que ocorrem no corpo humano, segue-se que ele possui, de forma necessária, a ideia adequada das propriedades comuns. Isso se aplica tanto às propriedades comuns universais, que dizem respeito à totalidade dos corpos, quanto às propriedades comuns próprias, que se referem a um subconjunto de corpos. Segundo Gleizer, uma vez que as ideias das afecções do corpo humano estão em Deus enquanto ele constitui a mente humana, disso se segue que a mente humana conhece a propriedade comum de maneira necessariamente adequada. Assim procedendo, pode-se compreender que a adequação da noção comum funda-se no seu aspecto de indivisibilidade, e não no fato de estar conectada à totalidade das ideias das causas ou razões de determinado objeto.

Contudo, para Gleizer¹⁷⁹, é possível elaborar uma prova alternativa acerca das noções comuns, com ênfase em seu aspecto causal-dedutivo. Examinemos, pois, esse procedimento passo a passo. Em primeiro lugar, convém considerar que o aspecto adequado das noções comuns próprias a certos corpos pode ser deduzido da ideia do modo infinito imediato da extensão, isto é, da ideia de movimento e repouso. Em segundo lugar, a adequação dessa ideia, por sua vez, consiste no fato de ela ser deduzida da própria ideia de extensão. Essa ideia, tanto quanto se sabe, tomada sob um determinado aspecto, corresponde à noção comum mais universal. Desse modo, ao se considerar tal ideia sob a perspectiva de seu status como ideia de um atributo que expressa a essência eterna e infinita de Deus, tem-se a ideia de algo dotado de autossuficiência lógico-conceitual, isto é, “concebido por si”. Tendo em vista que, conforme assinalado por Espinosa no *Tratado da Emenda do Intelecto*, as ideias dos atributos, por serem ideias das causas primeiras de todas as coisas, são qualificadas como absolutamente simples e exprimem o infinito, pode-se compreender tal ideia como uma ideia primitiva, presente em todas as outras ideias desse gênero.

Com base nessas considerações, Gleizer¹⁸⁰ sugere que os enunciados básicos da razão são, de direito, dedutíveis por meio da ciência intuitiva a partir das ideias absolutamente primitivas dos atributos divinos. Dessa forma, no âmbito do pensamento de Espinosa, pode-se conceber enunciados atômicos que, à luz do segundo gênero de conhecimento, configuram contextos semânticos independentes no escopo do contexto total. Em vista desse quadro,

¹⁷⁹ GLEIZER, 2014d, p. 68.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 69.

conclui-se que as ideias expressas exclusivamente por esses enunciados básicos não necessitam remeter ao contexto total das infinitas ideias para serem dotadas de sentido. Assim, embora Della Rocca esteja correto ao afirmar que Deus constitui o único sistema dedutivo total, não nos parece que se possa concluir tal fato pela impossibilidade de conceber subsistemas completos e autônomos de ideias adequadas.

Não obstante, a leitura de Della Rocca pode ser aplicada exclusivamente ao caso das ideias inadequadas, próprias do conhecimento imaginativo. Isso porque, como já visto, as ideias imaginativas envolvem representações das afecções corporais que afetam o nosso corpo, bem como da natureza dos corpos que o afetam. Em razão dessa dupla dependência, as ideias imaginativas expressam, antes, as maneiras pelas quais o corpo humano é afetado por corpos exteriores do que a natureza verdadeira desses próprios corpos. Assim, quando somos afetados pelo Sol, percebemos dele a luz e o calor. Em conformidade com a exigência imposta pela tese do paralelismo, a mente forma, correlatamente, uma ideia imaginativa correspondente a essa afecção corporal. Tal ideia, entretanto, representa prioritariamente as modificações ocorridas no corpo humano em virtude dessa interação, e não, de forma adequada, as propriedades objetivas do próprio Sol – mas apenas na medida em que ele nos aparece. Nesse sentido, a ideia imaginativa do Sol envolve tanto os estados do corpo afetado quanto a causa da afecção; contudo, ela o faz apenas de modo parcial, isto é, na exata medida em que tal causa nos afeta.

Torna-se claro, portanto, que tais ideias não se explicam exclusivamente a partir da mente humana, mas dependem de fatores que lhe são exteriores. Por essa razão, elas são inadequadas quando consideradas em relação a qualquer mente finita, e apenas adequadas quando referidas ao intelecto infinito de Deus. Sendo assim, designando-se a mente finita por **M** e o intelecto divino por **D**, pode-se afirmar que há uma relação variável do tipo **M-D**. Ademais, uma vez que o conteúdo e a ordem das ideias imaginativas diferem em cada mente finita, em virtude da maneira singular pela qual cada corpo é afetado, é possível conceber também uma relação variável entre mentes finitas, isto é, uma relação do tipo **M-M**. Como a representação de um mesmo objeto ou fenômeno varia em função das afecções particulares de cada corpo, a ideia correspondente assume conotações distintas em cada mente¹⁸¹. Em virtude

¹⁸¹ Para que possamos compreender esse ponto com clareza, parece relevante que consideremos o escólio da EII P18, no qual Espinosa apresenta a seguinte ilustração: “um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc [...] E assim, cada um, dependendo de como se habitou a unir e concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro” (Spinoza, 2025, p. 70). Importa notar que, nesse mesmo escólio, Espinosa distingue dois tipos de encadeamentos das ideias. São eles: o encadeamento das ideias segundo a ordem de afecções que envolvem o corpo humano, a saber, a ordem da memória, que se

do exposto, pode-se sustentar que as mentes operam a partir de sistemas holísticos distintos, razão pela qual justifica-se a tese da relatividade da mente reinterpretada, no entanto, exclusivamente sob o prisma das ideias imaginativas.

À guisa de conclusão, a rejeição da versão radicalizada do holismo, conforme formulada por Della Rocca, não implica na negação de todo e qualquer traço holista presente na teoria das ideias de Espinosa. Ao contrário, quando circunscrita ao domínio das ideias imaginativas, a tese da relatividade do conteúdo mental revela-se particularmente pertinente para esclarecer tanto os dissensos entre os indivíduos quanto os elementos distintivos do primeiro gênero de conhecimento caracterizado por uma apreensão inadequada da realidade. Como se verá adiante, pode-se sustentar, com base na epistemologia espinosista, a existência de configurações sistemáticas de ideias que, quando analisadas sob a perspectiva das ideias imaginativas, oferecem subsídios relevantes para a compreensão do caráter parcial e enviesado da mente humana.

3.4. O *conatus* das ideias

Após uma análise do holismo semântico em Espinosa e de alguns de seus desdobramentos, passamos agora a examinar a questão do *conatus* das ideias. No entanto, como já deve estar patente, a concepção epistemológica de Espinosa se configura de maneira radicalmente anti-cartesiana. Com esse ponto em mente, começaremos nossa análise explorando, inicialmente, a crítica que o referido autor formula à tese da passividade da ideia no processo cognitivo. Para um aprofundamento dessa crítica, torna-se imprescindível considerar o aspecto sugerido pelo termo *mudo* na expressão cartesiana “pinturas mudas sobre um quadro”.

De acordo com Gleizer¹⁸², o caráter mudo da ideia-quadro encobre um aspecto nuclear: o fato de que, por sua própria natureza, toda ideia envolve uma afirmação ou negação, ou seja, está estruturada de maneira proposicional. Nesse contexto, as ideias jamais se referem a objetos isolados ou desarticulados; ao contrário, elas exprimem acontecimentos ou mesmo encadeamentos de acontecimentos. Para tornar esse aspecto mais evidente, é oportuno recorrer à seguinte passagem de Espinosa em seus *Pensamentos Metafísicos*: “as

caracteriza pela sua natureza variável; e o encadeamento das ideias que se faz segundo a ordem do intelecto, por meio da qual, diz Espinosa, “a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os homens” (Spinoza, 2025, p. 69).

¹⁸² GLEIZER, 1999, p. 43-44.

idéias são apenas as narrativas ou histórias da Natureza no espírito”¹⁸³. Disso se segue que as ideias não possuem uma estrutura simples, mas complexa, isto é, apresentam-se sob a forma de proposições.

Importa notar a questão relativa à proposicionalidade da ideia, isto é, ao fato de que as ideias exibem os objetos como qualificados de determinada maneira, manifesta-se de forma clara no *Tratado da Emenda do Intelecto*, no qual, na primeira parte do método, Espinosa expõe os diversos tipos de ideias. Nesse contexto, observa-se que, tanto nas ideias fictícias – sejam elas relativas à existência ou à essência – quanto nas ideias falsas, o ato de possuir a ideia de **P** equivale logicamente ao ato de pensar **P**, sendo **P** um enunciado que expressa um possível estado de coisas sob forma proposicional¹⁸⁴. No caso das ideias simples, Espinosa afirma que elas igualmente possuem uma estrutura proposicional, ainda que o conteúdo afirmativo nelas contido não ultrapasse os limites do próprio conceito do sujeito¹⁸⁵. Assim, tanto nas ideias simples quanto nas compostas, a ideia de **S** configura-se invariavelmente como a ideia de **S** sob a atribuição de um predicado **P**¹⁸⁶.

É interessante notar que, apesar das críticas, Espinosa compartilha com Descartes a noção de que as ideias possuem estrutura proposicional. Todavia, essa convergência logo se desfaz ao se examinar os desdobramentos teóricos dessa concepção em cada autor. Embora as ideias, no pensamento cartesiano, revelem uma natureza proposicional, o filósofo francês opera uma distinção fundamental entre o ato de apreender determinado conteúdo proposicional e o ato de assentir ou rejeitar tal conteúdo. Essa distinção, como analisado anteriormente, encontra respaldo em sua concepção segundo a qual o juízo resulta da colaboração entre as faculdades do entendimento e da vontade. Em Espinosa, contudo, a questão não se coloca nesses termos. Considerando que a mente não possui uma vontade absolutamente livre nem faculdades – estas entendidas, segundo o filósofo, como meros entes de razão –, o filósofo holandês promove uma desconstrução radical da teoria cartesiana do

¹⁸³ SPINOZA, 1983, p. 19.

¹⁸⁴ Para tornar essa questão mais elucidativa, consideremos os seguintes exemplos. No caso das ideias fictícias, mais especificamente, aquelas relativas à existência de algo (§ 52), Espinosa escreve o seguinte: “finjo que Pedro, que conheço, vai para casa, vem visitar-me, e coisas semelhantes” (Spinoza, 2023, p. 103-105). Consideremos, agora, o caso das ideias fictícias concernentes à essência de algo (§ 58): “quanto menos os homens conhecem a Natureza, tanto mais facilmente podem fingir muitas coisas, tais como árvores falarem, que num instante os homens mudam-se em pedras ou fontes, que espectros aparecem em espelhos” (Spinoza, 2023, p. 111). Por fim, examinemos o caso das ideias falsas, mais especificamente, aquelas relativas às essências ou às ações (§ 68), conforme exemplificado pelo autor: “os são persuadidos que há divindades nas florestas, nas imagens, nos animais; de que se dão corpos de cuja composição sozinha se faz o intelecto; de que cadáveres raciocinam, andam e falam; de que Deus engana, e coisas semelhantes” (Spinoza, 2023, p. 177).

¹⁸⁵ “Tudo o que o que estas contêm de afirmação adéqua-se ao conceito delas e não se estende além” (Spinoza, 2023, p. 121).

¹⁸⁶ GLEIZER, 1999, p. 44.

juízo. Para esclarecer essa desconstrução, é necessário examinar com mais atenção a maneira como Espinosa concebe a relação entre ideia e volição.

Conquanto já tenhamos estabelecido, conforme vimos anteriormente, que o juízo não constitui um ato de vontade livre, é possível conjecturar, no entanto, que ideias e volições singulares constituem modos distintos do pensamento, cujas relações são regidas por leis necessárias. Dessa maneira, pode-se supor que, a cada ideia corresponderia, conforme as leis que regem o pensamento, uma volição singular pela qual se afirmaria ou negaria o conteúdo dessa ideia. Como consequência, cumpre assinalar que tal hipótese preservaria uma distinção modal entre o ato de apreender um conteúdo do pensamento e o ato de afirmá-lo ou negá-lo. Admitido isso, seria perfeitamente plausível conservar a distinção cartesiana entre perceber e julgar, isto é, entre o processo cognitivo por meio do qual se apreende um conteúdo proposicional e a atitude proposicional subsequente, seja ela de afirmação, negação ou suspensão do juízo¹⁸⁷.

Contudo, tal hipótese é rejeitada por Espinosa na EII P49. Passemos, portanto, à análise de seu percurso demonstrativo. Em primeiro lugar, ele declara que “não há, na mente, nenhuma volição, ou seja, nenhuma afirmação ou negação, além daquela que a ideia, enquanto ideia, envolve”¹⁸⁸. Importa notar que essa demonstração é decisiva para estabelecer, contra Descartes, que as ideias não são “pinturas mudas sobre um quadro” – isto é, estados mentais passivos –, mas atos que afirmam ou negam a verdade de seus conteúdos. Desse modo, para Espinosa, o pensamento configura-se, em sua essência, como um ato de julgamento¹⁸⁹.

De acordo com Gleizer¹⁹⁰, é preciso notar, porém, que os termos *afirmação* e *juízo* podem ser compreendidos sob dois sentidos distintos. O primeiro refere-se ao conteúdo proposicional de uma ideia, ou seja, àquilo que está sendo afirmado ou negado. Por sua vez, o segundo diz respeito ao ato de assentimento concedido a esse conteúdo proposicional. Vale enfatizar que esses dois aspectos não devem ser confundidos, visto que são logicamente distintos: de um lado, temos o conteúdo do pensamento, estruturado sob a forma de proposição (por exemplo, “a Terra gira em torno do Sol”); de outro, temos o ato de conceder ou não assentimento a esse conteúdo. Todavia, cabe assinalar que Espinosa não endossa a concepção cartesiana segundo a qual haveria, por um lado, uma faculdade incumbida da apreensão das ideias e, por outro, uma faculdade responsável pelos atos de julgamento, isto é,

¹⁸⁷ GLEIZER, 2019, p. 163.

¹⁸⁸ SPINOZA, 2025, p. 88.

¹⁸⁹ GLEIZER, *loc. cit.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 46.

a distinção entre um entendimento passivo e uma vontade livre. Tal concepção, sob sua perspectiva, mostra-se insustentável por ao menos duas razões fundamentais: a primeira consiste no fato de que, como anteriormente exposto, a mente, segundo Espinosa, não é dotada de faculdades; a segunda razão repousa na identificação operada pelo autor entre ideia e volição. Para que possamos entender isso adequadamente, é necessário considerarmos a EII Def. 2, na qual Espinosa argumenta que pertence à essência de uma coisa “aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa”¹⁹¹. Dessa forma, torna-se necessário demonstrar que a relação entre ideia e volição atende a ambas as condições estabelecidas. A fim de levar a cabo esse objetivo, o filósofo holandês recorre, como exemplo, à afirmação de que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois ângulos retos. Nesse sentido, ele demonstra o seguinte:

Essa afirmação envolve o conceito, ou seja, a ideia de triângulo, isto é, ela não pode ser concebida sem a ideia de triângulo. Pois dizer que A deve envolver o conceito de B é o mesmo que dizer que A não pode ser concebido sem B. Além disso, essa afirmação (pelo ax 3) tampouco pode existir sem a ideia de triângulo. Logo, tal afirmação não pode existir, nem ser concebida, sem a ideia de triângulo. Ademais, a ideia de triângulo deve envolver essa mesma afirmação, ou seja, a afirmação de que a soma dos seus três ângulos é igual a dois ângulos retos. E inversamente, portanto, a ideia de triângulo não pode existir nem ser concebida sem essa afirmação¹⁹².

Com base na passagem acima, pode-se destacar dois pontos. Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que a primeira parte da demonstração não constitui um obstáculo para um cartesiano, pois, conforme discutido no primeiro capítulo desta pesquisa, Descartes sustenta, na *Terceira Meditação*, prioridade da ideia em relação a todos os demais modos do pensamento¹⁹³. Contudo, a segunda parte da demonstração, indispensável à fundamentação da tese, apresenta-se como um ponto ainda controverso. Tal problemática decorre do fato de Espinosa limitar-se a afirmar a impossibilidade da ideia existir ou ser concebida sem essa afirmação específica, embora não forneça uma justificação por meio de uma demonstração. Entretanto, é possível elaborar uma prova a esse respeito, com fundamento na teoria do *conatus* e em seu enraizamento na concepção espinosista de causalidade divina¹⁹⁴. Detenhamo-nos, portanto, nesse ponto.

¹⁹¹ SPINOZA, 2025, p. 51.

¹⁹² *Ibid.*, p. 89 (Cf. EII P49 dem.).

¹⁹³ Cumpre observar que Espinosa também estabelece uma relação de prioridade da ideia em relação a todos os outros modos do pensamento, pois, como dito no axioma 3 da EII: “Os modos de pensar tais como o amor, o desejo, ou qualquer outro que se designa pelo nome de afeto do animo, não podem existir se não existir, no mesmo indivíduo, a ideia da coisa amada, desejada, etc. Uma ideia, em troca, pode existir ainda que não exista qualquer outro modo do pensar” (Spinoza, 2025, p. 52).

¹⁹⁴ GLEIZER, 2019, p. 164.

Espinosa sustenta, na EIII P6, que “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”¹⁹⁵. De acordo com a demonstração dessa proposição, as coisas singulares “exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus”¹⁹⁶. Cumpre acrescentar que, sendo toda potência ativa, a essência de cada coisa possui uma potência causal da qual se segue algum efeito; e como nenhuma coisa traz, em sua essência, o princípio de sua própria destruição¹⁹⁷, é precisamente por isso que ela se esforça por perseverar em seu ser. Ademais, o filósofo holandês nos esclarece que “esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade”¹⁹⁸. Importa notar ainda, que, como sublinha o enunciado da EIII P9, esse esforço é referido a mente “quer enquanto ela tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas”¹⁹⁹. Nessa perspectiva, o *conatus* de uma ideia pode ser compreendido como aquilo que atualmente denominaríamos força ou atitude proposicional²⁰⁰.

Por fim, cumpre notar que, no corolário da EII P49, Espinosa afirma que “a vontade e o entendimento são uma e a mesma coisa”²⁰¹. Ao fazê-lo, ele rejeita a distinção entre dois processos cognitivos distintos, a saber, compreensão e julgamento, e, com isso, a teoria cartesiana do juízo em sua integralidade. No contexto em questão, o termo *entendimento*, segundo o filósofo holandês, deve ser interpretado em sentido amplo, ou seja, como designando o conjunto das ideias. A partir dessa concepção, ele também nega a tese cartesiana, segundo a qual a vontade se estenderia para além do entendimento²⁰². Em suas palavras:

Se por intelecto compreendem apenas as ideias claras e distintas, admito que a vontade tem uma extensão maior do que a do intelecto. Nego, entretanto, que a vontade tenha uma extensão maior que a das percepções, ou seja, da faculdade de conceber. E não vejo realmente, por que se pode dizer que a faculdade de querer seria infinita e não a de sentir²⁰³.

¹⁹⁵ SPINOZA, 2025, p. 105.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 105 (Cf. EIII P9 dem.).

¹⁹⁷ EIII P4.

¹⁹⁸ EIII P9 esc. (Cf. SPINOZA, 2025, p. 106).

¹⁹⁹ SPINOZA, *loc. cit.*

²⁰⁰ A aplicação da teoria do *conatus* ao domínio das ideias não se apresenta isenta de dificuldades. Entre elas, destaca-se a indagação acerca da possibilidade de se reivindicar algum grau de propriedade sobre a vida mental. Tal dificuldade decorre do fato de que a teoria espinosista da mente configura-se, essencialmente, como uma teoria das ideias, cada uma das quais dotada de uma potência de afirmação de seus conteúdos. Dessa forma, o encadeamento entre as ideias no âmbito mental poderia operar sem qualquer referência à mente enquanto elemento constitutivo. Não obstante, como demonstrou Lia Levy, embora Espinosa recuse a substancialidade do eu, isso não o impede de elaborar uma noção de subjetividade, ainda que concebida de modo radicalmente anti-cartesiano. Para uma análise aprofundada dessa problemática, remeto a: LEVY, L. *O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

²⁰¹ SPINOZA, *op. cit.*, p. 89.

