

nisso que os teólogos cristãos chamam a comunhão dos santos”.

16. Cf. Tosel 20, p. 202: “O *amor intellectualis Dei* se dirige a Deus na medida em que nasce do conhecimento das coisas (e do próprio corpo), *sub specie aeternitatis*, ou seja, das coisas consideradas em seu elo de identidade necessária com Deus. Tal é a beatitude, a alegria que nasce da e que se identifica com a compreensão das individualidades que não cessam de produzir-se e de suas leis de produção, compreensão que inclui a singularidade de cada espírito-idéia de um corpo determinado”.

17. Cf. Gebhardt 14, p. 31, em relação aos ascendentes doutrinários do Deus espinosano: “Leão Hebreu, do platonismo renovado pelo Renascimento, extrai uma concepção do mundo apoiada no amor como força cósmica. Espinosa orientou sua teoria dos valores na de Leão Hebreu; ele desenvolve a combinação do conceito de uma razão universal com a teoria das idéias do Platão, sobre a qual se funda a teoria do conhecimento de Leão Hebreu, em sua teoria da razão infinita e das essências [...] Finalmente, Espinosa toma, em conceito e fórmula, a teoria de Leão Hebreu da fusão do amor de Deus e o conhecimento de Deus no amor intelectual do espírito a Deus. Se Maimônides oferece a Espinosa o primeiro esquema da teoria escolástica do ser, Leão Hebreu lhe proporciona o mito de um mundo dinâmico adequado ao novo sentido de vida de sua época”.

18. Cf. Zac 22, p. 191: “O intelecto infinito de Deus é como Cristo, ‘Filho eterno de Deus’, porque não se lhe poderia separar. Ele é a sabedoria universal, porque é o conhecimento adequado de Deus mesmo e de tudo o que dele se deriva e, ao mesmo tempo, fonte de vida e comunhão”.

Igualmente, cf. Deleuze 5, p. 295, em que se distingue o conhecimento do segundo gênero, capaz de dar conta das noções comuns, do conhecimento do terceiro gênero, capaz de dar conta da figura de Cristo: “Esta condição de nosso conhecimento não é uma condição para todo conhecimento: o verdadeiro Cristo não passa pelas noções comuns. Adapta, conforma às noções comuns o ensino que ele nos dá; mas seu próprio conhecimento é imediatamente do terceiro gênero; a existência de Deus lhe é pois conhecida por si mesma, como todas as essências e a ordem das essências. É por isso que Espinosa diz: diferentemente de Cristo, nós não conhecemos a existência de Deus por si mesma”.

---



---

## A NOÇÃO DE CONTEMPLAÇÃO NO LIVRO II DA *ÉTICA* DE ESPINOSA

---



---

Luís César Oliva\*

**Resumo:** O trabalho investiga o conceito de contemplação no livro II da *Ética* de Espinosa, levantando os usos do termo, bem como seu sentido preciso, nos contextos de cada um dos gêneros de conhecimento propostos pelo filósofo. A análise destes casos indica que Espinosa utiliza o termo para indicar o conhecimento de singulares, seja no terreno da inadequação (primeiro gênero) ou da adequação (terceiro gênero). As aparições do termo nas proposições sobre o segundo gênero (conhecimento de propriedades gerais) não comprometem a hipótese, pois não visam ao objeto propriamente dito deste gênero de conhecimento, mas a uma etapa prévia deste.

**Palavras-chave:** Espinosa, contemplação, imaginação, razão.

Este trabalho é o início de uma investigação a respeito do termo *contemplação* na *Ética* de Espinosa. Não havendo, até onde eu sei, um trabalho prévio sobre isso, a investigação se justificaria naturalmente, desde que, é claro, houvesse indícios de que o referido termo tem um papel relevante no percurso argumentativo da obra. Os trechos abaixo selecionados acompanham as ocorrências freqüentes do termo no livro II da *Ética* e meus comentários buscam mostrar que se trata de um uso específico e não de um mero recurso a um sinônimo de “ver” ou “considerar”, ao mesmo tempo em que tentam explicitar qual é este uso. Quanto à relevância de tal termo para a filosofia de Espinosa (a qual só poderá ser plenamente estabelecida após estudos similares das partes III e V), podemos encontrar indício suficiente para ela na demonstração da proposição 36 da parte V:

*O Amor intelectual da Mente a Deus é o próprio Amor de Deus pelo qual Deus ama a si próprio, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado pela essência da Mente humana considerada sob o aspecto da eternidade, isto é, o Amor intelectual da Mente a Deus é parte do amor infinito pelo qual Deus ama a si mesmo.*

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da USP.