²⁰² GLEIZER, 2019, p. 166.

²⁰³ SPINOZA, *op. cit.*, p. 91 (Cf. EII P49 esc.).

Não obstante, vale destacar que o aspecto conativo das ideias pode ser mais bem compreendido quando considerado à luz das premissas holísticas de Espinosa. Segundo essas premissas, os indivíduos jamais deixam de ser partes integrantes da natureza. Segue-se daí que uma ideia individual não pode ser plenamente explicada apenas por referência a si mesma, mas somente considerando a sua relação com outras ideias. Nessa ótica, cumpre notar que mesmo o princípio do *conatus*, cujo fundamento reside na ontologia da potência divina, não opera de modo isolado no nível dos indivíduos tomados singularmente. Para compreendermos esse ponto com clareza, é necessário considerar que a própria determinação com que as coisas singulares se esforçam por perseverar no ser só se torna inteligível quando se reconhece a presença de oposição ou resistência a esse esforço. Diferentemente da substância divina, que não é constrangida sob nenhuma hipótese, os modos finitos dessa substância, entre os quais se incluem as ideias, existem em constante interação entre si, de modo que, entre as diversas relações que podem assumir, destaca-se a contrariedade.

Cabe destacar que, para os propósitos desta pesquisa, adotou-se a interpretação de Martin Lenz²⁰⁴, segundo a qual a contrariedade não deve ser concebida como uma mera relação entre predicados, mas como algo enraizado na própria constituição das coisas. Levando em consideração a afirmação espinosista de que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”²⁰⁵, pode-se compreender a ação das causas externas como uma instância de oposição entre forças opostas. Tal entendimento fundamenta-se na leitura de Alan Gabbey, segundo a qual, no âmbito da física do século XVII, observa-se uma concepção das interações entre os corpos sob a ótica das relações de força, de modo que “as interações entre os corpos eram vistas como disputas entre forças opostas, sendo as forças maiores as vencedoras e as forças menores as perdedoras”²⁰⁶. Pode-se ainda argumentar que a doutrina do *conatus* resulta de um aprimoramento da leitura de Descartes sobre os conflitos entre os corpos, conforme sugerido por Sangiacomo²⁰⁷. Sob essa perspectiva, o autor argumenta que tal concepção foi reelaborada, no âmbito do pensamento de Espinosa, a partir da ideia de que as coisas finitas mantêm entre si diferentes graus de concordância e discordância. Assim, uma mesma coisa pode concordar mais com certas causas externas do que com outras, a depender da quantidade de propriedades que compartilham. À luz dessas considerações, Lenz

²⁰⁴ LENZ, M. *Socializing Minds: intersubjectivity in early modern philosophy*. New York: Oxford University Press, 2022. p. 67.

²⁰⁵ EIII P4.

²⁰⁶ GABBEY, A. Force and inertia in seventeenth-century dynamics. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 2, n. 1, 1971. p. 16. No original: “Interactions between bodies were seen as contests between opposing forces the larger forces being the winners, the smaller forces being the losers”.

²⁰⁷ SANGIACOMO, A. Teleology and Agreement in Nature. In: CAMPOS, A. (Ed.). *Spinoza: basic concepts*. Exeter: Imprint Academic, 2015. p. 87-102.

argumenta ser compreensível que Espinosa recorra à noção de contrariedade para sustentar, de forma geral, a ideia de autopreservação de todas as coisas. Isso se justifica porque, diante da interação entre forças contrárias nas coisas finitas, a noção de *conatus* revela-se central para assegurar a persistência da existência das coisas singulares²⁰⁸.

O aspecto que nos suscita especial interesse nessa perspectiva é a transposição das forças físicas para a dinâmica ideacional, por meio da qual se torna possível compreender, através de uma perspectiva metafisicamente conativa, e não apenas lógica, as relações contrárias entre as ideias. Sob essa ótica, ideias divergentes podem ser interpretadas como estando em oposição ou resistência entre si. Tal perspectiva, segundo a interpretação de Lenz²⁰⁹, é respaldada pela afirmação de que a contrariedade pode ser atribuída a ações concorrentes, uma vez que, conforme escreve Espinosa, “se, em um mesmo sujeito, são suscitadas duas ações contrárias, deverá, necessariamente, dar-se uma mudança, em ambas, ou em apenas uma delas, até que deixem de ser contrárias”²¹⁰. Desse modo, segue-se que tais ações contrárias podem ser compreendidas como ideias concorrentes, uma vez que, como já demonstrado ao longo deste trabalho, Espinosa concebe as ideias como ações da mente (EII Def. 3).

Em resumo, tomando essa perspectiva como aporte interpretativo, pode-se, então, considerar que a contrariedade entre as ideias está enraizada na própria dinâmica do *conatus*, de modo que as ideias existem em concurso com as outras, cada qual dotada de uma potência pela qual se esforçam para afirmar seus conteúdos como verdadeiros. Uma vez que, para Espinosa, não há nenhuma coisa finita na Natureza cuja potência não possa ser superada ou destruída por uma coisa mais potente do que ela²¹¹, a dinâmica das ideias pode, assim, ser pensada como regida pela contrariedade. Contudo, tal dinâmica pode ser ampliada ao considerarmos a teoria da composição dos indivíduos na ótica espinosista, segundo a qual, assim como as ideias constituem uma totalidade complexa de partes, elas também são partes de uma totalidade mais abrangente, que consiste no atributo pensamento.

Coloca-se, todavia, a seguinte indagação: se toda ideia é dotada de *conatus* e, por conseguinte, envolve espontaneamente a afirmação de seu conteúdo, toda ideia pode ser considerada uma crença? Essa questão revela-se central para o presente capítulo, uma vez que, como se pretende demonstrar, Espinosa adota uma concepção involuntarista da crença, em contraposição ao voluntarismo doxástico cartesiano. Contudo, para abordar essa discussão

²⁰⁸ LENZ, 2022, p. 68.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 68.

²¹⁰ SPINOZA, 2025, p. 89 (Cf. EIV P7).

²¹¹ EIV ax.

de maneira adequada, torna-se necessário situar o aspecto afirmativo da ideia no contexto mais amplo das relações entre as ideias e suas dinâmicas interativas. Como se verá a seguir, a problemática relativa à classificação de todas as ideias como crenças não é objeto de consenso entre os intérpretes do espinosismo e continua a suscitar controvérsias interpretativas.

3.5. A crença

Coerente com sua rejeição ao livre-arbítrio, Espinosa recusa a ideia de que o assentimento a um conteúdo mental dependa de uma decisão voluntária, como sustentava Descartes. Isso se torna evidente, na medida em que, conforme vimos e é demonstrado na EII P48, não existe qualquer volição absolutamente livre na mente. Além disso, conforme estabelecido no corolário EII P49, vontade e entendimento constituem uma única e mesma coisa. Em vista disso, torna-se claro que a adesão a um conteúdo proposicional não decorre de uma escolha voluntária, mas, como será demonstrado, está condicionada àquilo que se pode denominar de *situação epistêmica da mente*²¹². Com o objetivo de esclarecer filosoficamente essa questão, convém recordar um ponto discutido anteriormente nesta pesquisa, ou seja, o fato de que Espinosa não adota uma concepção individualista das ideias. Em contrapartida, em virtude da inspiração holista de seu pensamento, ele as compreende de maneira relacional, ou seja, através de seus vínculos interativos com outras ideias.

Para que possamos abordar a problemática da crença no pensamento de Espinosa, é interessante considerarmos, inicialmente, que a identificação estabelecida por ele entre ideia e volição foi objeto de críticas de matriz cartesiana. Nesse contexto, no escólio da EII P49, o filósofo holandês apresenta tais objeções, entre as quais se destaca aquela centrada na experiência da suspensão do juízo, assumida como evidência de dois aspectos: a liberdade da vontade e sua distinção em relação ao entendimento. A esse respeito, ele escreve:

Em segundo lugar, é possível que objetem que a experiência parece ensinar, mais claramente do que tudo, que podemos suspender nosso juízo para não dar nosso assentimento a coisas que não percebemos, o que seria confirmado por não se dizer que alguém se engana enquanto percebe algo, mas apenas enquanto assente ou dissente. Quem, por exemplo, inventa um cavalo alado, não admite, com isso, que exista um cavalo alado, isto é, não se engana por isso, a não ser que, ao mesmo tempo admita que existe um cavalo alado. O que a experiência pareceria, pois, nos ensinar, mais claramente do que tudo é que a vontade, ou seja, a faculdade de assentir, é livre e diferente da faculdade de compreender²¹³.

²¹² GLEIZER, 1999, p. 208.

²¹³ SPINOZA, 2025, p. 91 (Cf. EII P49 esc.).

Como é sabido, Espinosa não nega o fenômeno da suspensão do juízo; no entanto, oferece uma interpretação completamente distinta desse processo. Em suas palavras:

Quanto à segunda objeção, minha resposta é negar que tenhamos o livre poder de suspender nosso juízo. Com efeito, quando dizemos que alguém suspende o juízo, não dizemos senão que ele vê que não percebe adequadamente a coisa. A suspensão do juízo é, portanto, na realidade, uma percepção e não uma vontade livre. Para compreender isso mais claramente, suponhamos que uma criança que inventa um cavalo alado e não perceba nada além disso. Como esse forjar envolve a existência do cavalo (pelo corol. da prop. 17), e como a criança não percebe nada que exclua a sua existência, ela necessariamente considerará o cavalo como presente e não poderá duvidar de sua existência, embora não esteja certa disso. É o que experimentamos cotidianamente nos sonhos [...] Além disso, embora admita que, à medida que percebe, ninguém se engana, isto é, que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não envolvem nenhum erro (veja-se o esc. da prop. 17), nego que um homem, à medida que percebe, nada afirme. Pois que outra coisa é perceber um cavalo alado senão afirmar, ao falar de um cavalo, que ele tem asas. Pois se a mente não percebesse nenhuma outra coisa além de um cavalo alado, ela o consideraria como algo que lhe está presente, e não teria qualquer motivo para duvidar de sua existência, nem qualquer faculdade que lhe permitisse opinar contrariamente, a menos que a imaginação do cavalo alado se associe a uma ideia que excluísse a existência de tal cavalo, ou que a mente percebesse que a ideia de cavalo alado que ela tem é inadequada e, então, ou ela negaria necessariamente a existência de tal cavalo, ou dela necessariamente duvidaria²¹⁴.

Como se evidencia na passagem anteriormente mencionada, caso houvesse na mente da criança outra ideia que excluísse a do cavalo alado, a existência deste não seria afirmada. Valendo-se desse exemplo como fio condutor, coloca-se a seguinte questão: se toda ideia envolve a afirmação de seu conteúdo por ser dotada de *conatus*, será correto concluir que toda ideia é, portanto, uma crença? Para aprofundar essa discussão, convém apresentarmos a interpretação de Steinberg, que propõe a seguinte distinção:

“Afirmação” refere-se a uma propriedade intrínseca, possuída por todas as ideias, em graus diferentes. “Crença” refere-se a uma propriedade que uma ideia pode, ou não, possuir, sendo uma função do seu grau de força de afirmação em relação ao das outras ideias na mente em que ela ocorre²¹⁵.

De acordo com Steinberg, se alguém tem uma ideia de um cavalo alado e outra ideia que exclui a existência desse cavalo alado, logo, se a última ideia for mais forte, isso implicará a negação da existência do cavalo alado. Ou seja, se um indivíduo tem uma ideia mais forte que exclua a existência de cavalos alados, a ideia de que eles existem não constitui uma crença. Assim, “A acredita que *p*, se e somente se A tem a ideia de que *p* e a ideia de A é

²¹⁴ SPINOZA, 2025, p. 92 (Cf. EII P49 esc.).

²¹⁵ STEINBERG, 2005, p. 156, tradução nossa. No original: “‘Affirmation’ refers to an intrinsic property possessed by all ideas, in different degrees. ‘Belief’ refers to a property an idea may or may not possess and is a function of its degree of force of affirmation relative to that of other ideas in the mind in which it occurs”.

mais forte do que qualquer outra ideia q que A tenha e que exclua p ”²¹⁶. Considerando que uma ideia é um modo do pensamento, dotado de um esforço de perseverança na existência (EIII P6), pode-se compreender que sua força reside na capacidade de produzir efeitos sobre outras ideias e de predominar sobre elas.

É interessante contrastar a posição de Steinberg com a de Della Rocca, a fim de compreendermos com maior clareza as nuances envolvidas no aspecto afirmativo da ideia. Em sua reflexão, Della Rocca igualmente sustenta que o *conatus* fundamenta a tese anti-cartesiana, segundo a qual toda ideia envolve uma afirmação. Contudo, sob sua perspectiva, todas as ideias são crenças, independentemente de serem vencedoras ou perdedoras em determinado contexto epistêmico da mente. Detenhamo-nos, portanto, nessa questão.

Segundo Della Rocca²¹⁷, para que possamos compreender com clareza a teoria espinosista da crença, é necessário, preliminarmente, entender como Espinosa concebe o que é uma ação. Nesse contexto, o autor argumenta que há no pensamento do filósofo holandês dois sentidos de ação: um sentido forte e um sentido fraco. No primeiro caso, o autor explica que agir significa que a mente seja causa adequada de algo. Trata-se, então, daquilo “que pode ser clara e distintamente compreendido por ela só”²¹⁸ (EIII Def. 2). Nesse contexto, verifica-se que apenas as ideias adequadas satisfazem esse critério, visto que constituem os únicos estados mentais causados exclusivamente pela mente.

Contudo, Della Rocca argumenta que há, em Espinosa, um sentido menos restrito para a noção de ação, que consiste em considerá-la em um sentido fraco, ou seja, de causação adequada ou inadequada de algum efeito. Para que possamos compreender isso com clareza, o autor nos remete à demonstração da EII P48, em que Espinosa sustenta que a mente “não pode ser causa livre de suas ações, ou seja, não pode ter a faculdade absoluta de querer e de não querer”²¹⁹. Segundo Della Rocca, Espinosa estabelece uma equiparação entre essas duas afirmações através do uso do termo *sive* (ou seja), de modo que as ações da mente são idênticas aos atos da vontade²²⁰. Por último, o autor menciona a EII P49, a qual, como já visto, sustenta que as volições singulares da mente são afirmações e negações.

Portanto, para fins de clarificação, os argumentos de Della Rocca podem ser entendidos da seguinte maneira: (1) toda ideia é uma ação (no sentido fraco); (2) as ações da

²¹⁶ STEINBERG, 2005, p. 151, tradução e grifo nossos. No original: “A believes that p iff A has the idea that p and A’s idea that p is stronger than every idea q, which A has, which excludes p”.

²¹⁷ DELLA ROCCA, 2003, p. 205.

²¹⁸ SPINOZA, 2025, p. 98.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 88.

²²⁰ DELLA ROCCA, *op. cit.*, p. 206.

mente são idênticas aos atos volitivos; (3) as volições da mente nada mais são do que atos afirmativos ou negativos.

Com base nessas considerações, Della Rocca articula o fato de que todas as ideias são ações com a noção de *conatus*, a fim de sustentar que Espinosa fornece uma teoria da crença, na qual o aspecto afirmativo da ideia está vinculado ao esforço dos indivíduos em perseverar em seu ser. De acordo com sua argumentação, considerando que “a mente se esforça, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo”²²¹ (EIII P12), o seu esforço orienta-se para promover a ocorrência de efeitos que imaginamos serem, para nós, causa de benefício (EIII P28). Assim, visto que uma ideia é uma ação da mente (EII Def. 3), pode-se compreender que “toda causação por uma ideia na mente de um agente deve, de alguma forma, ser direcionada para o bem do agente”²²².

Para que possamos compreender isso com clareza, o autor apresenta o seguinte exemplo:

Agora podemos começar a ver como uma determinada ideia – por exemplo, a ideia de que há água no copo diante de mim – é uma ação e, portanto, causa outros estados de coisas, para Espinosa. Suponha que, além da ideia de que há água no copo, eu tenha a ideia de que beber água aumentaria meu poder de agir ou seria benéfico para mim [...] Se eu tiver essas ideias, vou me esforçar ou ter alguma tendência, por exemplo, de levar o copo aos lábios [...] É claro que a tendência de levar a xícara aos lábios – uma tendência que resulta, em parte, da ideia de que a xícara contém água – pode não ser bem-sucedida [...] Primeiro, suponha que, embora eu tenha a ideia de que beber água é benéfico para mim, eu também tenha a ideia de que beber água é prejudicial. Espinosa admite que, muitas vezes, quando temos duas dessas ideias conflitantes, uma é mais forte que a outra, uma é mais capaz de levar à ação apropriada. Assim, se a ideia de que a água é prejudicial for mais forte, ela me levará a evitar o conteúdo do copo e impedirá que eu o leve aos lábios. Nesse cenário, a ideia de que o copo contém água não faz com que eu leve o copo aos lábios, mas ainda assim desempenha um papel causal em minha evitação do conteúdo do copo²²³.

Com base nessa passagem, Della Rocca explicita que, mesmo as ideias “perdedoras” nas relações de força entre as ideias são dotadas de um papel causal ativo, pois “Espinosa

²²¹ SPINOZA, 2025, p. 108.

²²² DELLA ROCCA, 2003, p. 208, tradução nossa. No original: “all causation by an idea in an agent’s mind must in some way be directed to the good of the agent”.

²²³ *Ibid.*, p. 209-210, tradução nossa. No original: “Now we can begin to see how a given idea – for example, the idea that there is water in the glass before me – is an action and thus causes other states of affairs for Spinoza. Suppose that, in addition to the idea that there is water in the glass, I have the idea that drinking water would increase my power of acting or be beneficial to me [...] If I have these ideas, I will strive or have some tendency, for example, to bring the glass to my lips [...] Of course, the tendency to bring the cup to my lips – a tendency that results in part from the idea that the cup contains water – may not be successful [...] First, suppose that although I have the idea that drinking water is beneficial to me, I also have the idea that drinking water is harmful. Spinoza admits that often, when we have two such conflicting ideas, one is stronger than the other, one is more capable of leading to the appropriate action. Thus, if the idea that water is harmful is stronger, it will lead me to avoid the contents of the cup and prevent me from bringing it to my lips. In this scenario, the idea that the cup contains water does not cause me to bring the cup to my lips, but it still plays a causal role in my avoidance of the contents of the cup.

pensa claramente que todas as ideias participam, de alguma forma, no esforço (ou na tendência) de um agente”²²⁴ e, portanto, todas as ideias são “forças psíquicas vivas”²²⁵. Considerando que, para o autor, “crenças são, por sua própria natureza, representações que guiam nossa atividade, que geralmente causam um comportamento benéfico para nós ou considerado como benéfico”²²⁶, torna-se claro que, sob sua perspectiva, todas as ideias são crenças. Convém, entretanto, mencionar que Della Rocca admite ser possível restringir o termo *crença* apenas às ideias vitoriosas, mas ressalta que tal escolha é meramente terminológica e destituída de importância no âmbito da metafísica e psicologia de Espinosa²²⁷.

Deve-se notar que a posição de Della Rocca não é isenta de dificuldades. A esse respeito, como bem pontuou Steinberg, se considerarmos que todas as ideias são crenças, como sugerido por Della Rocca, o próprio conceito de crença perde sua aplicabilidade. Isso porque, sob sua perspectiva, para que possamos realizar um tipo básico de avaliação epistêmica, isto é, decidir no que devemos ou não acreditar, é necessário um conceito comum de crença²²⁸. Em suas palavras:

A aceitabilidade ou “valor” de uma determinada crença (ou candidata a crença) depende, pelo menos em parte, de sua consistência com outras crenças. Assim, precisamos ser capazes de escolher um subconjunto de todos os nossos pensamentos em relação ao qual a aceitabilidade de qualquer um deles possa ser julgada. Se todas as nossas ideias são crenças, então falar de crenças minimamente aceitáveis, ou de crenças que devemos ou não devemos ter, perde o sentido²²⁹.

De acordo com Steinberg, Espinosa compromete-se tanto a permitir quanto a realizar julgamentos epistêmicos básicos, isto é, julgamentos acerca de quais ideias devem ser dominantes em nossa mente. Em suas palavras, o filósofo “está comprometido em fazer julgamentos sobre quais ideias *devem* ser dominantes em nossa mente, ou quais devem ter a maior força, e quais *devemos* nos esforçar para tornar ineficazes”²³⁰. Entretanto, convém esclarecer que, sob a perspectiva da autora, o uso do termo *dever* ocorre em um sentido

²²⁴ DELLA ROCCA, 2003, p. 211.

²²⁵ *Ibid.*, p. 210.

²²⁶ *Ibid.*, p. 211, tradução nossa. No original: “beliefs are, by their very nature, nothing but representations that guide our activity, that generally cause behavior beneficial to us or regarded by us as beneficial to us”.

²²⁷ *Ibid.*, p. 211.

²²⁸ STEINBERG, 2005, p. 155-156.

²²⁹ *Ibid.*, p. 156, tradução nossa. No original: “The acceptability or “worthiness” of a particular belief (or belief candidate) depends, at least in part, on its consistency with other beliefs. Thus, we need to be able to pick out a subset of all our thoughts with respect to which the acceptability of any single one can be judged. If all our ideas are beliefs, then to speak of such minimally acceptable beliefs, or beliefs that we ought or ought not to have, becomes meaningless”.

²³⁰ *Ibid.*, p. 156, tradução nossa. No original: “he is committed to making judgments concerning which ideas ought to be dominant in our mind, or which ought to have the greatest force and which we should strive to render ineffective”.

hipotético, e não moral. Trata-se de um “dever” condicional, que parte da pressuposição de que temos o objetivo de fazer com que as ideias verdadeiras sejam as mais fortes e prevalentes em nossa vida mental. Assim, à luz dessa interpretação, é possível avaliar, dentro do conjunto de nossas ideias, quais devem prevalecer, ou seja, quais crenças devem predominar em nossa mente, de modo a vivermos em conformidade com a razão²³¹.

Por fim, cabe esclarecer que, como procuramos sustentar na discussão acerca do aspecto afirmativo da ideia vista anteriormente, a tese do *conatus* exerce uma função capital para demonstrar que a afirmação pertence à essência da ideia. Portanto, de nossa parte, acreditamos que a teoria da crença espinosista surge precisamente do fato de o filósofo holandês defender que não há, por um lado, atos cognitivos e atos volitivos da mente, mas que toda ideia é ela própria um juízo e tende a manifestar-se como crença, a menos que seja barrada pelo *conatus* de outras ideias na mente. O problema na proposta explicativa apresentada por Della Rocca consiste em estabelecer uma conexão entre a tese de que toda ideia envolve uma afirmação e a doutrina do *conatus*, para sustentar que toda ideia é uma manifestação do *conatus* do agente²³². Ora, cumpre notar que as ideias são modos do pensamento, isto é, coisas singulares, e, dado que toda coisa singular participa do dinamismo causal da substância divina, todas as ideias são dotadas de um grau de potência, que se efetiva na produção de efeitos. Considerando que todo ser finito está sujeito à ação de causas exteriores, sejam corpos ou ideias, e que não há nada na natureza que não possa ser superado por uma causa exterior (EIV ax.), muitas das ideias na mente não são manifestações do *conatus* do agente, mas elas mesmas são dotadas de um grau de potência em que buscam perseverar no ser, sendo esse esforço o que constitui a sua essência.

É importante observar, contudo, que, assim como o corpo é dotado de uma lei que confere regularidade e identidade, o mesmo se aplica à mente, de modo que ela não consiste em um mero agregado de ideias, cada qual dotada de um *conatus*. Em virtude da tese do

²³¹ Com efeito, o projeto ético de Espinosa configura-se como um processo de liberação por meio do conhecimento intelectual, no qual as ideias do intelecto passam progressivamente a tornar-se dominantes sobre as ideias imaginativas do primeiro gênero de conhecimento, invertendo as relações de força que tendem naturalmente a favorecer essas últimas (Gleizer, 2013). Partindo disso, há um sentido em que se pode falar de uma normatividade em Espinosa, a qual a leitura de Steinberg parece sugerir, pois, como ele escreve no escólio da EIV P18: “Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada um ame a si próprio; que busque o que lhe é útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser” (Spinoza, 2025, p. 168).

²³² É o que Della Rocca sustenta claramente na passagem a seguir: “Se a mente faz algo em virtude de ter uma ideia, essa ideia e os efeitos decorrentes dela devem ser, de alguma forma, uma manifestação do esforço do agente. Assim, toda causação por uma ideia na mente de um agente deve, de alguma forma, ser direcionada para o bem do agente” (Della Rocca, 2003, p. 208). No original: “If a mind does something in virtue of having an idea, that idea and the effects stemming from it must somehow be a manifestation of the agent’s striving. Thus all causation by an idea in an agent’s mind must in some way be directed to the good of the agent”.

paralelismo e da causalidade imanente que rege todas as coisas naturais, a mente, tal como o corpo, é uma individualidade complexa, provida de uma estrutura funcional que lhe confere unidade. Entretanto, dado que ela pode ter tanto ideias adequadas quanto inadequadas, estas últimas não decorrem exclusivamente da mente, mas dependem de causas externas, as quais não se explicam em virtude do *conatus* do agente. Portanto, considerando as dificuldades que a explicação de Della Rocca impõe, seguimos a interpretação segundo a qual a teoria da crença espinosista deriva da doutrina do *conatus*, em que toda ideia é dotada de um grau de potência e esforça-se por perseverar no ser, muitas das quais podem ser nocivas ao *conatus* da mente.

3.6. A dúvida

Vimos anteriormente que Espinosa sustenta que a afirmação pertence à essência da ideia e que, considerada isoladamente, toda ideia envolve a adesão espontânea ao seu conteúdo. Para avançar em nosso exame, cabe agora perguntar como ocorre a dúvida. Entretanto, antes de adentrarmos nessa problemática, convém retornarmos ao exemplo do cavalo alado. Como já deve estar patente, na ausência de conhecimento prévio, ou diante de um saber extremamente limitado acerca dos cavalos, tende-se a aceitar de forma imediata e sem objeção a ideia de que eles possuem asas, tão logo ela seja apresentada. Por outro lado, se o conjunto majoritário de crenças previamente formadas sobre cavalos indicar que tais animais não possuem asas, logo, a ideia de cavalo alado será rejeitada em razão da própria configuração do sistema de crenças.

É pertinente destacar, nesse contexto, que tais crenças podem pertencer tanto ao primeiro quanto ao segundo gênero de conhecimento. A título de ilustração, uma criança pode rejeitar a crença de que cavalos alados existem, seja em virtude de uma opinião vaga que ouviu de fontes externas, seja por meio de sua leitura de uma obra de ficção científica, na qual se apresenta um universo em que os cavalos não possuem asas, ou ainda com base em um conhecimento intelectual sobre a anatomia dos cavalos, que demonstra a impossibilidade de tais animais possuírem asas²³³. Ademais, deve-se ter em mente que, como destacado por

²³³ Cabe observar que, em virtude da identificação estabelecida por Espinosa entre ideia e volição, toda ideia envolve necessariamente a afirmação de seu conteúdo. No exemplo mencionado, tanto a ideia imaginativa do cavalo alado quanto a ideia adequada sobre sua constituição anatômica implicam uma afirmação e tendem a se manifestar como crença, a menos que haja na mente alguma ideia ou um conjunto de ideias contrárias. Todavia, ainda que uma criança, por exemplo, acredite que cavalos alados existem em virtude de uma opinião e, portanto, afirme espontaneamente que “tal conteúdo é o caso”, isso não significa que ela possua *certeza* sobre a existência de cavalos alados. Isso porque, para Espinosa, a certeza não se reduz à mera ausência de dúvida; trata-se da

Espinosa no escólio da EII P35 e da EIV P1, o conteúdo positivo de uma ideia inadequada não é eliminado pela presença do conhecimento verdadeiro, mas assimilado a um contexto epistêmico de maior amplitude que circunscreve seu campo de validade. Dessa forma, à guisa de exemplo, um astrônomo não percebe a Lua de maneira diferente daqueles que desconhecem as leis da física, mas seu conhecimento verdadeiro sobre essas leis e sobre a natureza do corpo celeste o impede de tomar a mera aparência pela realidade, permitindo-lhe compreendê-la de maneira mais precisa e fundamentada.

Tendo vista desse quadro relacional no qual se inscrevem as ideias, pode-se agora compreender como ocorre a atitude proposicional de duvidar. Conforme o pensamento de Espinosa, a dúvida não consiste na supressão da afirmação de uma ideia, mas caracteriza-se, na verdade, como uma instabilidade lógica e conativa provocada pela presença de outra afirmação que lhe é contrária. Nesse sentido, a dúvida consiste em um estado de flutuação que emerge quando ocorre um conflito entre duas ideias, de modo que, assim como na flutuação da alma a mente oscila entre afetos opostos, na dúvida, ela vacila entre afirmações divergentes, cada uma dotada de seu respectivo *conatus*²³⁴.

Importa notar que, segundo Espinosa, entre a flutuação afetiva e a flutuação cognitiva, há apenas uma diferença de grau, não de natureza. No que se refere à primeira, a mente tem dois afetos contrários em relação a um mesmo objeto. Para que compreendamos isso com mais clareza, pode-se considerar o exemplo em que alguém ama e odeia uma mesma coisa. Segundo Macherey²³⁵, a forma como a imaginação encadeia os afetos e as representações permite que uma mesma coisa seja percebida simultaneamente como causa de tristeza e de alegria, sendo, portanto, considerada ao mesmo tempo amável e odiosa. Em decorrência disso, instaura-se um estado de flutuação afetiva.

Com essas considerações em mente, analisaremos a seguir, de modo mais amplo, as consequências do aspecto interativo entre as ideias, que decorre da inspiração holista que caracteriza o pensamento de Espinosa.

exclusão *de direito* de razões para duvidar, possuindo, portanto, uma natureza apodítica. Contudo, a análise das nuances e modalidades da adesão ultrapassa os objetivos estabelecidos para esta dissertação. Para um exame mais detalhado da questão da certeza, remeto a Gleizer (1999).

²³⁴ “O estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de flutuação do ânimo e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação (veja-se o esc. da prop. 44 da P. 2); a flutuação de ânimo e a dúvida não diferem entre si a não ser por uma questão de grau” (Spinoza, 2025, p. 111; Cf. EIII P17 esc.).

²³⁵ MACHEREY, P. *Introduction à l’Ethique de Spinoza: La troisième partie, La vie affective*. Paris: PUF, 1995. p. 161.

3.7. Ecossistema de ideias

Primordialmente, cabe ressaltar que, para compreendermos o aspecto relacional das ideias sob uma perspectiva mais abrangente, é imprescindível, em nossa análise, considerar certas particularidades da teoria da afetividade de Espinosa. Isso se deve ao fato de que o filósofo holandês estabelece uma complexa articulação entre as nossas ideias e aquilo que nos afeta, vinculando a dimensão cognitiva à afetiva. Nesse sentido, as relações de contrariedade e concordância que governam o funcionamento das crenças estão intimamente ligadas aos mecanismos afetivos que regem o comportamento humano.

Conforme já abordado, todas as coisas singulares são expressões da substância divina. Considerando que essa substância é dotada de uma potência causal infinita, a qual resulta em uma infinidade imanente de modificações, todas as coisas participam de seu dinamismo causal. Em consequência, cada uma delas é dotada de um grau de potência, um *conatus*, pelo qual se esforçam por perseverar em sua natureza. Também observamos que esse esforço, quando se refere apenas à mente, é denominado vontade. É importante acrescentar que, quando referido tanto à mente quanto ao corpo, é chamado de apetite; e, quando acompanhado da consciência de si, é denominado desejo²³⁶. Convém observar que a ampla variedade da vida afetiva pode ser compreendida como resultado das múltiplas modulações desse desejo originário.

Com base nessas considerações, podemos prosseguir com nosso exame. Espinosa define o afeto como uma afecção que altera, positiva ou negativamente, a potência de agir do corpo e da mente. A esse respeito, ele afirma que: “Por afeto entendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”²³⁷. Adicionalmente, na explicação dessa definição, ele acrescenta o seguinte: “quando podemos ser a causa adequada de algumas dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão”²³⁸. Em sua filosofia, a variação positiva da potência, isto é, sua transição para uma maior capacidade de fruição da potência, é o que Espinosa denomina como alegria²³⁹. Por outro lado, a variação negativa é designada como tristeza²⁴⁰. Além disso, o filósofo holandês argumenta que toda

²³⁶ EIII P9 esc.

²³⁷ SPINOZA, 2025, p. 98 (Cf. EIII Def. 3).

²³⁸ *Ibid.*, p. 98 (Cf. EIII Def. 3 expl.).

²³⁹ “A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma perfeição maior” (Spinoza, 2025, p. 141; Cf. EIII DA 2).

²⁴⁰ “A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma perfeição menor” (Spinoza, 2025, p. 141; Cf. EIII DA 7).

passividade mental, tanto cognitiva quanto afetiva, está intimamente atrelada às ideias imaginativas, enquanto toda atividade mental se relaciona com as ideias do intelecto.

A partir dessas reflexões, Espinosa estabelece uma complexa relação entre afeto e ideia que possibilita compreender como surgem os afetos secundários. Importa notar que, à medida que as ideias possuem um conteúdo representacional, elas determinam a mente a pensar uma coisa em detrimento de outra. É nesse contexto que o desejo, ao sofrer variações em função da alegria ou da tristeza, se diversifica em sua direção, investindo-se sobre múltiplos objetos. Sob essa ótica, Espinosa concebe o amor como “uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior”²⁴¹. Por sua vez, o ódio é definido como “uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior”²⁴².

Diante disso, Espinosa mostra que a mente se empenha por imaginar aquilo que fortalece nosso *conatus*, ou seja, aquilo em que acreditamos porque nos proporciona alegria²⁴³. Assim, o desejo passional leva-nos a acreditar nas coisas que nos dão prazer e, ao mesmo tempo, a rejeitar aquelas que diminuem nossa potência²⁴⁴. É importante observar que as representações imaginativas envolvidas no amor e no ódio são, segundo Espinosa, inadequadas, mutiladas e confusas. Como consequência, elas resultam em uma falsa interpretação tanto dos objetos exteriores quanto do próprio indivíduo que deseja.

É precisamente essa dinâmica cognitiva e afetiva que nos fornece recursos teóricos para compreender a origem de diversos vieses cognitivos presentes em nossa vida mental, dentre os quais se destaca o *viés de confirmação*. Em linhas gerais, tal viés tem sido descrito, conforme Nickerson, como uma “seletividade involuntária na aquisição e no uso de evidências”²⁴⁵. Ou seja, trata-se de um fenômeno cognitivo que envolve tanto a propensão de buscar, selecionar e lembrar informações que confirmem as crenças pré-existentes de um indivíduo quanto a minimização ou desconsideração de evidências contrárias.

A esse respeito, parece-nos que tal disposição seletiva da mente pode ser elucidada valendo-se das contribuições filosóficas de Espinosa, mais especialmente de sua teoria do *conatus*. Como vimos, toda ideia envolve um ato volitivo pelo qual ela se esforça em afirmar a verdade de seu conteúdo. Ao estabelecer sua vinculação com a dimensão afetiva, isso nos permite compreender que nossa mente, ao consistir em um conjunto de ideias, é determinada

²⁴¹ SPINOZA, 2025, p. 142 (Cf. EIII DA 6).

²⁴² *Ibid.*, p. 143 (Cf. EIII DA 7).

²⁴³ EIII P12.

²⁴⁴ EIII P13.

²⁴⁵ NICKERSON, R. S. Confirmation Bias: a ubiquitous phenomenon in many guises. *Review of General Psychology*, v. 2, n. 2, 1998. p. 175.

a afirmar aquilo que lhe proporciona alegria e, por conseguinte, aumenta sua potência de agir, ao passo que se esforça por afastar aquilo que é causa de tristeza.

Cumprе ressaltar que o fato de toda ideia implicar um ato volitivo acarreta que mesmo conteúdos cognitivos inadequados sejam afirmados como verdadeiros, muitos dos quais exercem efeitos nocivos sobre a potência de agir do indivíduo. Considerando que toda passividade, tanto cognitiva quanto afetiva, tem sua origem na ignorância, isto é, nos princípios associativos próprios do conhecimento do primeiro gênero, os indivíduos são frequentemente conduzidos a afirmar aquilo que lhes é prejudicial. Tal situação decorre da ausência de um conhecimento adequado das coisas em si mesmas, sendo estas apreendidas apenas na medida em que afetam o corpo segundo a ordem fortuita e mutável dos acontecimentos. Consequentemente, os estados corporais decorrentes dessas afecções são objetivados pela mente e tomados como representações universais e essenciais das coisas.

Cumprе observar, contudo, que a questão do enviesamento pode ser igualmente analisada à luz do princípio da imitação dos afetos, segundo o qual o simples fato de imaginarmos que um ser semelhante a nós é afetado por algo já é suficiente para que sejamos afetados de modo análogo. Dessa forma, Espinosa escreve que: “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum efeito, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante”²⁴⁶.

Vemos, assim, que o princípio de imitação afetiva rege a dinâmica da afetividade interpessoal e esclarece, por exemplo, por que nos entristecemos diante do sofrimento daqueles que percebemos como semelhantes a nós, suscitando em nós sentimentos de comisseração e impulsos de benevolência. Por outro lado, o simples fato de imaginarmos que alguém desfruta de determinado objeto é suficiente para desencadear em nós tanto o desejo de possuí-lo quanto a inveja dirigida àquele que o detém²⁴⁷. Dessa forma, pode-se entender que o princípio de imitação afetiva constitui tanto o fundamento da solidariedade quanto da rivalidade entre os homens.

Em vista disso, pelas exigências da tese do paralelismo, ao considerarmos que o princípio de imitação dos afetos possui uma faceta corporal e mental, torna-se possível compreender por que indivíduos tendem a aderir a determinadas crenças, simplesmente pelo fato de serem compartilhadas por grupos com os quais se identificam. Tal fenômeno é comumente referido na literatura da psicologia contemporânea como *viés de grupo*. Deve-se ter em mente, contudo, que esse viés constitui uma expressão particular de um processo mais

²⁴⁶ SPINOZA, 2025, p. 166; (Cf. EIII, P27).

²⁴⁷ EIII P32.

abrangente, denominado *tribalismo*. Nesse contexto, Joshua Greene explicita que o tribalismo refere-se à tendência humana de favorecer os membros do próprio grupo em detrimento daqueles que pertencem a grupos externos, mesmo quando tais grupos são formados de maneira arbitrária e temporária²⁴⁸. Como consequência, surgem nossas simpatias e antipatias em relação aos outros, o que fortalece os laços de empatia com aqueles que imaginamos ser semelhantes a nós. Concomitantemente, esse fenômeno fomenta a rivalidade com aqueles que consideramos parte de um grupo oposto, configurando, assim, uma dinâmica de “nós contra eles”.

Considerando uma perspectiva social da crença, parece-nos que o princípio de imitação afetiva constitui uma ferramenta de análise relevante para que possamos compreender fenômenos contemporâneos, como a formação das chamadas *bolhas epistêmicas* e *câmaras de eco*, fenômenos estes caracterizados pela circulação restrita de informações e pela homogeneização de crenças no interior de grupos²⁴⁹. Todavia, embora tais questões sejam de indiscutível relevância para a investigação filosófica, elas ultrapassam os objetivos delimitados no escopo da presente pesquisa.