Demonstração:

*Este Amor da Mente deve ser referido às ações da Mente (pelo corol. da prop. 32 desta parte e pela prop. 3 da parte III), e por isso é a ação pela qual a Mente **contempla** a si própria conjuntamente à idéia de Deus como causa (pela prop. 32 desta parte e seu corol.), isto é (pelo corol. da prop. 25 da parte I e corol. da prop. 11 da parte II), a ação pela qual Deus, enquanto pode ser explicado pela Mente humana, **contempla** a si próprio conjuntamente à idéia de si; por isso (pela prop. preced.) este Amor da Mente é parte do amor infinito pelo qual Deus ama a si próprio. CQD. (grifos meus)*

O amor intelectual de Deus é, nas palavras do escólio da mesma proposição, nossa salvação ou beatitude ou liberdade, portanto é elemento fundamental da conclusão da parte V. Ora, esse amor é inseparável da contemplação de si mesmo, como fica claro na demonstração citada. Isto nos parece bastante como estímulo para iniciar a investigação. No decorrer desta, reuniremos paulatinamente os elementos oferecidos para a compreensão do conceito de contemplação.

## CONTEMPLAÇÃO E IMAGINAÇÃO

Se excetuarmos a aparição no escólio da proposição 10, em termos que só poderemos compreender mais à frente, a introdução do verbo “contemplar” se dá na proposição 17. Diz o enunciado: “*Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si, até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo*”. A demonstração invoca a proposição 12 para comprovar que a afetação do corpo humano por um corpo externo envolve a contemplação pela Mente desta mesma afecção. Na prop.12, Espinosa dizia que o que acontece no objeto da idéia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana, ou seja, a Mente terá idéia deste acontecimento que se

dá em seu objeto. Por ser idéia do corpo, a Mente percebe o que se passa nele, já que ele é causa (ainda que parcial) disto que se passa nele e, portanto, ser idéia do corpo é ser idéia também deste poder causal. Nos termos do corolário da proposição 9 (que fundamenta a demonstração da prop.12), *o que quer que aconteça no objeto singular de uma idéia qualquer, disso é dado o conhecimento em Deus apenas enquanto tem a idéia desse objeto*. Ora, como mostrará o corolário da prop.11, em Deus, “ter a idéia do corpo” é constituir a mente humana; logo, se Deus conhece aquele acontecimento singular por ter a idéia do corpo, isto significa que a mente conhece aquele mesmo acontecimento singular.

Voltando à demonstração da prop.17, é dito que “*por quanto tempo o Corpo humano é assim afetado, por tanto tempo também a Mente humana (pela prop. 12 desta parte) contemplará esta afecção do corpo*”. Ou seja, contemplar a afecção do corpo significa que a mente percebe ou tem idéia de um acontecimento singular (a afecção) ocorrido no corpo. Até aqui, a contemplação é portanto esta idéia ou modo de pensar singular pelo qual a mente percebe o que se passa em seu objeto. No entanto, o corpo não é a única causa do referido acontecimento, não estamos no terreno da adequação. Ao contrário, a afecção do corpo é a maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos, ou seja, ao perceber que o corpo foi afetado, a mente também percebe que o corpo, onde se deu a afecção, não é a causa única da afecção. De fato, como se demonstrara na prop.16, “*a idéia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo*”. As propriedades comuns dos corpos expostas na pequena física o garantem. Sendo assim, a contemplação, como modo de pensar singular, retrata um acontecimento singular, mas não simples, bem como a mente e o corpo são coisas singulares, mas de modo algum simples. De maneira que a mente contempla, simultaneamente com a afecção, os corpos externos causadores.

Mas ainda há um elemento essencial da idéia de contemplação que não abordamos e que dará azo ao corolário seguinte. A mente não contempla o corpo externo de uma maneira qualquer, mas sim “*como existente em ato ou como presente a si, até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo*”. Se a idéia do corpo externo envolvida pela idéia da afecção permite à mente

contemplar o corpo externo, isto significa que tal idéia é uma afirmação da existência do corpo externo, entendida como presença dele. Ou seja, a contemplação é a afirmação de presença, seja da própria afecção, seja do corpo externo, que só compartilha a afirmação de existência da afecção enquanto sua idéia é envolvida pela idéia da afecção. Por isso a existência ou presença do corpo externo pode ser negada se uma nova afecção a excluir.