À luz das considerações expostas, retornemos a Espinosa. O ponto crucial a ser considerado é que, ao ser interpretado sob o atributo do pensamento, é possível conceber um vasto conjunto de feixes de ideias dotadas de uma potência pela qual buscam afirmar seus conteúdos. Por conseguinte, as ideias existem em um campo de interação e competição com outras. Contudo, a contrariedade não esgota a dinâmica ideacional, abrangendo também seus mecanismos associativos com outras ideias.

É nesse contexto que, ao considerarmos as ideias em termos de relações de força, podemos conceber uma espécie de ecossistema de ideias, como sugerido por Hasana Sharp²⁵⁰. Segundo essa perspectiva, o atributo pensamento pode ser compreendido como infinitos

²⁴⁸ GREENE, J. *Moral Tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*. New York: Penguin Press, 2013.

²⁴⁹ Em um importante estudo de epistemologia social sobre a questão das notícias falsas e da pós-verdade, Nguyen aponta para a existência de dois fenômenos sobremaneira relevantes para compreendermos esses processos: as *bolhas epistêmicas* e as *câmaras de eco*. Segundo o autor (2020), as *bolhas epistêmicas* podem ser compreendidas como uma estrutura epistêmica de natureza social, na qual opiniões contrárias às nossas são excluídas, reforçando crenças previamente estabelecidas e marginalizando concepções divergentes. O autor esclarece, contudo, que tal processo não ocorre, necessariamente, por uma finalidade de exclusão, mas pode resultar de mecanismos sociais comuns, como os processos de seleção e de formação de comunidades, como, por exemplo, as conexões estabelecidas nas redes sociais, que promovem uma exposição seletiva a informações que confirmam crenças já existentes. As *câmaras de eco*, por sua vez, também se configuram como estruturas epistêmicas sociais. Contudo, Nguyen (2020) esclarece que elas diferenciam-se das bolhas epistêmicas por envolverem um processo ativo de silenciamento de opiniões contrárias, deslegitimação de fontes externas e fortalecimento dos vieses compartilhados internamente ao grupo. Cf. NGUYEN, C. T. *Echo Chambers and Epistemic Bubbles*. *Episteme*, v. 17, n. 2, 2020. p. 141-161. DOI: 10.1017/epi.2018.32.

²⁵⁰ SHARP, H. *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

ecossistemas de ideias. Nesse sentido, a mente de Deus representa o ecossistema total de todas as ideias reunidas, enquanto as mentes humanas constituem sistemas que se inter-relacionam entre si e com o sistema mais amplo. Por meio dessa imagem, Sharp busca evidenciar que as ideias, assim como todas as coisas naturais, possuem um *conatus* e, conseqüentemente, se esforçam para perseverar na existência e sobreviver apenas em um ambiente favorável. Nesse contexto, como qualquer modo, elas precisam se conectar com outras ideias que favoreçam e possibilitem sua existência, independentemente de serem ideias adequadas ou inadequadas. Não obstante, considerando que a mente humana é apenas uma parte da natureza, esta é especialmente afetada por ideias dotadas de causalidade mutilada, provenientes de constelações maiores de ideias, as quais podem ser nocivas ao *conatus* da mente.

Esquemáticamente, designamos por **M** a mente e por **P** o atributo pensamento. Logo, **M₁**, **M₂** e **M₃** pertencem a **P**. No nível das mentes, as relações estabelecidas entre elas são de concordância ou contrariedade. Assim, **M₁** pode concordar ou discordar de **M₂**, e vice-versa. Considerando que a mente, como afirma Espinosa, “esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo”²⁵¹, as crenças (**C**) de **M₁** são aquelas que, sob a perspectiva do conhecimento imaginativo, parecem contribuir para sua a perseverança no ser. O mesmo procedimento aplica-se a **M₂**, **M₃** e assim por diante. Ademais, em vista do princípio da imitação dos afetos, uma vez que **M₁** identifica uma semelhança com **M₂**, ela tende a acreditar nas crenças **C₁**, **C₂** e **C₃** pertencentes a **M₂**. É nesse sentido que, sendo a credulidade o modo padrão do pensamento, deve-se acrescentar a essa explicação que nossas crenças são, por natureza, tendenciosas.

3.8. Conclusão

Em síntese, como procuramos tornar evidente ao longo deste capítulo, uma das principais preocupações de Espinosa é compreender, por meio de seu racionalismo radical e de seu compromisso com a total inteligibilidade do real, por que acreditamos naquilo em que acreditamos. Nesse sentido, um dos pontos centrais que buscamos destacar é que nossas crenças são involuntárias e naturalmente enviesadas. Modificadas pelos afetos de alegria e tristeza, e por suas formas derivadas, como o amor e o ódio, nossas mentes são determinadas a pensar de dada maneira em detrimento de outra, tornando nossas crenças naturalmente

²⁵¹ SPINOZA, 2025, p. 108 (Cf. EIII P12).

tendenciosas. Ao compreender a dinâmica das ideias sob a imagem de um ecossistema interativo, torna-se claro que a rejeição de uma crença ou de um conjunto de crenças só é possível quando ocorre um conflito entre afirmações contrárias. Tal conflito produz uma instabilidade na mente, cujo efeito pode ser tanto a negação de uma crença quanto o desencadeamento de um estado de dúvida.

É precisamente por abordar esse conjunto de questões que a teoria espinosista da crença tem se mostrado como uma ferramenta teórica sobremaneira relevante na literatura psicológica contemporânea no que concerne à investigação dos mecanismos subjacentes à formação e disseminação de nossas crenças. Nesse contexto, o psicólogo Daniel Gilbert, inspirado pela filosofia de Espinosa, sustenta que o ser humano tende, em um primeiro momento, a acreditar naquilo que percebe. Somente em uma etapa posterior, e sob determinadas circunstâncias, é que a mente pode, eventualmente, revisar e suspender o assentimento a uma crença. Contudo, como veremos em suas pesquisas, dado que o ato de crer mobiliza menos tempo e recursos cognitivos do que a análise criteriosa das evidências disponíveis, o assentimento automático constitui-se como o modo operativo padrão da mente humana.

Com base nesse enquadramento teórico, analisaremos, a seguir, alguns estudos empíricos realizados por Gilbert que sugerem que o modelo espinosista da crença fornece, de maneira mais precisa, uma explicação acerca dos mecanismos da credulidade humana em comparação com a abordagem cartesiana.

4. O MODELO ESPINOSISTA DA CRENÇA SEGUNDO GILBERT

4.1. Introdução

Conforme anunciado na introdução deste trabalho dissertativo, a perspectiva que orienta o exame realizado tem como objetivo central a formulação de uma filosofia empiricamente fundamentada. Nesse sentido, este capítulo se dedica à análise de algumas aplicações da teoria da crença espinosista no pensamento de Daniel Gilbert, procedimento que, cumpre ressaltar, não está isento de dificuldades. Entre elas, destacam-se as questões metodológicas que surgem imediatamente diante de qualquer proposta que busque operacionalizar determinadas teses filosóficas para fins empíricos, como o risco de reducionismos, apropriações indevidas e distorções do pensamento original do autor. Embora a riqueza conceitual de um pensador, no nosso caso Espinosa, comporte uma diversidade de usos e aplicações, o desafio consiste em transpor uma reflexão metafísica e epistemológica para o campo de investigação da ciência psicológica, que se pauta por uma metodologia radicalmente distinta da filosófica. Ciente dessas dificuldades, é oportuno esclarecer que, embora a questão seja de especial interesse para iniciativas interdisciplinares, nas quais a filosofia dialogue com outras áreas do conhecimento, a análise de seus problemas metodológicos, em toda a sua amplitude e densidade, constitui, por si só, objeto de estudo para uma pesquisa dissertativa independente e, portanto, transcende os objetivos estabelecidos para este trabalho.

Uma vez feitas essas considerações, passemos ao nosso exame. Contudo, antes de analisarmos alguns trabalhos de psicologia cognitiva e social desenvolvidos por Daniel Gilbert, consideramos relevante apresentar, de forma preliminar, um panorama sintético sobre determinadas questões contemporâneas relacionadas aos mecanismos envolvidos no processo de credulidade humana.

Inicialmente, pode-se interrogar: como se comportam os sistemas mentais quando submetidos a condições de sobrecarga cognitiva? Os indivíduos tendem a acreditar espontaneamente naquilo que compreendem ou apenas assentem a determinados conteúdos após um processo rigoroso de análise das evidências disponíveis? Questões como essas têm obtido um importante realce na pesquisa epistemológica e empírica contemporânea. Entre os fatores que explicam esse fenômeno, podemos destacar o advento da comunicação social instantânea, a qual tem transformado de maneira significativa a forma como os indivíduos lidam com a informação. Nesse contexto, especial atenção tem sido dada ao problema das

fake news²⁵², em que um dos desdobramentos mais significativos manifestou-se durante a pandemia de covid-19, quando a superabundância de desinformação em circulação levou a Organização Mundial da Saúde (OMS) a reconhecer, em 2020, a eclosão de uma nova pandemia: a infodemia (*infodemic*).

Uma infodemia é uma superabundância de informações, tanto online quanto offline. Inclui tentativas deliberadas de disseminar informações equivocadas para minar a resposta de saúde pública e promover agendas alternativas de grupos ou indivíduos. A desinformação e a informação enganosa podem ser prejudiciais à saúde física e mental das pessoas; aumentar a estigmatização; ameaçar ganhos preciosos em saúde; e levar à baixa observância das medidas de saúde pública, reduzindo assim sua eficácia e colocando em risco a capacidade dos países de conter a pandemia²⁵³.

É nesse contexto de superabundância de informações que se manifesta o fenômeno denominado sobrecarga informacional (*information overload*)²⁵⁴. Para que possamos

²⁵² De acordo com Lazer *et al.*: “Definimos ‘notícia falsa’ como informação fabricada que imita o conteúdo da mídia jornalística em sua forma, mas não em seus processos organizacionais ou em sua intenção. Veículos de notícias falsas, por sua vez, não seguem as normas editoriais nem os processos da mídia jornalística voltados a assegurar a precisão e a credibilidade das informações” (2018, p. 1094). No original: “We define ‘fake news’ to be fabricated information that mimics news media content in form but not in organizational process or intent. Fake-news outlets, in turn, lack the news media’s editorial norms and processes for ensuring the accuracy and credibility of information”. Cf. LAZER, D. M. J. *et al.* The Science of Fake News. *Science*, Washington, v. 359, n. 6380, 2018. p. 1094-1096. DOI: 10.1126/science.aao2998.

²⁵³ WORLD HEALTH ORGANIZATION *et al.* *Managing the COVID-19 Infodemic: promoting healthy behaviours and mitigating the harm from misinformation and disinformation*. Geneva: World Health Organization, 2020. Disponível em: <https://www.who.int/news/item/23-09-2020-managing-the-covid-19-infodemic-promoting-healthy-behaviours-and-mitigating-the-harm-from-misinformation-and-disinformation>. Acesso em: 10 jul. 2025. No original: “An infodemic is an overabundance of information, both online and offline. It includes deliberate attempts to disseminate wrong information to undermine the public health response and advance alternative agendas of groups or individuals. Mis- and disinformation can be harmful to people’s physical and mental health; increase stigmatization; threaten precious health gains; and lead to poor observance of public health measures, thus reducing their effectiveness and endangering countries’ ability to stop the pandemic”.

²⁵⁴ Roetzel (2018, p. 484), em uma importante revisão de literatura acerca da questão da sobrecarga informacional, a define da seguinte maneira: “Sobrecarga de informação é um estado no qual um tomador de decisão se depara com um conjunto de informações (ou seja, uma carga de informações com características informacionais como quantidade, complexidade e nível de redundância, contradição e inconsistência) que compreende o acúmulo de pistas informacionais individuais de diferentes tamanhos e complexidades que inibem a capacidade do tomador de decisão de determinar de forma otimizada a melhor decisão possível. A probabilidade de se alcançar a melhor decisão possível é definida como desempenho na tomada de decisão. O uso subótimo da informação é causado pela limitação de recursos individuais escassos. Um recurso escasso pode ser características individuais limitadas (como capacidade de processamento serial, memória de curto prazo limitada) ou equipamento relacionado à tarefa limitado (por exemplo, tempo para tomar uma decisão, orçamento)”. No original: “Information overload is a state in which a decision maker faces a set of information (i.e., an information load with informational characteristics such as an amount, a complexity, and a level of redundancy, contradiction and inconsistency) comprising the accumulation of individual informational cues of differing size and complexity that inhibit the decision maker’s ability to optimally determine the best possible decision. The probability of achieving the best possible decision is defined as decision-making performance. The suboptimal use of information is caused by the limitation of scarce individual resources. A scarce resource can be limited individual characteristics (such as serial processing ability, limited short-term memory) or limited task-related equipment (e.g., time to make a decision, budget)”. Cf. ROETZEL, P. G. Information Overload in the Information Age: a review of the literature from business administration, business psychology, and related disciplines with a bibliometric approach and framework development. *Business Research*, v. 12, 2019. p. 479–522. DOI: 10.1007/s40685-018-0069-z.

compreendê-lo com clareza, deve-se ter em mente que suas ocorrências se efetivam em situações nas quais os indivíduos, em sua tomada de decisão, se defrontam com um volume de informações que excede a sua capacidade de processamento, impactando os diferentes âmbitos da vida humana, como a existência social, a saúde pública e a política²⁵⁵. Com efeito, não são poucos os problemas que se seguem desse fenômeno. A esse respeito, vale destacar que estudos sobre o comportamento de compartilhamento em mídias digitais indicaram que indivíduos expostos a um volume mais elevado de informações tendiam a apresentar maior propensão ao compartilhamento de notícias falsas relacionadas à pandemia de covid-19 nas redes sociais²⁵⁶.

Em vista dessas questões, parece-nos clara a pertinência da discussão sobre as limitações envolvidas no processo cognitivo humano. A esse respeito, verifica-se que, nas últimas décadas, algumas teorias cognitivas procuraram examinar tais limitações e constituem, em nossa perspectiva, ferramentas teóricas de suma importância para a compreensão dos processos de credulidade, raciocínio e tomada de decisão.

Nesse sentido, cabe mencionar a Teoria da Carga Cognitiva (*Cognitive Load Theory*), desenvolvida por Sweller²⁵⁷, que sustenta que os sistemas cognitivos humanos possuem uma capacidade limitada de processamento de informação, de modo que, em situações de sobrecarga cognitiva, ocorre um comprometimento do funcionamento da memória de trabalho e, por conseguinte, dos processos de aprendizagem e tomada de decisão. Cabe observar que, embora o autor não tenha se dedicado ao exame do processo de formação de crenças, sua teoria oferece elementos que permitem ampliar seu campo de aplicabilidade e que, em nossa perspectiva, podem fornecer subsídios teóricos para compreender os mecanismos de limitação da cognição humana em condições de estresse cognitivo. Tais mecanismos, conforme será abordado ao longo deste capítulo, são fundamentais para investigar como os sistemas mentais acreditam.

Outra abordagem sobremaneira relevante, nesse contexto, consiste na Teoria dos Processos Duplos (*Dual-Process Theory*), desenvolvida por uma série de autores ao longo das últimas décadas²⁵⁸, e que obteve um importante realce nos últimos anos em virtude do

²⁵⁵ SCHRODER, H.; M.J. DRIVER; STREUFERT, S. *Human Information Processing*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.

²⁵⁶ LAATO, S.; NAJMUL ISLAM, A. K. M.; NAZRUL ISLAM, M.; WHELAN, E. What drives unverified information sharing and cyberchondria during the COVID-19 pandemic? *European Journal of Information Systems*, 29(3), 288-305. 2020. DOI: 10.1080/0960085X.2020.1770632. 2020.

²⁵⁷ SWELLER, J. Cognitive Load during Problem Solving: effects on learning. *Cognitive Science*, v. 12, n. 2, 1988. p. 257-285.

²⁵⁸ Cf. EVANS, J. St. B. T. Heuristic and analytic processes in reasoning. *British Journal of Psychology*, v. 75, n. 4, p. 451-468, 1984; SLOMAN, S. A. The empirical case for two systems of reasoning. *Psychological Bulletin*,

trabalho desenvolvido por Daniel Kahneman em sua obra seminal *Rápido e Devagar: Duas Formas de Pensar*. De acordo com essa teoria, a mente humana opera com base em dois sistemas (*dual systems*): o Sistema 1, que funciona de forma automática, baseado em heurísticas²⁵⁹, com pouco ou nenhum esforço e sem percepção de controle voluntário; e o Sistema 2, mais lento, responsável pelas atividades mentais mais custosas do ponto de vista cognitivo, como cálculos complexos e deliberações racionais²⁶⁰. Dessa forma, pode-se inferir que, em contextos de escassez de recursos cognitivos, o Sistema 1 tende a se tornar dominante. Segue-se, portanto, que, em tais circunstâncias, as crenças são formadas por meio de atalhos mentais (heurísticas) para decisões rápidas, e não com base em uma análise pormenorizada e detida sobre uma questão, característica do Sistema 2.

De fato, as reflexões de Kahneman alteraram de forma relevante a compreensão sobre os processos mentais, impactando áreas como a economia comportamental, a psicologia cognitiva e a neurociência, ao propor um modelo de funcionamento cognitivo baseado em dois sistemas de pensamento. Importa destacar, no entanto, que, já na década de 1990, o psicólogo Daniel Gilbert havia desenvolvido um modelo cognitivo de processos duplos, aplicado especificamente ao mecanismo de formação e aceitação de crenças. Considerando essas questões, passemos a examinar alguns dos principais elementos do seu pensamento.

4.2. O procedimento da crença

Em um artigo intitulado *How Mental Systems Believe*, Gilbert inicia sua análise com a seguinte indagação: “Existe uma diferença entre acreditar e apenas compreender uma ideia?”²⁶¹. Essa questão, como já deve estar evidente ao longo desta pesquisa, pode ser respondida a partir da distinção entre dois modelos teóricos de crença: o cartesiano e o espinosista. Cumpre notar que esses modelos são apropriados e ressignificados, no contexto da investigação do autor, da seguinte maneira: enquanto o primeiro sustenta que a

v. 119, n. 1, p. 3–22, 1996; STANOVICH, K. E.; WEST, R. F. Individual differences in reasoning: Implications for the rationality debate? *Behavioral and Brain Sciences*, v. 23, n. 5, p. 645–665, 2000.

²⁵⁹ Cabe esclarecer que, por *heurística*, devemos compreender princípios de simplificação cognitiva utilizados para lidar com tarefas complexas. Segundo Tversky e Kahneman (1974, p. 1124), “as pessoas confiam em um número limitado de princípios heurísticos que reduzem as tarefas complexas de avaliar probabilidades e prever valores a operações de julgamento mais simples”. No original: “people rely on a limited number of heuristic principles which reduce the complex tasks of assessing probabilities and predicting values to simpler judgmental operations”. Cf. TVERSKY, A.; KAHNEMAN, D. Judgment under uncertainty: heuristics and biases. *Science, New Series*, v. 185, n. 4157, p. 1124–1131, 1974.

²⁶⁰ KAHNEMAN, D. *Rápido e Devagar: Duas Formas de Pensar*. Tradução de Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

²⁶¹ GILBERT, Daniel T. How Mental Systems Believe. *American Psych*, Washington, DC, v. 46, n. 2, 1991. p. 107, tradução nossa. No original: “Is there a difference between believing and merely understanding an idea?”.

compreensão e a aceitação de uma ideia constituem dois processos cognitivos distintos e sequenciais, o segundo defende que compreender uma ideia já implica aceitá-la. Como veremos mais adiante, Gilbert argumenta que o modelo espinosista da crença, enquanto hipótese interpretativa, oferece uma explicação mais precisa do processo de credulidade humana do que o modelo cartesiano. A seguir, é apresentada uma representação da distinção entre os dois modelos, conforme formalizado por Gilbert:

Figura 1 – Dois estágios conceituais dos procedimentos de crença espinosista e cartesiana



Fonte: Traduzido e adaptado de Gilbert (1991, p. 109).

Acerca da figura acima, o aspecto relevante a ser destacado, em nossa perspectiva, reside no fato de que as diferenças entre os dois procedimentos não dizem respeito à natureza da representação mental, mas, sim, à forma como ocorre o processo de avaliação de uma proposição. Enquanto, no procedimento espinosista, a compreensão e aceitação de uma proposição configuram um único processo cognitivo, sendo somente possível avaliar essa proposição posteriormente e, então, certifiá-la ou rejeitá-la, no procedimento cartesiano observa-se uma clara divisão de etapas entre compreender e aceitar, de modo que a proposição é primeiramente apreendida e, em seguida, submetida à avaliação para, então, ser aceita ou rejeitada.

Para tornar essa questão mais elucidativa, consideremos um cenário hipotético em que um indivíduo se depara com a proposição “maçãs verdes têm mais vitaminas que maçãs vermelhas”. Segundo o primeiro procedimento, diante dessa proposição, instaura-se um processo automático de aceitação. Somente em um momento posterior, e sob condições específicas, como disponibilidade de tempo, atenção e energia, esse indivíduo poderá proceder à verificação ou rejeição da proposição inicialmente assentida. Em contraste, no

segundo procedimento, ao confrontar-se com a proposição do exemplo, o indivíduo primeiro a compreende e, em uma etapa subsequente de avaliação, decide aceitá-la ou rejeitá-la.

Em continuidade ao seu exame, Gilbert recorre a um experimento mental que envolve a existência de uma biblioteca, a fim de elucidar as diferenças entre as concepções cartesiana e espinosista da crença. Em suas próprias palavras:

Imagine uma biblioteca com alguns milhões de volumes, dos quais apenas um pequeno número é de ficção. Há (pelo menos) dois métodos razoáveis pelos quais se poderia marcar as lombadas dos livros de modo que a ficção pudesse ser distinguida da não ficção à primeira vista. Um método seria colar uma etiqueta vermelha em cada volume de ficção e uma etiqueta azul em cada volume de não ficção. Outro método seria marcar apenas os livros de ficção e deixar os de não ficção sem marcação. Qualquer um desses sistemas cumpriria o objetivo de permitir que um bibliotecário distinguísse ficção de não ficção sem que fosse necessário reler o livro cada vez que tal discriminação precisasse ser feita ²⁶².

Com base nesse experimento mental, o que o autor parece destacar, a nosso ver, refere-se aos distintos modos de codificação da informação. Nesse contexto, partindo de uma concepção cartesiana da mente, Gilbert esclarece que esta operaria, no exemplo da biblioteca, por meio de um sistema de etiquetagem por cores (vermelho e azul), utilizado para distinguir os livros de ficção daqueles de não ficção. Suponhamos, agora, que um novo livro (uma nova ideia), surja nessa biblioteca, entendida metaforicamente como a mente humana. Nesse caso, seu conteúdo é submetido a uma avaliação, realizada, por exemplo, por um bibliotecário que faz a leitura da obra e, somente após essa análise, o livro recebe a etiqueta correspondente: vermelha para ficção e azul para não ficção. Ademais, consideremos ainda um cenário em que uma nova remessa de livros chega à biblioteca. Como o bibliotecário ainda não os examinou, esses volumes permanecem sem etiquetagem. Transpondo esse exemplo para a concepção cartesiana, os livros recém-chegados representam ideias na mente que ainda não foram submetidas ao processo de avaliação ²⁶³.

De posse dessas considerações, passemos a examinar como esse mesmo experimento mental pode ser aplicado à teoria da crença em Espinosa. Em primeiro lugar, parece-nos claro, tendo em vista a análise proposta por Gilbert, que o mecanismo de codificação da informação, nesse caso, revela-se mais econômico. Nesse contexto, em um cenário em que uma biblioteca

²⁶² GILBERT, 1991, p. 108, tradução nossa. No original: “Imagine a library of a few million volumes, of which only a small number are fiction. There are (at least) two reasonable methods by which one could tag the spines of books so that fiction could be distinguished from nonfiction at a glance. One method would be to paste a red tag on each volume of fiction and a blue tag on each volume of nonfiction. Another method would be to tag the fiction and leave the nonfiction untagged. Either of these systems would accomplish the goal of allowing a librarian to distinguish fiction from nonfiction without necessitating that he or she actually reread the book each time such a discrimination needed to be made”.

²⁶³ GILBERT, *op. cit.*, p. 108-109.

opera segundo os princípios de uma mente espinosista, o autor argumenta que o sistema adotado por essa biblioteca funcionaria com base em outra forma de etiquetar os livros: os livros de ficção seriam etiquetados e os livros de não ficção não teriam etiquetas. Para que possamos elucidar a argumentação de Gilbert, convém recorrermos a uma ilustração: podemos imaginar um cenário no qual um bibliotecário precise organizar uma remessa de livros de ficção e não ficção em uma estante, na qual o compartimento superior é destinado aos livros de ficção e o compartimento inferior aos de não ficção. Nesse caso, o bibliotecário não precisa realizar a leitura de cada livro para alocá-lo corretamente na estante. Isso porque, como afirma Gilbert: “numa biblioteca espinosista, a lombada de um livro sempre anunciava o seu conteúdo; nenhum livro poderia ser ‘meramente’ representado na biblioteca, pois a ausência de uma etiqueta era em si mesma informativa (ou desinformativa) acerca do conteúdo do livro”²⁶⁴. Ou seja, os livros sem etiqueta são imediatamente tomados (classificados) como livros de não ficção, ainda que isso possa não ser verdadeiramente o caso.

Ora, parece-nos claro que, caso o bibliotecário tivesse que fazer a leitura de cada livro, isso resultaria numa exigência cognitiva maior de energia, tempo e atenção. Mas, se considerarmos uma biblioteca espinosista, ela, em contraste, operaria exigindo menos recursos cognitivos. Trata-se, assim, de distinguir o funcionamento do modelo cartesiano e espinosista no processo de aquisição de crenças.

Tendo em vista as considerações anteriores, é oportuno sublinhar um ponto central na argumentação de Gilbert: “Sistemas mentais reais frequentemente precisam operar sob condições imperfeitas, nas quais múltiplas tarefas competem pelo acesso a um conjunto finito de recursos”²⁶⁵. A título de ilustração, podemos considerar a situação em que um indivíduo precisa concentrar-se na leitura de um livro, tarefa que exige recursos cognitivos como tempo, atenção e energia. Ao mesmo tempo, porém, seu aparelho celular emite constantemente alertas de novas mensagens. Nesse caso, ao direcionar a atenção ao celular e ler as mensagens, o indivíduo também mobiliza recursos cognitivos, de modo que essas duas atividades passam a competir por sua atenção, tempo e energia, que são naturalmente limitados.

²⁶⁴ GILBERT, 1991, p. 109, tradução nossa. No original: “In a Spinozan library, a book's spine always announced its contents; no book could be ‘merely’ represented in the library, because the absence of a tag was itself informative (or misinformative) about the content of the book”.

²⁶⁵ BADDLEY; HITCH, 1974; KANEMANN, 1973; NORMAN; BOBROW, 1975 *apud* GILBERT, 1991, p. 109, tradução nossa. No original: “real mental systems must often operate under imperfect conditions in which multiple tasks vie for access to a finite pool of resources”.

Além disso, cabe notar uma característica elementar dos sistemas mentais: sua modularidade. Trata-se, por assim dizer, do processo em que “diferentes subsistemas ou módulos trabalham em sequência serial para realizar o processamento de informações”²⁶⁶. Acerca desse ponto, podemos compreendê-lo com mais clareza através da seguinte ilustração: imaginemos uma esteira rolante, cuja entrada recebe uma peça de computador. À medida que percorre a esteira, essa peça vai sendo modificada, passando por cada módulo e, assim, adquirindo novos componentes, pintura e embalagem. Ao final do processo, ela se dirige à saída da esteira e ao seu respectivo recipiente de venda. A nosso ver, esse exemplo permite compreender o funcionamento de um sistema modular de saída única, uma vez que a peça de computador, nesse caso, só pode ser liberada após passar por uma série de modificações. Ou seja, a peça não poderá deixar a esteira enquanto não tiver atravessado todos os módulos, sendo o último, em nosso exemplo, o responsável pela embalagem.

Entretanto, é relevante destacar que os sistemas com saída única não são os únicos possíveis, pois, conforme argumentado por Gilbert, existem sistemas mais sofisticados que permitem a saída de um produto em diferentes etapas do processo. Para exemplificar um sistema mais sofisticado que funciona dessa maneira, recorreremos à seguinte ilustração por ele proposta:

Imagine um dispositivo diferente: uma máquina de fazer panquecas cujo insumo é uma panqueca de formato irregular. Essa panqueca irregular é modificada pelo primeiro módulo, um dispositivo de corte quadrado, que recorta um quadrado no centro da panqueca irregular. Esse quadrado de panqueca pode tanto ser direcionado para uma caixa azul, quanto ser encaminhado a um segundo módulo, um dispositivo de corte circular, que extrai um círculo do quadrado de panqueca e então deposita a panqueca circular em uma caixa vermelha. Um sistema com múltiplas saídas desse tipo seria capaz de produzir resultados em qualquer uma de suas duas etapas de processamento e, assim, estaria apto a gerar uma variedade de produtos diferentes²⁶⁷.

É interessante observar que, conforme a análise do autor, no que se refere aos sistemas caracterizados por múltiplas saídas, um cenário de esgotamento de recursos acarretará uma saída prematura. Em nosso entendimento, é necessário atentar para esse ponto, pois, como

²⁶⁶ FODOR, 1983; GARFIELD, 1987; GAZZANIGA, 1985; MINSKY, 1985 *apud* GILBERT, 1991, p. 109, tradução nossa. No original: “different subsystems or modules work in a serial sequence to accomplish the information-processing”.

²⁶⁷ GILBERT, 1991, p. 109, tradução nossa. No original: “Imagine a different contraption: A pancake-making machine whose input is an irregular-shaped pancake. This irregular pancake is modified by the first module, a square-cutting device, which cuts a square out of the irregular pancake's center. This square pancake can either exit into a blue box or it can be passed along to a second module, a circle-cutting device, which cuts a circle from the square pancake and then drops a circular pancake into a red box. Such a multiple exit system would be capable of producing output at either of its two processing stages, and would thus be capable of producing a variety of different products”.

será abordado adiante, é justamente esse aspecto do esgotamento de recursos que permitirá distinguir as consequências decorrentes dos sistemas espinosista e cartesiano da crença.

Mas voltemos, agora, ao exemplo acima proposto por Gilbert. Seguindo o seu raciocínio, podemos imaginar uma situação em que haja escassez de recursos, resultando na produção apenas das panquecas quadradas (oriundas do primeiro módulo), sem que seja possível fabricar as panquecas circulares (relacionadas ao segundo módulo). Isso ocorre porque, por serem módulos sequenciais, a produção das panquecas circulares depende necessariamente da existência prévia das panquecas quadradas, mas o contrário não se segue²⁶⁸.

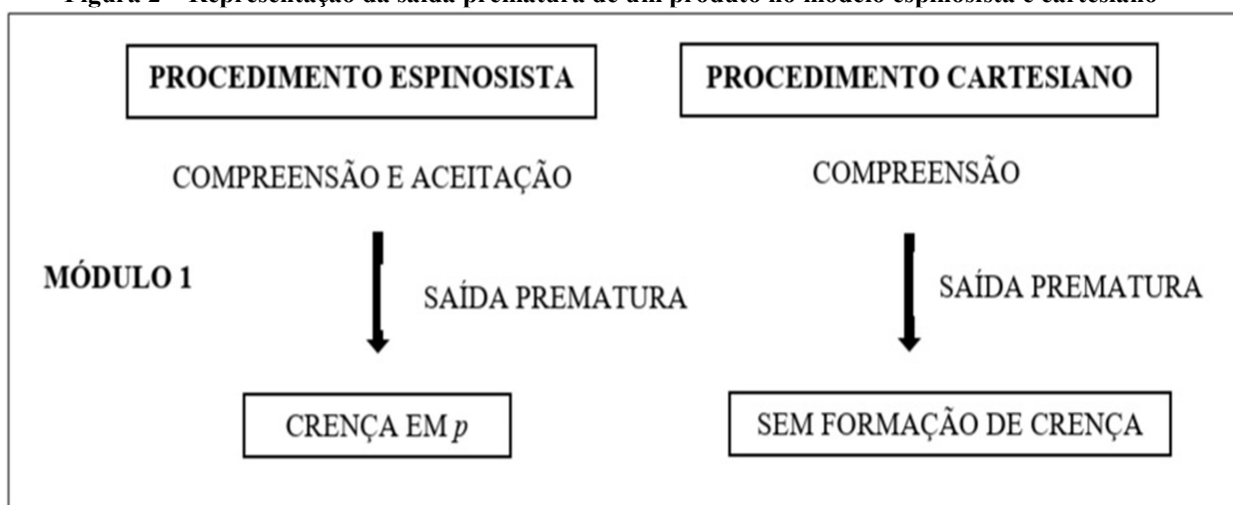
É precisamente essa tendência à produção prematura que assume especial relevância na análise proposta pelo autor. Em seu pensamento, ele esclarece que ela apenas ocorre em situações nas quais os dois módulos executam tarefas complexas exigentes do ponto de vista dos recursos utilizados e requerem sua mesma quantidade. Entretanto, como os recursos são limitados, disso se segue uma série de problemas para o funcionamento do sistema. É nesse sentido que Gilbert introduz em sua análise o *princípio de colapso de sistemas*, cuja codificação é a seguinte: “Quando submetidos a estresse, sistemas modulares de transmissão de informação com múltiplas saídas tendem frequentemente a apresentar um viés em direção à emissão prematura dos produtos dos módulos iniciais”²⁶⁹.

O ponto que assume especial importância para os objetivos desta dissertação reside no fato de que, em situações de estresse cognitivo, ou seja, quando recursos como tempo, energia e atenção são escassos, Gilbert esclarece que os modelos cartesiano e espinosista resultam em produtos completamente distintos. No caso do primeiro modelo, por exemplo, ao considerarmos uma proposição como “o uso de medicamentos analgésicos aumenta o risco de doenças cancerígenas”, em um cenário de recursos escassos, a saída prematura de um produto resultaria apenas na apreensão dessa proposição. Entretanto, ao aplicarmos a teoria da crença de Espinosa à mesma proposição, nas mesmas condições, ela seria aceita como verdadeira por padrão, pois tal aceitação constitui o produto prematuro do primeiro módulo. Com efeito, como vimos no capítulo anterior, e como Gilbert assinala em seus diversos artigos, toda ideia para Espinosa tende espontaneamente a se dar como crença (tendência que, para Espinosa, só pode ser barrada pelo *conatus* de outras ideias em conflito com ela). Para auxiliar no entendimento dessa explicação, apresentamos a seguinte figura abaixo:

²⁶⁸ GILBERT, 1991, p. 110.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 110, tradução nossa. No original: “When stressed, modular information-passing systems with multiple exit capabilities will often show a bias toward prematurely outputting the products of early modules”.

Figura 2 – Representação da saída prematura de um produto no modelo espinosista e cartesiano



Fonte: Elaboração própria.

4.3. O conceito de trabalho analítico

Como vimos anteriormente, Gilbert argumenta que, inspirado em Espinosa, o encontro com uma proposição resulta automaticamente na formação de uma crença. No entanto, o autor adverte que, mesmo que aceitemos essa explicação, não se pode ignorar que os indivíduos são capazes de reconhecer, posteriormente, que determinadas proposições entram em conflito com outras crenças presentes em seu sistema mental. Para que possamos compreender esse ponto com clareza, consideremos o seguinte exemplo: suponha que um indivíduo leia, em uma notícia compartilhada nas redes sociais, a afirmação de que “o consumo de café pela manhã causa danos à saúde”. Pela mecânica da crença descrita por Gilbert, essa proposição é inicialmente aceita. Contudo, em seguida, o indivíduo recorda-se de estudos que havia lido anteriormente indicando que o café, em doses moderadas pela manhã, pode trazer benefícios à saúde. A partir desse reconhecimento, ele rejeita a crença formada no início. Diante desse cenário, impõe-se a seguinte indagação: o que ocorreu entre a formação inicial da crença e sua posterior rejeição?

Com relação a essa questão, o autor assinala que, ao longo dos tempos, duas interpretações principais se propuseram a oferecer uma explicação para tal processo: a primeira sustenta que os indivíduos modificam suas crenças por um ato voluntário; a segunda defende que as crenças se alteram autonomamente, por meio da reorganização interna do

sistema de crenças, que tende a buscar a coerência²⁷⁰. Todavia, ambas as explicações não são isentas de dificuldades. Detenhamo-nos nesse ponto.

Em relação à primeira explicação, pode-se compreender, com base na leitura de Gilbert, a sua incompatibilidade com a recusa radical, por parte de Espinosa, da noção de livre-arbítrio, a qual decorre da ignorância do determinismo causal que explica tudo o que existe (EI ap. e EI P32). Quanto à segunda explicação, observa-se que ela igualmente se revela problemática, uma vez que, se supusermos que os estados de crença se orientam espontaneamente em direção à coerência, como explicar, então, o fato de que os indivíduos, com frequência, sustentam crenças mutuamente incoerentes? Conforme observa Gilbert, de máquinas de Boltzmann a organismos unicelulares, verifica-se que muitos sistemas naturais e artificiais apresentam uma tendência a reorganizar-se em padrões regulares após serem submetidos a perturbações e deslocados para estados de instabilidade. Nesse contexto, poder-se-ia conjecturar que os sistemas mentais operam de maneira análoga, buscando estados de crença coerentes e estáveis²⁷¹.

Contudo, admitindo-se a modificação espontânea das crenças, segue-se disso uma compreensão do indivíduo como um “mero espectador do drama que se desenrola dentro de sua mente”²⁷². Em nosso entendimento, esse ponto revela-se particularmente relevante, pois, como já foi demonstrado ao longo desta pesquisa, Espinosa rejeita a concepção segundo a qual as ideias constituem estados mentais passivos e, em alternativa, sustenta que elas são construções ativas do espírito (EII Def. 3).

É precisamente a insuficiência explicativa das propostas anteriormente mencionadas que conduz Gilbert a inserir em seu estudo o conceito de *trabalho analítico*. Em linhas gerais, trata-se do processo pelo qual as crenças são revisadas e, posteriormente, certificadas ou rejeitadas. Em seu pensamento, o autor esclarece, entretanto, que esse processo é cognitivamente mais custoso em detrimento do mecanismo de assentimento automático a uma proposição. Cabe, aqui, ressaltar esse ponto, visto que, conforme foi apontado na introdução deste capítulo, o estresse cognitivo tem se intensificado cada vez mais em decorrência do advento da comunicação digital. Nesse contexto, à medida que os indivíduos se encontram cada vez mais sobrecarregados por um volume excessivo de informações e tarefas que excedem sua capacidade natural de processamento, o mecanismo de revisão de crenças tende

²⁷⁰ GILBERT, Daniel T. The Assent of Man: Mental Representation and the Control of Belief. In: WEGNER, D. M.; PENNEBAKER, J. W. (Ed.). *Handbook of Mental Control*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1993. p. 64.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 64-65.

²⁷² *Ibid.*, p. 65.

a não ocorrer, devido à escassez de recursos cognitivos disponíveis para tal atividade. Por conseguinte, isso acarreta a manutenção de desinformação em seu sistema de crenças.

Retornemos ao conceito de trabalho analítico proposto por Gilbert. Em seu pensamento, a sua realização não se efetiva meramente pela vontade dos indivíduos, mas está condicionado aos seguintes fatores: os recursos cognitivos disponíveis e as regras do sistema ao qual o esforço se dirige. Nesse sentido, ao argumentar que a revisão de uma crença depende de certos condicionantes, o autor rejeita a concepção segundo a qual os indivíduos possuem um poder absoluto de sim e de não sobre aquilo que acreditam, afastando-se assim de uma posição voluntarista radical da crença.