A contemplação do objeto como presente não depende, porém, da existência presente efetiva do objeto. Daí a necessidade do corolário seguinte: “*A Mente poderá contemplar; como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes*”. Em primeiro lugar, poderíamos nos perguntar se isto não rompe a identidade entre a ordem e conexão das coisas e das idéias. A contemplação do corpo externo quando este não está presente seria uma idéia sem objeto? Não, a contemplação tem por objeto a afecção corporal e sua causa. Se esta última está ou não presente não é importante, desde que ela tenha sido a causa do efeito. Presente ou ausente, continua envolvida na idéia da afecção, visto que esta afirma sua causa e nunca poderá deixar de fazê-lo enquanto o efeito for atual. No fim da parte II, a identificação entre idéia e volição explicará por que a contemplação não pode separar-se da afirmação da existência, mas a ordem demonstrativa não permite que Espinosa use este argumento agora. Por isso, o filósofo fará a demonstração a partir das propriedades dos corpos apresentadas na pequena física. Quando os corpos exteriores determinam as partes fluidas do Corpo a incidir sobre as moles de modo a deformar suas superfícies, o movimento das partes fluidas será refletido da mesma maneira sempre que reencontrar tais superfícies. Disso resulta a mesma afecção sobre o corpo que ocorrera antes, embora a causa externa não esteja mais presente. Pela proposição 12, a mente perceberá este acontecimento singular e contemplará o corpo externo como presente. De fato, ele está ausente, mas seu efeito (no caso, a deformação das superfícies) permanece presente, e o envolvimento de uma causa externa continua necessariamente ligado à idéia da afecção.

O escólio torna ainda mais clara a explicação: “*Ademais (pelo corol. preced. e corol. 2 da prop. 16 desta parte), inteligimos claramente qual diferença há entre uma idéia, por ex. a de Pedro, que constitui a essência da Mente do próprio Pedro, e a idéia do próprio Pedro que está em outro homem, digamos Paulo. Com efeito, a primeira explica*

*diretamente a essência do Corpo do próprio Pedro, e não envolve a existência senão enquanto Pedro existe; a segunda, porém, indica mais a constituição do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro, e por isso, enquanto durar essa constituição do corpo de Paulo, a Mente de Paulo, ainda que Pedro não exista, contudo o contemplará como presente a si*”. Se até aqui a proposição havia destacado o envolvimento de corpos externos nas idéias das afecções do corpo, com base sobretudo no corolário 1 da prop.16 (*a Mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos junto com a natureza de seu corpo*), agora invoca-se o corolário 2 da prop.16 (*as idéias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos*), o que destaca as limitações daquele envolvimento da natureza dos corpos externos. A saber, a necessidade de uma causa externa para a afecção é objeto de uma idéia (a da causa) inseparável da idéia da afecção, mas o conteúdo da primeira idéia não pode afirmar, da causa, mais do que sua operação de afetar o corpo<sup>1</sup>. Afirmar a existência atual ou presença da causa, que é o que se dá na contemplação, é desconsiderar o fato de que as idéias dos corpos externos indicam mais uma constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos. Ou seja, a afirmação da existência do corpo externo contida na idéia da afecção não pode extrapolar a afirmação de existência de uma dada constituição do nosso corpo, a qual, como efeito, aponta para uma causa, mas não garante sua presença ou existência atual. Por isso a idéia de Pedro no sentido mais forte, a qual explica a essência do corpo de Pedro, difere da idéia de Pedro em Paulo, que é a idéia que Paulo tem de Pedro por ter sido afetado por ele ou, em outros termos, a contemplação de Pedro por Paulo. A idéia de Pedro afirma a existência de Pedro. Já a contemplação de Pedro, na medida em que não cai em erro, afirma a existência de uma determinada constituição do corpo de Paulo, a qual, enquanto durar, fará a Mente de Paulo ter a idéia de Pedro presente como causador desta constituição.

É este tipo de constituição que permitirá a Espinosa, na continuação do escólio, explicar a imaginação: “*Ademais, para empregarmos as palavras usuais, chamaremos imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas idéias representam os Corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina*”. Ou seja, a imaginação é a capacidade da Mente humana de contemplar corpos externos como presentes a partir das afecções do corpo, as quais, enquanto implicam a exterioridade, são

imagens. Em resumo, a longa proposição 17 usa o termo “*contemplação*” para introduzir e explicar a imaginação enquanto afirmação da presença de coisas singulares externas.