Contudo, Gilbert argumenta que “o conceito de trabalho analítico permite às pessoas ter uma participação limitada na gestão de suas próprias mentes, uma espécie de vontade não livre”²⁷³. Para que possamos compreender isso com maior clareza, é importante considerar que o autor sustenta que, em um primeiro momento, a crença se estabelece de forma automática, independentemente da vontade dos indivíduos, pois corresponde a um modo de funcionamento padrão do pensamento humano. Todavia, em um segundo momento, admite-se uma forma de agência limitada no contexto do trabalho analítico²⁷⁴. Mas é preciso considerar que, embora Gilbert sustente que a decisão de realizar o processo de revisão de crenças possa caber, em certa medida, ao agente cognitivo, ele explicita que os resultados desse processo estão condicionados à lógica interna de funcionamento do sistema mental humano.

Dessa forma, tal como Espinosa sustenta que a mente é regida pelas leis lógicas e psicológicas enquanto um modo do atributo pensamento, pode-se traçar uma aproximação com o pensamento de Gilbert, visto que ele enfatiza o papel exercido pelas regras internas dos

²⁷³ GILBERT, 1993, p. 65, tradução nossa. No original: “the concept of analytic work enables people to have a limited hand in the management of their own minds, a kind of unfree will”.

²⁷⁴ Cabe observar que, ainda que o estado de crença inicial ocorra automaticamente, Espinosa não nega que possamos revisar nossas crenças em um segundo momento. Todavia, tal procedimento não ocorre por um ato de livre vontade, mas depende de circunstâncias epistêmicas favoráveis ao esforço global da mente de perseverar em seu ser. Em virtude das exigências do paralelismo, esse processo ocorre quando o corpo humano é afetado simultaneamente de diversas maneiras pelos corpos exteriores que favorecem seu *conatus*, de modo que a mente, paralelamente, se torna mais apta a perceber múltiplas coisas simultaneamente, ampliando seu campo perceptivo e, conseqüentemente, favorecendo o desenvolvimento da potência da razão na apreensão das propriedades comuns às afecções e aos corpos exteriores. Como consequência, ela se torna mais apta a perceber adequadamente a realidade e a desfazer os mecanismos associativos do primeiro gênero de conhecimento, que nos mantém na passividade cognitiva e afetiva. Contudo, uma vez que Espinosa não recusa a possibilidade de revisar uma crença, cabe examinar, para desdobramentos futuros, em que medida suas reflexões filosóficas podem subsidiar uma concepção normativa no âmbito do debate acerca da ética da crença. Vale mencionar que, no escólio da EII P43, Espinosa afirma que “da mesma maneira que a luz revela a si própria e às trevas, assim também a verdade é norma de si própria e do falso” (Spinoza, 2025, p. 83). Dessa forma, como observa Gleizer (1999, p. 168), “só a presença da verdade pode tornar manifesta, e por aí dissipar, a falsidade causada por uma ideia inadequada, e só a presença da verdade pode nos ensinar a distinguir entre o autêntico saber e a mera crença de que se sabe”. Coloca-se, então, a questão de como a presença da verdade, na mente, pode tornar-se uma terapia contra pensamentos nocivos, sendo, portanto, uma *Medicina da mente*.

sistemas mentais em seu funcionamento. A título de elucidação, pode-se mencionar o próprio mecanismo de credulidade automática e a necessidade de recursos cognitivos para que o processo de revisão de crenças seja exequível. Nesse contexto, o autor escreve que:

Pode-se decidir, ou não, gastar 15 minutos pressionando aleatoriamente as teclas marcadas com 3, 9 e + em uma calculadora de bolso, mas não se pode alcançar qualquer resultado que se deseje com esse trabalho. O trabalho não pode resultar em uma soma negativa, muito menos em milho colhido ou em um celeiro pintado. Pode-se escolher, ou não, pedalar uma bicicleta, mas o resultado da pedalada é restringido pela natureza do conjunto da corrente; isso não resultará em levitação, gravidez ou na libertação do Kuwait. O ponto, então, é que uma pessoa pode escolher fazer um trabalho ou não fazê-lo, mas não pode decidir qual será o resultado desse trabalho. O resultado é determinado pelas regras do sistema no qual o trabalho é feito²⁷⁵.

À luz das considerações feitas até aqui, podemos prosseguir com nosso exame. Nesse contexto, cabe retomar a problemática da coerência entre as crenças, que foi mencionada ao longo deste capítulo. Cumpre, de início, levantar a seguinte questão: qual é o entendimento de Gilbert acerca do conceito de coerência? A esse respeito, ele nos diz que a “coerência é uma propriedade de um estado que mede o quão bem todas as muitas descrições proposicionais desse estado de ajustam entre si”²⁷⁶. Para compreendermos claramente a perspectiva do autor, é útil recorrer à seguinte ilustração: consideremos um cenário em que um sujeito hipotético, identificado aqui como x , leia em um livro de divulgação científica que “a relatividade geral sustenta que a viagem no tempo para o futuro é possível”. Partindo das reflexões de Gilbert, pode-se compreender que tal proposição mostra-se coerente na medida em que, no sistema de crenças de x , existam crenças que a sustentem, como, por exemplo, sobre as leis da física e os princípios da relatividade geral.

Contudo, imaginemos que x esteja cognitivamente sobrecarregado e se depare com a proposição “a viagem no tempo para o passado é possível”. Dado que, para Gilbert, a crença é o modo padrão do pensamento, essa proposição será inicialmente aceita automaticamente. Em um segundo momento, porém, caso x disponha de recursos cognitivos suficientes para realizar o trabalho analítico, ele poderá rejeitá-la ao reconhecer que ela é incoerente com outras crenças presentes em seu sistema, como, por exemplo, seu conhecimento técnico sobre os princípios da relatividade geral.

²⁷⁵ GILBERT, 1993, p. 65, tradução nossa. No original: “One may or may not choose to pedal a bicycle, but the result of the pedaling is constrained by the nature of the chain assembly; it will not result in levitation, pregnancy, or the liberation of Kuwait. The pot, then, is that a person may choose to do work or not to do work, but one cannot decide what the result of that work will be. The result is determined by the rules of the system in which the work is done”.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 64, tradução nossa. No original: “coherence is a property of a state that measures how well all the many propositional descriptions of that state fit together”.

No entanto, cumpre ressaltar um aspecto de particular relevância: segundo Gilbert, quanto mais coerente uma crença se revela em relação ao conjunto de crenças de um indivíduo, maior será o esforço cognitivo exigido para que ela seja rejeitada. A esse respeito, como procuramos deixar claro ao longo desta pesquisa, Espinosa argumenta que nossas crenças estabelecem relações entre si, de modo que, para que possamos compreendê-las adequadamente, mostra-se necessário considerar o seu aspecto relacional. Nesse sentido, pode-se observar, na perspectiva de Gilbert, uma repercussão do holismo característico da teoria da crença espinosista, ressignificado no âmbito de seu pensamento a partir da noção de coerência entre as crenças.

Valendo-se da imagem de um ecossistema interativo de ideias, como proposto no capítulo anterior, e inspirando-se na discussão de Gilbert sobre a coerência entre crenças, entendemos que esse aspecto se torna especialmente elucidativo quando aplicado às crenças conspiratórias²⁷⁷. Isso porque, como demonstra Goertzel em seu estudo seminal *Belief in Conspiracy Theories*, as crenças conspiratórias não podem ser compreendidas isoladamente, mas apenas quando se considera que cada crença serve como evidência para as demais crenças do sistema. Conforme apontado em seu estudo, observou-se que os indivíduos que acreditavam em teorias conspiratórias eram mais propensos a acreditar em outras, de modo que se estabelecem sistemas holísticos de crenças internamente coerentes, os quais o autor denomina sistemas de crenças monológicos (*monological belief systems*)²⁷⁸.

Cumprido notar que crenças em teorias da conspiração têm impactos significativos em diversas dimensões fundamentais da vida humana, como saúde, educação e segurança, uma vez que aquilo em que os indivíduos acreditam repercute em suas tomadas de decisão. Nesse contexto, um exemplo particularmente relevante são as crenças conspiratórias sobre vacinas. A esse respeito, como escrevem Van Prooijen e Douglas:

imagine por um momento que as vacinas realmente causam autismo. Quem se vacinaria e vacinaria seus filhos nessas circunstâncias? Mas, embora os cientistas médicos concordem amplamente que as vacinas não causam autismo, muitos

²⁷⁷ Por crenças conspiratórias, entende-se a adesão a explicações para eventos significativos que envolvem conspirações secretas de grupos poderosos e malévolos. Cf. GOERTZEL, T. *Belief in conspiracy theories. Political Psychology*, v. 15, n. 4, p. 731–742, 1994. DOI: 10.2307/3791630.

²⁷⁸ Segundo Goertzel, “Crenças conspiratórias são úteis em sistemas de crenças monológicos, pois fornecem uma explicação fácil e automática para qualquer novo fenômeno que possa ameaçar o sistema de crenças. Em um sistema de crenças monológico, cada crença serve como evidência para as outras crenças. Quanto mais conspirações um pensador monológico acredita, maior a probabilidade de ele ou ela acreditar em qualquer nova teoria da conspiração que venha a ser proposta” (Goertzel, 1994, s.p.). No original: “Conspiratorial beliefs are useful in monological belief systems since they provide an easy, automatic explanation for any new phenomenon which might threaten the belief system. In a monological belief system, each of the beliefs serves as evidence for each of the other beliefs. The more conspiracies a monological thinker believes in, the more likely he or she is to believe in any new conspiracy theory which may be proposed”.

cidadãos acreditam firmemente que a indústria farmacêutica conspira para esconder as evidências de tal relação. Isso motiva esses cidadãos a negar a si mesmos e a seus filhos vacinas importantes²⁷⁹.

Partindo disso, torna-se claro que a revisão de uma crença conspiratória é um processo cognitivamente custoso, pois, na medida em que ela coere com outras crenças no interior do sistema, mais trabalho analítico será necessário para rejeitá-la. Contudo, como já foi observado, esse processo apenas pode ser realizado em sistemas nos quais os recursos cognitivos, como atenção, energia e tempo, não se encontram escassos, condição que dificilmente se verifica nos sistemas mentais, uma vez que esses recursos frequentemente competem entre si para viabilizar a execução de múltiplas tarefas.

Contudo, cabe observar que as consequências disso são distintas para os sistemas cartesianos e espinosistas, em especial no que concerne a proposições falsas. Para que possamos compreender isso com clareza, é necessário ter em mente que, como já mencionado, o procedimento da crença cartesiana envolve dois processos cognitivos distintos e sequenciais: primeiramente, a compreensão de *p* e, em seguida, a avaliação de *p*. Considerando um cenário em que um indivíduo compreenda *p*, mas não disponha de recursos cognitivos suficientes para submeter *p* ao processo de avaliação, conclui-se que ele não terá formado uma crença acerca de *p*.

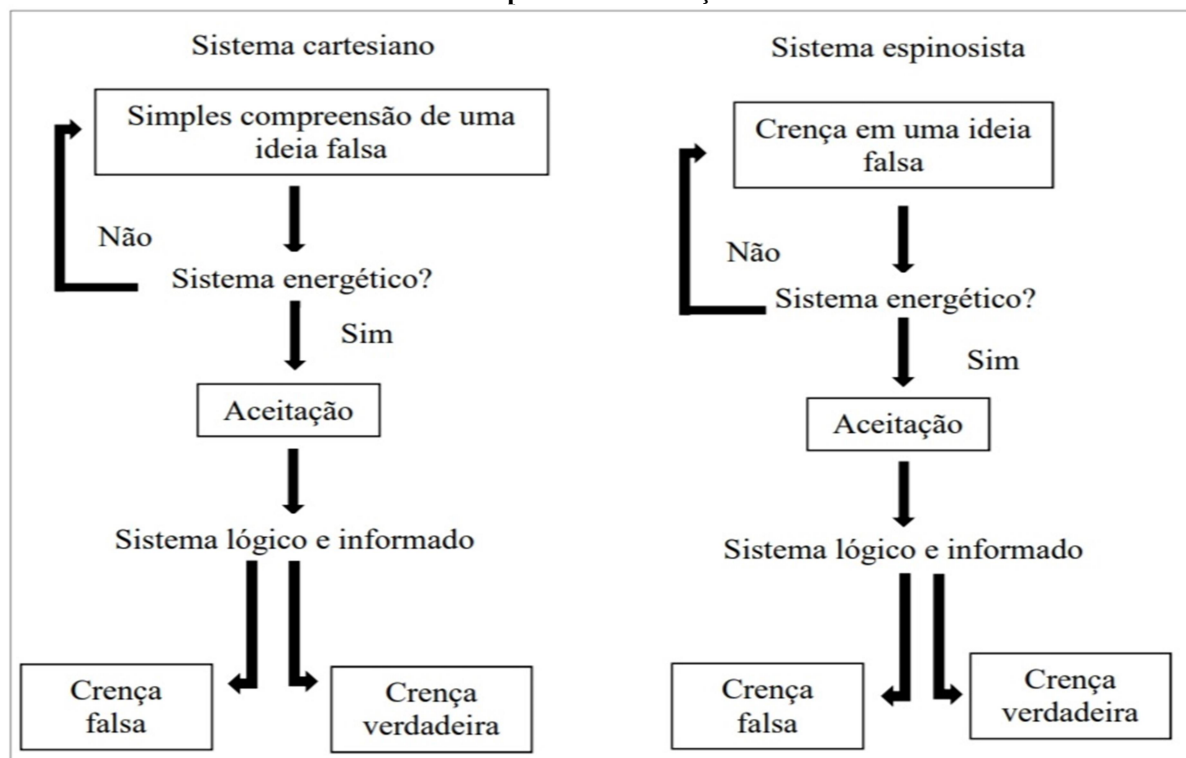
Em contraste, se considerarmos a hipótese espinosista, segundo a qual a compreensão e a aceitação de *p* constituem um mesmo processo cognitivo, o esgotamento de recursos implicará que o indivíduo não consiga realizar o trabalho analítico necessário para rejeitar uma proposição incorreta à qual assentiu. Como resultado, a crença resultante desse assentimento permanecerá no sistema mental desse indivíduo, à medida que é tomada como uma afirmação verdadeira das coisas. Tal compreensão pode ser assimilada à argumentação espinosista de que mesmo as ideias imaginativas do primeiro gênero de conhecimento, a despeito de sua parcialidade e inadequação, são afirmadas como verdadeiras, pois, como sublinhado no enunciado da EIII P9, “a mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser”²⁸⁰.

²⁷⁹ VAN PROOIJEN, J.-W.; DOUGLAS, K. M. Belief in conspiracy theories: basic principles of an emerging research domain. *European Journal of Social Psychology*, v. 48, n. 7, p. 897-908, 2018. DOI: 10.1002/ejsp.2530. No original: “imagine for a moment that vaccines actually do cause autism. Who would get themselves and their children vaccinated under those circumstances? But while medical scientists widely agree that vaccines do not cause autism, many citizens firmly believe that the pharmaceutical industry conspires to hide the evidence for such a relationship. This motivates these citizens to deny themselves and their children important vaccines”.

²⁸⁰ SPINOZA, 2025, p. 105.

Com o propósito de elucidar o funcionamento do processo de revisão de crenças, tanto sob a perspectiva do modelo cartesiano quanto do espinosista, apresentamos, abaixo, a seguinte figura explicativa:

Figura 3 – Representação do processo de trabalho analítico de acordo com o sistema cartesiano e espinosista da crença



Fonte: Traduzido e adaptado de Gilbert (1993, p. 69).

Em resumo, em uma aproximação com a proposta teórica desenvolvida por Kahneman acerca dos sistemas duais, pode-se compreender que os mecanismos automáticos envolvidos na aquisição de crenças apontados por Gilbert constituem operações do Sistema 1, enquanto a descrença, característica do trabalho analítico, configura-se como uma operação do Sistema 2. A esse respeito, conforme destacado por Kahneman: “O Sistema 1 é crédulo e propenso a acreditar, o Sistema 2 é encarregado de duvidar e descrer”²⁸¹. Dessa forma, enquanto o assentimento inicial a uma proposição constitui um processo cognitivamente mais econômico, a revisão de uma crença, por sua vez, requer um esforço cognitivo significativamente maior.

4.4. Os experimentos de Gilbert

Tendo estabelecido, nas considerações anteriores, os fundamentos conceituais da teoria da crença espinosista e sua apropriação por parte de Gilbert, faz-se pertinente agora

²⁸¹ KAHNEMAN, 2012, cap. 7, s.p.

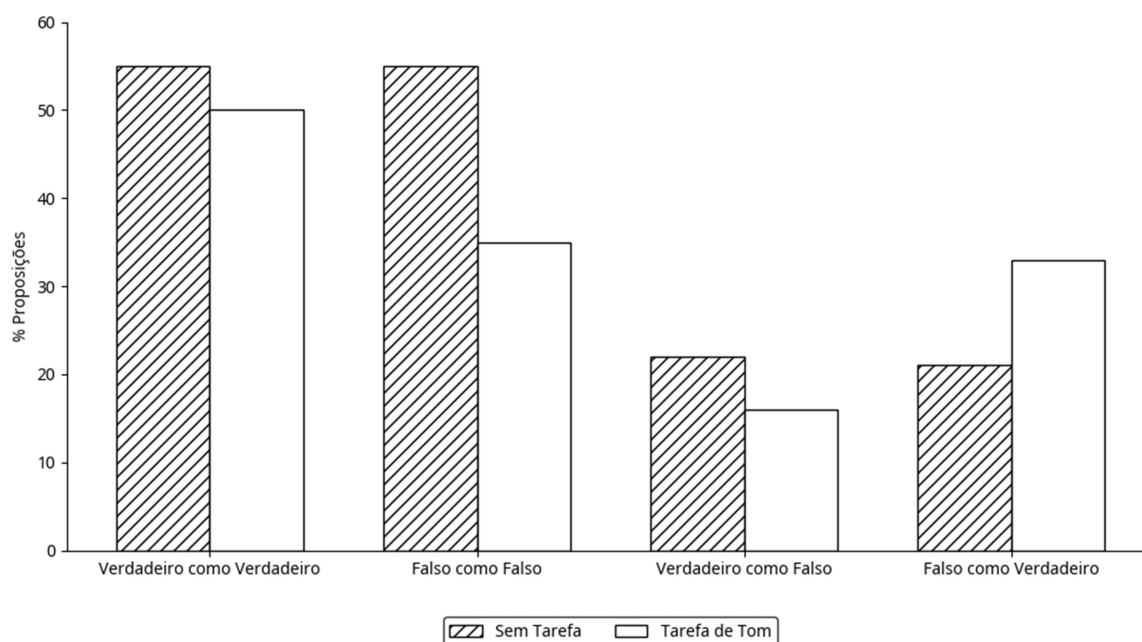
examinar alguns experimentos empíricos conduzidos pelo autor, com o objetivo de testar a hipótese espinosista da crença automática em um contexto laboratorial e controlado.

Em estudo conduzido por Gilbert *et al.*, intitulado *Hopi Language Experiment*, os pesquisadores apresentaram aos participantes algumas proposições verdadeiras e outras falsas. Porém, antes que os participantes pudessem avaliá-las, eles eram submetidos a uma tarefa adicional destinada a consumir seus recursos cognitivos, como atenção e energia. Com relação às proposições apresentadas, cada uma continha uma palavra que supostamente pertencia à língua Hopi. No entanto, nenhum dos participantes do experimento possuía conhecimento prévio dessa língua, de modo que era necessário que aguardassem que o experimentador lhes fornecesse o valor de verdade de cada proposição. Este, por sua vez, esclareceu aos participantes que o objetivo do experimento consistia em simular o processo de aprendizagem de uma língua em contextos naturais, nos quais, frequentemente, os indivíduos se deparam com proposições cuja veracidade não é inicialmente conhecida. Na continuidade do experimento, uma vez lidas as proposições, os participantes eram informados se elas eram verdadeiras ou falsas.

Entretanto, vale ressaltar que, em algumas ocasiões, os participantes do experimento tiveram que realizar uma tarefa adicional: tratava-se de apertar um botão ao escutar um tom específico. Com efeito, tal tarefa tinha como objetivo consumir a energia cognitiva e a atenção dos participantes com outra atividade, de modo que eles tivessem menos recursos para revisar suas crenças quanto às proposições apresentadas. É interessante notar que, a partir do momento em que o participante apertava o botão, a proposição seguinte era apresentada e, como consequência, ele não dispunha da oportunidade de voltar e submeter à proposição anterior um exame de reconsideração, de modo a alterar seu estado de crença inicial. Posteriormente, conforme indicado pelo estudo, observou-se o seguinte: nos casos em que o participante precisava responder ao tom logo após ser informado de que a proposição era falsa, verificou-se uma tendência a considerá-la verdadeira. Em contraste, quando a resposta ao tom ocorria após a confirmação de que a proposição era verdadeira, não se observou qualquer inclinação significativa a julgá-la falsa. Em resumo, a tarefa adicional levou os participantes a acreditar nas proposições que haviam acabado de ler, evidenciando empiricamente a tese espinosista da crença, reinterpretada por Gilbert, segundo a qual, em contextos de sobrecarga cognitiva e limitação de recursos mentais, há um aumento na propensão a acreditar em proposições falsas²⁸².

²⁸² GILBERT, 1993, p. 71-72.

Figura 4 – Resultado do experimento das proposições em Hopi²⁸³



Fonte: Traduzido e adaptado de Gilbert (1993, p. 72).

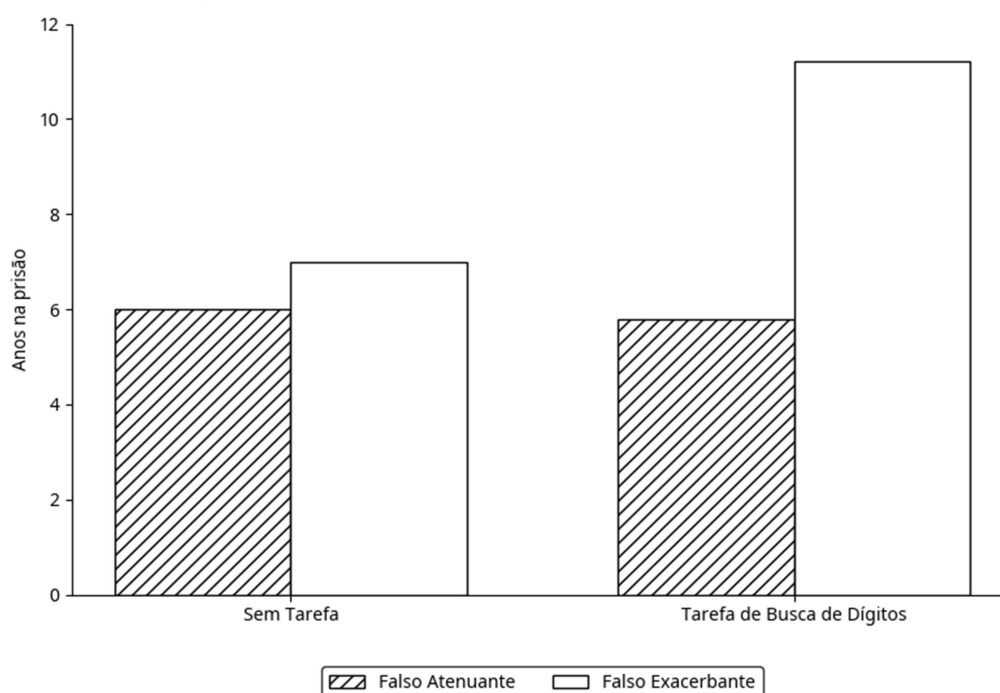
Em um estudo conduzido por Gilbert *et al.*, os participantes realizaram a leitura de relatórios com a finalidade de condenar os criminosos à prisão. De início, cabe observar que foi esclarecido aos participantes que cada relatório continha um conjunto de proposições falsas, mas que elas seriam impressas na cor vermelho, enquanto o restante do relatório seria impresso na cor preta. Importa notar que, de acordo com a pesquisa, as proposições falsas em um relatório acentuavam a gravidade de um crime, como, por exemplo, “Kevin se aproximou e ameaçou agredir sexualmente a balconista”, enquanto as proposições falsas em outro relatório atenuavam a gravidade do crime, como, por exemplo, “Tom disse que a mentira estava enquadrada no que ele tinha que fazer”. Na continuidade, os relatórios foram exibidos em um monitor de televisão de maneira semelhante a um boletim de emergência meteorológica, de modo que, abaixo do relatório, alguns dígitos se moviam pela tela e alguns participantes receberam a instrução de procurar por determinados números. Com efeito, tal atividade, a exemplo do experimento anterior, objetivava induzir um estado de distração e ocupação cognitiva. Posteriormente, os participantes do experimento indicavam quais

²⁸³ Evidentemente, pode-se questionar se os resultados do experimento não estariam suscetíveis ao *viés de adivinhação*, em que os indivíduos tendem a afirmar que acreditam sem realmente acreditar que as proposições são verdadeiras. Quanto a isso, Gilbert (1993, p. 71) sustenta que as análises subsequentes do tempo de reação eliminaram essa possibilidade. Poder-se-ia ainda argumentar que o cenário descrito pelo experimento não reflete uma situação real e que o próprio fato de o experimentador fornecer orientações aos participantes pode ter causado interferência nos resultados, bem como alegar que o tamanho amostral do experimento é insuficiente para permitir uma inferência causal generalizável, de modo a evidenciar um fenômeno psicológico universal do funcionamento da mente humana, o que constitui um problema de suma importância para a psicologia experimental. De nossa parte, reconhecemos as muitas dificuldades metodológicas envolvidas nessas questões. Contudo, o seu exame está para além dos propósitos desta dissertação.

sentenças seriam justas para os diversos criminosos que lhes foram apresentados nos relatórios.

Conforme o estudo, testes de memória revelaram que os participantes que foram submetidos à tarefa adicional mostraram uma propensão maior do que os participantes do grupo controle a crer nas proposições falsas que haviam visto. Segundo os autores, verificou-se, a partir dos resultados, o seguinte: os participantes que foram submetidos à tarefa adicional exibiram uma tendência a perdoar o criminoso quando as proposições falsas atenuavam a gravidade do crime. Por outro lado, mostraram-se mais inclinados a condená-lo de forma mais severa quando as proposições falsas aumentavam a gravidade do delito. De acordo com o estudo, tais resultados são consistentes com a hipótese espinosista da crença automática. Isso se explica pelo fato de que, ao compreender uma proposição falsa, como, por exemplo, “Kevin se aproximou e ameaçou agredir sexualmente a balconista”, um sistema espinosista precisa, primeiramente, acreditar nessa proposição. Contudo, se outra tarefa estiver consumindo seus recursos cognitivos, como a atenção direcionada à presença de um número na tela da TV, o sistema pode não dispor de energia suficiente para realizar o trabalho analítico. Dessa forma, como demonstrado no experimento, os participantes não se atentaram para o fato de que as proposições em vermelho eram falsas, de modo que foram incapazes de modificar sua crença sobre a afirmação. Como consequência, a pesquisa demonstrou que a execução da tarefa de contagem resultou em decisões mais severas por parte dos participantes, que atribuíram quase 60% mais tempo de prisão a réus inocentes²⁸⁴.

²⁸⁴ GILBERT, 1993, p. 73.

Figura 5 – Resultados do experimento dos relatos de crimes

Fonte: Traduzido e adaptado de Gilbert (1993, p. 73).

4.5. Comentários críticos

Sem dúvida, a atualidade do modelo espinosista da crença mostra-se uma ferramenta sobremaneira relevante para a questão do exame acerca da natureza e do controle das crenças na contemporaneidade. Conforme procuramos assinalar, os estudos de Gilbert oferecem uma apropriação empírica da tese espinosista da ideia-crença e demonstram que, em situações de sobrecarga cognitiva, os indivíduos se comportam como sistemas espinosistas, e não cartesianos.

Cumpramos observar, porém, que a leitura de Gilbert não se mostra isenta de dificuldades. Em primeiro lugar, convém destacar que, na figura 3, o autor apresenta um modelo explicativo segundo o qual existem duas possibilidades abertas pelo sistema lógico e informado no sistema cartesiano. Todavia, deve-se ter em mente que, caso o sistema seja energético, este deve avaliar a ideia falsa aceita e reconhecer sua falsidade. Nesse contexto, não nos parece clara a razão da bifurcação proposta por Gilbert, uma vez que tal sistema, em princípio, deveria apenas aceitar ideias claras e distintas. Por seu turno, no que se refere ao sistema espinosista, Gilbert estabelece, na figura mencionada, uma distinção entre a crença inicial – que decorre do fato de a ideia constituir um juízo – e a aceitação, apresentada como um momento distinto da avaliação pelo sistema lógico e informado. Entretanto, de nossa

parte, a aceitação, compreendida como etapa posterior ao processo de credulidade inicial, parece não encontrar respaldo no pensamento de Espinosa. Isso se explica pelo fato de que, para o filósofo, toda ideia envolve uma volição e tende a dar-se como crença. Dessa forma, não haveria necessidade de uma aceitação subsequente²⁸⁵.

Em segundo lugar, Gilbert atribui a Espinosa a tese segundo a qual a crença acompanha a compreensão de uma ideia. Entretanto, como procuramos argumentar nesta pesquisa, deve-se considerar que a crença não decorre, em todos os casos, da simples compreensão de uma ideia, mas apenas quando não há, na mente, ideias contrárias. Isso se justifica na medida em que, conforme já vimos na análise de Steinberg, as ideias, segundo as premissas holistas de Espinosa, relacionam-se dinamicamente entre si. Segue-se daí que a ideia de um cavalo alado, embora traga consigo uma afirmação de seu conteúdo por ser dotada de *conatus*, não constitui necessariamente uma crença, salvo quando sua força relativa, em comparação com outras ideias presentes na mente, seja predominante.

Gilbert, entretanto, não formula a questão nesses termos, sustentando que compreender uma ideia implica aceitá-la automaticamente. Em seu pensamento, como vimos, ele argumenta que os sistemas cognitivos humanos são limitados em sua capacidade de processamento e, quando submetidos à sobrecarga cognitiva e à limitação de recursos, tendem a operar conforme o modelo espinosista da crença, tal como evidenciado nos experimentos apresentados anteriormente. É preciso, então, apenas salientar que, embora o autor se valha das reflexões filosóficas de Espinosa, ele as ressignifica no contexto de seu trabalho empírico. Contudo, se por um lado isso se mostra relevante para a ampliação da aplicabilidade do saber filosófico, deve-se, por outro lado, observar que frequentemente resulta em reducionismos e apropriações que alteram o significado original do pensamento do autor.

Por último, o autor não confere ênfase, em sua análise, ao componente afetivo, o qual é fundamental na teoria espinosista da crença e constitui, conforme argumentamos, uma ferramenta teórica relevante para a compreensão dos processos de enviesamento. Vimos que a mente humana é dotada de um mecanismo de enviesamento no âmbito do conhecimento imaginativo, o qual se explica pela vinculação entre ideia e afeto, de modo que tendemos, naturalmente, a afirmar aquilo que percebemos como causa de nossa alegria e a rejeitar aquilo

²⁸⁵ Uma possível interpretação da proposta de Gilbert consiste em considerar que ele esteja enfatizando a dimensão de reflexividade sobre uma crença previamente formada. Dessa forma, embora o indivíduo entre em um estado de crença inicial ao ser confrontado com uma proposição, ele pode, enquanto ato psicológico secundário, aceitar essa crença, exercendo sobre ela uma reflexão consciente e corroborando seu conteúdo. De nossa parte, tal perspectiva pode se alinhar à distinção entre Sistema 1 e Sistema 2, na qual o estado de crença inicial ocorre de maneira involuntária pelo Sistema 1, enquanto a aceitação da crença exige um esforço consciente e deliberado pelo Sistema 2.

que compreendemos como causa de nossa tristeza. Segue-se daí uma inclinação seletiva da mente, na qual os indivíduos tendem a buscar na realidade apenas aquilo que corrobora suas crenças pré-existentes. Embora Gilbert ressalte a importância do elemento da coerência das crenças no âmbito do conceito de trabalho analítico, a questão do enviesamento, em seu sentido estrito, não é contemplada em sua apropriação da filosofia de Espinosa nos trabalhos que examinamos.

CONCLUSÃO

A presente dissertação teve como objetivo proceder a uma análise acerca da questão da natureza e do controle das crenças na perspectiva de Espinosa. O estudo desenvolveu-se, mais precisamente, ao examinar a tese segundo a qual toda ideia envolve a afirmação de seu conteúdo. Para isso, foi necessário compreender o caráter anti-cartesiano de certas teses espinosistas e articulá-las ao quadro metafísico e epistemológico mais amplo do filósofo holandês.

O primeiro capítulo foi dedicado, inicialmente, a uma reconstrução das estruturas argumentativas e conceituais mobilizadas por Descartes em sua concepção metafísica e epistemológica. Nesse sentido, investigamos, assim, as noções de substância, atributo, modo, bem como das faculdades que constituem a substância pensante. Em seguida, procedemos a uma análise da teoria das ideias cartesiana, examinando como as noções de pensamento e ideia são conceituadas em sua filosofia, a natureza da ideia enquanto forma do pensamento e representação de objetos, ou seja, “como imagens das coisas” (*tanquam rerum imagines*), além de sua dimensão proposicional.

Na continuidade, nossa atenção se centrou em torno da teoria do juízo de Descartes, a qual indica que cabe ao entendimento apresentar um conteúdo à consciência, e cabe à vontade livremente conferir ou não o seu assentimento àquilo que foi percebido pelo entendimento. Vimos, ainda, alguns elementos da teoria da liberdade cartesiana e sua concepção do erro, segundo a qual este pode ser evitado pelo exercício adequado do livre-arbítrio.

Por último, investigamos em que medida a filosofia de Descartes se caracteriza como uma forma de voluntarismo doxástico e quais são os elementos envolvidos nessa discussão. Nesse sentido, apresentamos, brevemente, duas posições antagônicas acerca do tipo de voluntarismo defendido por Descartes: voluntarismo doxástico direto ou indireto. Enquanto, no primeiro, afirma-se que o filósofo cartesiano defendia um controle direto sobre o assentimento ao conteúdo de uma ideia, o segundo argumenta que, na verdade, Descartes defendia um controle indireto sobre os estados doxásticos, uma vez que, especialmente no caso da dúvida, são necessárias razões para duvidar.

O segundo capítulo teve como objetivo principal apresentar os elementos metafísicos estruturais que alicerçam o arcabouço filosófico de Espinosa, para, subsequentemente, introduzir a discussão epistemológica em seu pensamento. Nesse sentido, inicialmente procuramos nos centrar no exame de três categorias metafísicas fundamentais do pensamento de Espinosa: substância, atributo e modo. Como vimos, Espinosa sustenta a existência de

apenas uma única substância, constituída de infinitos atributos, cada um dos quais expressa uma forma de ser dessa substância. Dentre esses atributos, os indivíduos apenas são capazes de conhecer dois: o pensamento e a extensão.

Posteriormente, examinamos o determinismo radical que caracteriza a concepção metafísica espinosista, o qual o conduz a rejeitar qualquer validade ontológica das noções de contingência e possibilidade. Vimos que, para Espinosa, tudo na Natureza é determinado a existir e agir de certo modo, de forma que se rejeita toda e qualquer concepção da ação divina sob o modelo da liberdade da vontade. Consequentemente, constatou-se que essa rejeição acarreta implicações significativas para a epistemologia espinosista, em especial para a sua crítica à concepção voluntarista do juízo cartesiano.

Na continuidade, examinamos a questão modal na filosofia de Espinosa. Vimos que o filósofo holandês sustenta que, no tocante ao atributo extensão, seu modo infinito imediato é o movimento e o repouso, enquanto seu modo infinito mediato consiste na figura total do universo. Por sua vez, observamos também que, no que se refere ao atributo pensamento, seu modo infinito imediato é o intelecto infinito de Deus, compreendido como o sistema dedutivo total, composto pelo conjunto de ideias adequadas.

Em seguida, fomos lançados à discussão em torno da tese do paralelismo de Espinosa, segundo a qual os atributos pensamento e extensão, a despeito de sua isonomia e independência, operam a partir de uma mesma lei de produção, assim como seus respectivos modos, a saber, a mente e o corpo. Com base na análise de Deleuze, examinou-se a distinção entre o paralelismo epistemológico e o paralelismo ontológico. Ao passo que, no primeiro, estabelece-se uma correlação biunívoca entre ideias e coisas, de modo que a toda ideia corresponde uma coisa, e a toda coisa uma ideia; no segundo, institui-se que todos os atributos e seus respectivos modos expressam uma mesma realidade substancial.

No terceiro capítulo, passamos a nos dedicar à problemática epistemológica do pensamento de Espinosa, analisando, inicialmente, a sua concepção da mente humana. Como vimos, o filósofo holandês sustenta que a mente é um modo do atributo pensamento. Ao proceder assim, ele rejeita a substancialidade da mente que caracteriza a filosofia cartesiana e, em alternativa, defende que a mente é a ideia de uma coisa singular existente em ato, a saber, o corpo, que consiste em um modo da extensão. Contudo, Espinosa rejeita qualquer interação causal interatributiva, e o mesmo se aplica aos modos da substância. Nesse sentido, mostramos que, pelas exigências da tese do paralelismo, a mente e o corpo são expressões diferentes de uma mesma realidade modal. Ademais, vimos que, para Espinosa, o corpo é um indivíduo de alta complexidade, composto de muitos corpos, os quais também são muito

complexos. E, dado que mente e corpo são expressões paralelas de uma mesma realidade modal, constatou-se que a mente é igualmente um indivíduo complexo, composta por uma diversidade de ideias.

Partindo disso, concentramos nossa análise em três teses: (1) a mente não possui uma vontade absoluta e livre; (2) a mente humana não possui nenhuma faculdade absoluta; (3) as faculdades da mente são meramente seres de razão. Vimos que, para Espinosa, uma vez que a mente é um modo do atributo pensamento, ela não pode ser dotada de uma faculdade absoluta. Isso se explica pelo fato de que seu status modal é incompatível com a autossuficiência causal e lógico-conceitual, restrita apenas à substância infinita. Segue-se disso que as faculdades da mente nada mais são do que universais imaginativos, cuja função consiste em auxiliar a memória e classificar os atos singulares.

Posteriormente, nosso estudo avançou para a investigação da concepção de ideia segundo Espinosa. A partir desse ponto, começamos a identificar a oposição entre sua visão e a concepção cartesiana, que entende o sujeito como passivo no processo cognitivo. Segundo Espinosa, as ideias não devem ser entendidas como conteúdos contemplados pelo sujeito passivamente, mas como construções ativas do espírito, rejeitando, dessa forma, a passividade mental no processo cognitivo. No entanto, observamos que Espinosa admite uma forma de passividade, explicável em virtude do caráter de causalidade parcial de determinadas ideias, a saber, as ideias imaginativas do primeiro gênero de conhecimento. Como vimos, ele distingue ideias inadequadas e ideias adequadas. Enquanto as primeiras pertencem ao primeiro gênero de conhecimento, a saber, o conhecimento imaginativo, e são mutiladas e confusas, as segundas pertencem ao segundo gênero de conhecimento e são caracterizadas pelo seu aspecto lógico-dedutivo. Na sequência, evidenciou-se que Espinosa sustenta a existência das noções comuns, concebidas como as ideias das propriedades universais das coisas, presentes na mente de todos os homens e constituindo conteúdos cognitivos compartilhados. Nesse sentido, destacou-se que as noções comuns constituem um subconjunto de ideias dentro do sistema dedutivo total, o qual corresponde ao intelecto infinito de Deus.