## A CONTEMPLAÇÃO DA MENTE E DOS CORPOS

As proposições 19, 23 e 26 não trazem o termo *contemplação* (exceto na demonstração do corolário da última), mas contêm todos os elementos que constituem a noção. As três se referem a um conhecimento que a Mente tem de um certo objeto singular (respectivamente o Corpo humano, a própria mente e o corpo externo) exclusivamente por meio das idéias das afecções do Corpo. Ora, este é o mecanismo próprio da contemplação imaginativa, cuja explicitação está a cargo destas três proposições.

Vejamos o enunciado da prop.19: “*A Mente humana não conhece o próprio Corpo humano nem sabe que ele existe senão pelas idéias das afecções pelas quais o Corpo é afetado*”. Na demonstração, depois de uma primeira parte em que Espinosa mostra por que a Mente não pode ter conhecimento adequado do Corpo humano, vemos: “*Mas as idéias das afecções do Corpo estão em Deus enquanto constitui a natureza da mente humana, ou seja, a Mente humana percebe essas afecções (pela prop. 12 desta parte) e, conseqüentemente (pela prop. 16 desta parte), o próprio Corpo humano, e este (pela prop. 17 desta parte) como existente em ato; logo, a Mente humana percebe o Corpo humano apenas nessa medida*”. O itinerário começa repetindo a demonstração da prop.17: a passagem pela prop.12 garante que a Mente percebe todos os acontecimentos singulares em seu corpo, e a passagem pela prop.16 atesta que tais idéias das afecções envolvem a natureza do corpo humano e a do corpo externo. Ora, assim como antes isto propiciava a contemplação do corpo externo como existente em ato, agora é o próprio Corpo (também causa parcial da afecção) que é contemplado como existente em ato, mesmo que o filósofo não use os termos “*contemplar*” ou “*imaginar*”. Não se trata do conhecimento que a Mente tem do Corpo por ela ser conhecimento do Corpo. A primeira parte da demonstração serve justamente para mostrar que o conhecimento que a Mente é não é o conhecimento que a Mente tem. Este último, em relação ao Corpo humano, é tão imaginativo quanto em relação aos corpos externos. Nos termos do escólio da prop.17, a idéia de Pedro em Pedro não é a idéia que constitui a essência da Mente de Pedro, mas

sim a idéia que está na mente de um homem (no caso, o próprio Pedro), indicando mais a constituição atual do seu corpo do que a natureza dele. Ou seja, o conhecimento que Pedro tem de seu corpo é tão imaginativo quanto o conhecimento que dele tem Paulo. Por isso não é absurdo dizer, embora Espinosa não use estas palavras, que pelas idéias das afecções a Mente contempla seu próprio corpo como existente em ato.

Na proposição 23, o mesmo se dá no conhecimento que a Mente tem de si própria: “*A Mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as idéias das afecções do Corpo*”. Igualmente se inicia a demonstração pela refutação de um conhecimento adequado da Mente sobre si mesma. Depois, ela afirma o conhecimento imaginativo da Mente. Afinal, se as idéias das afecções do corpo envolvem a natureza do próprio corpo humano, elas convêm com a Mente, que nada mais é do que a idéia do corpo. Logo, as idéias das idéias destas afecções (ou o conhecimento delas, que a proposição 22 provara estar na mente) devem envolver a idéia da idéia do corpo humano, ou seja, o conhecimento da mente. Embora mais tortuoso, o itinerário desta proposição chega a um resultado análogo ao da prop.19: a Mente só pode ter um conhecimento imaginativo de si mesma, ou seja, contemplar a si mesma por meio das idéias das afecções do corpo.

A proposição 26 não precisa provar que a Mente contempla o corpo externo como existente por meio das afecções porque isto já estava na prop.17, que apresentara a imaginação. Restava agora provar que esta era a única maneira de contemplar a existência do corpo externo. E a demonstração é curiosa: “*Se o Corpo humano não é afetado de nenhuma maneira por um corpo externo, então (pela prop. 7 desta parte) nem tampouco a idéia do Corpo humano, isto é (pela prop. 13 desta parte), a Mente humana é afetada de alguma maneira pela idéia da existência desse corpo, ou seja, não percebe de nenhuma maneira a existência desse corpo externo*”. Aqui a parte negativa (ou melhor, restritiva) da demonstração não passa pelo conhecimento que Deus tem enquanto constitui a Mente humana. Tudo fica no registro das relações de afecção: se a ordem e a conexão das idéias é a mesma e o Corpo não é afetado por um corpo externo, então a Mente também não é afetada pela idéia da existência deste corpo externo, isto é, não o percebe. Por uma vez Espinosa parece não basear sua demonstração na condição que tem a alma de ser parte do intelecto infinito de Deus (corolário da prop.11), mas na relação necessária que há entre a idéia de que o Corpo é afetado e o reconhecimento da