Após esse exame, fomos conduzidos à problemática em torno do holismo semântico de Espinosa. Nesse sentido, analisamos a posição de Della Rocca, que sustenta a tese da relatividade da mente, segundo a qual os conteúdos de certas ideias, na medida em que estão na mente humana, diferem do conteúdo dessas mesmas ideias quando se encontram no intelecto infinito de Deus. Contudo, conforme procuramos argumentar com base na análise de Gleizer, os enunciados básicos da razão constituem subsistemas autônomos e completos de

ideias adequadas, estabelecendo, assim, uma relação invariável tanto com o intelecto infinito de Deus quanto com outras mentes humanas.

Em prosseguimento ao nosso estudo, passamos a analisar a tese espinosista, segundo a qual toda ideia envolve a afirmação de seu conteúdo. Nesse contexto, constatou-se que, para Espinosa, as ideias são dotadas de uma estrutura proposicional e apresentam sempre seus objetos qualificados de alguma maneira. Todavia, verificou-se que a concepção espinosista de ideia não se restringe a essa estruturação, mas sustenta a identificação entre ideia e volição, conforme exposto na EII P49. Dessa forma, procuramos mostrar que a tese de Espinosa é radicalmente anti-cartesiana, na medida em que recusa a ideia de que a afirmação decorre da interação entre a faculdade da vontade e do entendimento. Para Espinosa, na verdade, a afirmação que a ideia envolve pertence à sua essência. Ademais, a partir da identificação entre ideia e volição, discutimos quais são os passos argumentativos mobilizados por Espinosa para justificar essa tese. Assim, procuramos mostrar que seu fundamento demonstrativo repousa na tese do *conatus*, ou seja, que as ideias são dotadas de um grau de potência e esforçam-se por perseverar em seu ser. Na sequência, articulamos nossa análise à interpretação de Martin Lenz, segundo a qual as relações entre as ideias em Espinosa devem ser compreendidas em termos de relações de força. Assim, considerando que toda ideia é dotada de *conatus*, estabelece-se entre elas uma relação de contrariedade, na qual cada ideia, munida de seu próprio *conatus*, resiste às demais.

Com base nessas considerações, nossa pesquisa passou a concentrar-se na questão da teoria da crença em Espinosa. Nesse sentido, buscamos estabelecer um contraste entre as interpretações de Steinberg e Della Rocca. Para Steinberg, é necessário distinguir entre a afirmação, entendida como uma propriedade intrínseca que todas as ideias possuem, e a crença, que consiste em uma propriedade que uma ideia pode adquirir em virtude de sua força relativa sobre outras ideias. Della Rocca, por sua vez, sustenta que todas as ideias são crenças. Para defender essa posição, ele argumenta que, para Espinosa, as ideias são ações, distinguindo dois sentidos para o termo: um sentido forte, segundo o qual a mente age quando é causa adequada de algo, e um sentido fraco, que considera ação tanto a causação adequada quanto a inadequada de uma ideia. De acordo com Della Rocca, as ideias atuam em função do benefício do agente e, mesmo quando são vencidas na relação de forças com outras ideias, continuam exercendo influência sobre o comportamento dos indivíduos. Todavia, conforme argumentado anteriormente com base na análise de Steinberg, a posição de Della Rocca compromete a possibilidade de uma avaliação epistêmica básica, pois, se todas as ideias são crenças, a aplicabilidade do conceito de crença para avaliar quais ideias devem prevalecer na

mente perde o sentido. Ademais, argumentamos que a posição de Della Rocca enfrenta dificuldades, uma vez que parte do princípio de que as ideias na mente atuam em função do benefício do agente. Porém, como procuramos demonstrar, dado que as ideias, enquanto modos do pensamento, são dotadas de *conatus*, elas se esforçam por perseverar em seu ser, de modo que determinadas ideias podem ser nocivas ao *conatus* da mente e, portanto, não se esforçam para o bem da mente.

Em seguida, passamos à consideração da dúvida segundo Espinosa. Observamos que, sob sua perspectiva, o ato de duvidar não decorre de um ato livre da vontade, mas consiste em um estado de flutuação da alma (*fluctuatio animi*), caracterizado por um contexto epistêmico de instabilidade mental diante de um conflito entre afirmações concorrentes.

Subsequentemente, nosso exame consistiu em analisar o aspecto relacional das ideias na filosofia de Espinosa a partir da consideração de certos elementos de sua teoria da afetividade. Notou-se que o filósofo holandês sustenta que o afeto consiste em uma afecção que altera positiva ou negativamente a potência de agir tanto do corpo quanto da mente, de modo que sua variação positiva constitui o afeto de alegria e sua variação negativa, o afeto de tristeza. A partir da complexa relação estabelecida por Espinosa entre ideia e afeto, observamos que se estabelece uma vinculação entre os conteúdos representacionais das ideias e os afetos secundários de amor e ódio. Com base nisso, argumentamos que essa vinculação permite compreender o mecanismo de enviesamento da mente humana, na medida em que evidencia que a mente é determinada a afirmar aquilo que, sob a posse do conhecimento imaginativo, proporciona alegria, enquanto se esforça para afastar-se daquilo que causa tristeza. Como consequência, configura-se uma disposição seletiva da mente. Demonstrou-se também que a dinâmica de enviesamento da mente humana pode ser explicada em virtude do princípio de imitação afetiva, segundo o qual o simples fato de imaginarmos que um ser semelhante a nós é afetado por algo já é suficiente para que sejamos afetados de forma análoga. Argumentamos que essa dinâmica resulta em um *viés de grupo*, no qual tendemos a fortalecer os laços de empatia com aqueles que imaginamos ser semelhantes a nós e a rivalizar com aqueles que percebemos como pertencentes a grupos opostos, produzindo, assim, uma homogeneização das crenças internas aos grupos. Por fim, introduzimos o conceito de ecossistema de ideias, proposto por Hasana Sharp, como ferramenta de análise para compreender o aspecto relacional das ideias e sua relação com as mentes humanas, de modo que cada ideia constitui um subsistema inserido em um sistema mais abrangente, consistente com o atributo ao qual pertence.

No quarto capítulo, nosso objetivo consistiu em analisar alguns estudos empíricos de Daniel Gilbert, que sustenta que o modelo espinosista se mostra uma ferramenta mais precisa para explicar os processos de credulidade humana do que o modelo cartesiano. Inicialmente, procuramos traçar um breve panorama acerca de algumas questões contemporâneas vinculadas aos mecanismos envolvidos no processo de credulidade humana. Nesse sentido, abordamos a problemática em torno da sobrecarga informacional, apresentando estudos que sustentam que, sob essas condições, os indivíduos demonstram uma propensão maior a assentir a informações falsas. Ademais, mencionamos brevemente a Teoria da Carga Cognitiva (*Cognitive Load Theory*), de Sweller, e a Teoria dos Processos Duplos (*Dual-Process Theory*), à luz de Daniel Kahneman, com vistas a demonstrar a relevância dessas teorias enquanto modelos explicativos dos processos de sobrecarga cognitiva e de recursos mentais limitados.

Em seguida, adentramos propriamente na questão da crença na perspectiva de Gilbert. Vimos que o autor distingue dois processos: o estágio de representação e o estágio de avaliação. Partindo dessa distinção, ele sustenta que, em Espinosa, o primeiro estágio envolve a compreensão de uma ideia e sua aceitação automática, ao passo que, no segundo estágio, o indivíduo pode certificar-se dessa ideia ou rejeitá-la. Por sua vez, no modelo cartesiano, no primeiro estágio, um indivíduo apenas compreende uma ideia, e, no estágio de avaliação, ele a aceita ou rejeita.

Posteriormente, examinamos o conceito de trabalho analítico, segundo o qual, apesar de uma crença formada automaticamente, os indivíduos são capazes, em um segundo momento, de rejeitá-la, desde que disponham de recursos cognitivos para tanto. Como procuramos mostrar, para Gilbert, em sistemas cognitivos com baixa energia, sobrecarregados ou com déficit de atenção, o processamento analítico não ocorre. Contudo, suas consequências diferem entre os sistemas cartesianos e espinosistas: no primeiro, a ausência de processamento analítico resulta na incapacidade de afirmar ou negar uma proposição; no segundo, implica na impossibilidade de revisar um estado de crença inicial.

Na continuidade, apresentamos dois experimentos conduzidos por Gilbert, cujo objetivo consistiu em simular um contexto de sobrecarga cognitiva, a fim de avaliar se os sistemas mentais se comportam como espinosistas ou cartesianos. Os resultados evidenciaram que, em situações nas quais tempo, atenção e energia são limitados, os indivíduos entram em um estágio de crença automático, aceitando uma proposição tão logo esta lhes seja apresentada, de modo que a descrença constitui um ato psicológico secundário e cognitivamente mais custoso.

Na parte final do capítulo, procuramos realizar uma breve crítica à apropriação que Gilbert faz das reflexões do filósofo holandês. Observamos que, embora amplie o escopo de aplicabilidade da teoria da crença de Espinosa, essa apropriação não está isenta de dificuldades. Entre elas, destacamos alguns problemas presentes em seu modelo explicativo da revisão de crenças, tanto em Descartes quanto em Espinosa. No primeiro caso, trata-se da bifurcação apresentada na Figura 3, na qual o sistema lógico e informado cartesiano oferece duas possibilidades, o que é problemático, pois um sistema cartesiano devidamente informado deveria apenas assentir ideias claras e distintas. Por sua vez, no que se refere ao sistema espinosista, observa-se na figura mencionada a distinção entre a crença inicial – que decorre do fato de a ideia constituir um juízo – e a aceitação, apresentada como um momento distinto da avaliação pelo sistema lógico e informado. Ora, se toda ideia é um juízo e envolve espontaneamente a crença em seu conteúdo, não fica claro na explicação de Gilbert o que a aceitação acrescenta a uma ideia que já é uma crença. Ademais, constatamos que o autor atribui a Espinosa a tese de que a crença acompanha a compreensão de uma ideia. Entretanto, conforme o filósofo holandês, deve-se considerar que a crença não decorre, em todos os casos, da simples compreensão de uma ideia, mas apenas quando não há, na mente, ideias contrárias. Por último, argumentamos que o autor não confere ênfase, em sua análise, ao componente afetivo, o qual é fundamental na teoria espinosista da crença e constitui, de nossa parte, uma ferramenta teórica relevante para a compreensão dos processos de enviesamento. No entanto, apesar dessas dificuldades, buscamos demonstrar, ao longo do capítulo, a relevância dos estudos experimentais conduzidos por Gilbert para a compreensão de questões contemporâneas relacionadas ao problema da natureza e do controle das crenças. Como vimos, essa problemática tem se mostrado cada vez mais relevante tanto para a pesquisa filosófica quanto para a investigação experimental, sobretudo em virtude do advento da comunicação social instantânea, que alterou de maneira expressiva a forma como os indivíduos lidam com a informação.

À guisa de conclusão, cabe esclarecer que este trabalho não pretendeu abarcar todos os elementos envolvidos na concepção espinosista da crença, tampouco equacionar as dificuldades que se colocam em sua aplicabilidade no âmbito da pesquisa experimental. Buscamos, contudo, evidenciar que as possibilidades e os usos do pensamento de Espinosa são múltiplos e que a sua potência filosófica pode nos fornecer subsídios para compreender melhor o processo de credulidade humana. Cabe apenas pontuar a necessidade de desdobramentos futuros, em que não apenas se busque uma filosofia empiricamente bem informada, mas, reciprocamente, uma ciência filosoficamente bem informada; de modo que se

coloquem em questão as tensões envolvidas no empreendimento interdisciplinar entre filosofia e pesquisa empírica, suas interações e interfaces, bem como os desafios de ordem metodológica.

REFERÊNCIAS

- BEYSSADE, M. A Doutrina da Liberdade de Descartes: diferenças entre os textos francês e latino da Quarta Meditação”. In: *Analytica*, v. 13, n. 2, Rio de Janeiro, 2009.
- CAMPOS, M. A. Descartes e Espinosa: a ideia, o juízo e a dúvida. *Intuitio*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 162–180, 2009. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/intuitio/article/view/5382>. Acesso em: 10 jul. 2025.
- CURLEY, E. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Havard University Press, 1969.
- CURLEY, E. Descartes, Spinoza and Ethics of Belief. In: MANDELBAUM, M.; FREEMAN, E. (Eds.). *Spinoza: Essays in Interpretation*. La Salle, Illinois: Open Court, 1975.
- CURLEY, E. *Behind the Geometrical Method: a reading of Spinoza's ethics*. New Jersey: Princeton University, 1998.
- DELEUZE, G. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Minuit, 1968.
- DELLA ROCCA, M. *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York: Oxford University Press, 1996.
- DELLA ROCCA, M. The Power of an Idea: Spinoza's critique of pure will. *Noûs*, v. 37, n. 2, p. 200-231, 2003.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Organizado por Adam e P. Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1897-1913. 12v.
- DESCARTES, R. *Meditações, Objeções e Respostas, Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DESCARTES. *Regras para a Direção do Espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. Setenta, 1989.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida (coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- EVANS, J. St. B. T. Heuristic and analytic processes in reasoning. *British Journal of Psychology*, v. 75, n. 4, p. 451–468, 1984.
- FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Meditations*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- GABBEY, A. Force and inertia in seventeenth-century dynamics. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 2, n. 1, p. 1-16, 1971.
- GARRETT, D. Spinoza's Necessitarianism. In: YOVEL, Y (Ed.). *God and Nature in Spinoza's Metaphysics*. Leiden: Brill, 1991.

GARRET, D. *Nature and Necessity in Spinoza Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2018.

GILBERT, D. T. How Mental Systems Believe. *American Psych*, Washington, DC, v. 46, n. 2, 1991. p. 107–119.

GILBERT, D. T. The Assent of Man: Mental Representation and the Control of Belief. In: WEGNER, D. M.; PENNEBAKER, J. W. (Ed.). *Handbook of Mental Control*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1993.

GLEIZER, M. A. *Verdade e Certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

GLEIZER, M. *Lições Introdutórias à Ética de Espinosa*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013.

GLEIZER, M. Espinosa e a Ideia-Quadro Cartesiana. In: GLEIZER, M. *Metafísica e Conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014a.

GLEIZER, M. O Necessitarismo de Espinosa. In: GLEIZER, M. *Metafísica e Conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014b.

GLEIZER, M. Primeiras Considerações sobre o Problema da Explicação Teleológica da Ação Humana em Espinosa. In: GLEIZER, M. *Metafísica e Conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014c.

GLEIZER, M. Ideia Adequada, Holismo Semântico e Verdade como Coerência em Espinosa. In: GLEIZER, M. *Metafísica e Conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014d.

GLEIZER, M. A. Espinosa Expositor e Crítico da Explicação Cartesiana do Erro. In: *Caminhos da Razão: estudos em homenagem a Guido Antonio de Almeida e Raul Landim Filho*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Nau, 2019.

GOERTZEL, T. Belief in conspiracy theories. *Political Psychology*, v. 15, n. 4, p. 731–742, 1994. DOI: 10.2307/3791630.

GOLDMAN, A. *Philosophical Applications of Cognitive Science*. Boulder: Westview Press, 1993.

GREENE, J. *Moral Tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*. New York: Penguin Press, 2013.

GUEROULT, M. *Spinoza, II, L'ame*. Aubier-Montaigne: Paris, 1968.

GUEROULT, M. *Spinoza, I, Dieu*. Aubier-Montaigne: Paris, 1974.

HAMPSHIRE, S. *Spinoza*. Tradução de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

JAQUET, C. *A Unidade do Corpo e da Mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

KAHNEMAN, D. *Rápido e Devagar: Duas Formas de Pensar*. Tradução de Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

KENNY, A. Descartes on the Will. In: COTTINGHAM, John (Org.). *Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p.132-159.

LAATO, S.; NAJMUL ISLAM, A. K. M.; NAZRUL ISLAM, M.; WHELAN, E. What drives unverified information sharing and cyberchondria during the COVID-19 pandemic? *European Journal of Information Systems*, 29(3), 288-305. 2020. DOI: 10.1080/0960085X.2020.1770632.

LANDIM, R. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LAZER, David M. J. *et al.* The Science of Fake News. *Science*, Washington, v. 359, n. 6380, 2018. p. 1094-1096. DOI: 10.1126/science.aao2998.

LENZ, M. *Socializing Minds: intersubjectivity in early modern philosophy*. New York: Oxford University Press, 2022.

MARQUES, E. As percepções das quais não nos apercebemos: a crítica de Leibniz à concepção cartesiana de alma. In: MARQUES, E. (org.). *Subjetividade e Natureza*. Curitiba: Kotter Editorial, 2023.

MATHERON, A. *Études sur Spinoza et les Philosophes de l'Age Classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011.

NADLER, S. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

NEWMAN, L. Descartes on the Will Judgment. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell companions the philosophy, 2008.

NGUYEN, C. T. Echo Chambers and Epistemic Bubbles. *Episteme*, v. 17, n. 2, 2020. p. 141-161. DOI: 10.1017/epi.2018.32.

NICKERSON, R. S. Confirmation Bias: a ubiquitous phenomenon in many guises. *Review of General Psychology*, v. 2, n. 2, 1998. p. 175-220.

PERLER, D. La Théorie Cartésienne du Jugement. *Les Études Philosophiques*, Paris, v. 4, p. 463-466, 2004.

ROETZEL, P. G. Information Overload in the Information Age: a review of the literature from business administration, business psychology, and related disciplines with a bibliometric approach and framework development. *Business Research*, v. 12, 2019. p. 479-522. DOI: 10.1007/s40685-018-0069-z.

RUSSELL, B. *The Analysis of Mind*. New York: McMillan, 1921.

SANGIACOMO, A. Teleology and Agreement in Nature. In: CAMPOS, A. (Ed.). *Spinoza: basic concepts*. Exeter: Imprint Academic, 2015. p. 87-102.

SCHRODER, H.; DRIVER, M. J.; STREUFERT, S. *Human Information Processing*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.

SHARP, H. *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

SLOMAN, S. A. The empirical case for two systems of reasoning. *Psychological Bulletin*, v. 119, n. 1, p. 3–22, 1996.

SPINOZA, B. *Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto; Ética, Tratado Político: Correspondências*. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os pensadores).

SPINOZA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto: Medicina da Mente: Correspondências entre Espinosa, Tschirnhaus e Georg Hermann Schiller*. Belo Horizonte, Autêntica, 2023.

SPINOZA, B. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025.

SPINOZA, B. *Obra completa II: correspondência completa e vida*. Tradução e notas de J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, s.d.

STANOVICH, K. E.; WEST, R. F. Individual differences in reasoning: Implications for the rationality debate? *Behavioral and Brain Sciences*, v. 23, n. 5, p. 645–665, 2000.

STEINBERG, D. Belief, Affirmation, and the Doctrine of Conatus in Spinoza. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 43, 2005. p. 147-158.

SWELLER, J. Cognitive Load during Problem Solving: effects on learning. *Cognitive Science*, v. 12, n. 2, 1988. p. 257-285.

TVERSKY, A; KAHNEMAN, D. Judgment under uncertainty: heuristics and biases. *Science*, New Series, v. 185, n. 4157, p. 1124-1131, 1974.

VAN PROOIJEN, J.-W.; DOUGLAS, K. M. Belief in conspiracy theories: basic principles of an emerging research domain. *European Journal of Social Psychology*, v. 48, n. 7, p. 897-908, 2018. DOI: 10.1002/ejsp.2530.

VITZ, R. *Doxastic Voluntarism*. The Internet Encyclopedia of Philosophy, 2010. Disponível em: <https://iep.utm.edu/doxastic-voluntarism/>. Acesso em: 02 jan. 2025.

WILLIAMS, B. *Problems of the Self: philosophical papers, 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

WILLIAMS, B. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1978.

WORLD HEALTH ORGANIZATION *et al.* *Managing the COVID-19 Infodemic*: promoting healthy behaviours and mitigating the harm from misinformation and disinformation. Geneva: World Health Organization, 2020. Disponível em: <https://www.who.int/news/item/23-09-2020-managing-the-covid-19-infodemic-promoting-healthy-behaviours-and-mitigating-the-harm-from-misinformation-and-disinformation>. Acesso em: 10 jul. 2025.