existência de um corpo afetante. Mais do que nas outras proposições, aqui a existência é explicitamente identificada com a presença de algo à Mente, ou seja, com a “idéia de Pedro em Paulo”, a qual indica apenas a manutenção de uma determinada constituição do corpo humano. A diferença é que agora está explicitamente descartada a percepção da existência efetiva do corpo externo, aquela que o corpo externo tem como objeto de uma idéia existente e que se confunde com sua essência. Por isso toda existência externa, inclusive a da Mente e do corpo humano, é apenas imaginada. O termo “contemplan” é retomado na demonstração do corolário justamente para apontar que toda esta percepção da exterioridade é imaginativa. Esta retomada confirma a suposição de que o termo estava implícito nas demonstrações da prop.19, 23 e 26.

### A DETERMINAÇÃO EXTERNA

Não por acaso, as três proposições são retomadas no corolário da prop.29, visando apresentar a chamada ordem comum da natureza. As proposições 19, 23 e 26 haviam mostrado que a Mente só percebe seu corpo, a si própria e aos corpos externos por meio das idéias das afecções do corpo. Em outras palavras, ela os contempla como existentes percebendo suas imagens no Corpo. Todo este campo de conhecimento (que as prop.25, 27 e 29 mostraram não ser adequado) constituirá a ordem comum. Por isso Espinosa diz no escólio: “*a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo*”. Mais um elemento é acrescentado a esta primeira noção de contemplação: perceber por idéias das afecções é ser determinado externamente a contemplar um singular. O encontro fortuito das coisas, ou seja, a causalidade externa que nossas afecções atestam mas que a Mente não pode conhecer adequadamente, nos faz perceber algo e afirmá-lo como existente, porém tal existência não pode ir além do imaginário.

No entanto o mesmo escólio nos mostra como o contemplar pode extrapolar o campo da ordem comum: quando, em vez de ser determinada externamente a contemplar um singular, a Mente é determinada internamente a inteligir as conveniências

e oposições entre as coisas a partir da contemplação simultânea de muitos singulares. Fazendo isto, ela contemplará clara e distintamente. Note-se que neste caso a contemplação está no ponto de partida. Posteriormente voltaremos ao texto deste escólio para melhor delimitar este novo uso de “contemplação”, mas pode-se antecipar que o que está em jogo aqui é a saída do campo da estrita imaginação.

### O SEGUNDO GÊNERO DE CONHECIMENTO

As próximas aparições do termo “contemplan” estarão no contexto da Razão, não mais da imaginação, o que nos dará a chance de verificar o que há de comum na utilização do termo em gêneros de conhecimento diversos. À primeira vista, o termo contemplar estaria deslocado no terreno da razão e isso porque, ao menos até agora, a contemplação esteve ligada ao conhecimento (imaginativo) de um singular por meio das idéias das afecções do Corpo. Como a razão é o terreno do comum, não do singular, não haveria espaço para a contemplação. Mas vejamos como surge o conhecimento do comum na prop.38 (*O que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente*). A demonstração parte do fato de que a ordem e a conexão das idéias e das coisas é a mesma. Sendo assim, aquilo que é comum a todos os corpos será objeto de uma idéia adequada em Deus tanto enquanto tem a idéia do Corpo humano (ou seja, enquanto constitui a Mente humana), como enquanto tem as idéias das afecções dele (pelas quais a Mente conhece a si e aos corpos), afecções que envolvem a natureza do Corpo humano e dos corpos externos. Ora, o que na prop.25 e 27 era motivo de conhecimento inadequado, dado que o conteúdo das idéias das afecções não esgotava o conteúdo de conhecimento do corpo humano e dos corpos externos, aqui aponta para a inevitabilidade do conhecimento adequado. Entenda-se: o fato de que a idéia da afecção envolve a natureza do corpo afetado e do afetante não é uma limitação quando se trata de conhecer não um corpo singular mas algo presente em todas as partes de ambos os corpos. Pois seja enquanto envolve a natureza do afetante, seja enquanto envolve a natureza do afetado, a idéia da afecção envolve a mesma propriedade A (por hipótese). Por conseguinte, quando a Mente contempla um singular externo por meio de uma afecção, ou seja, quando imagina, ela não tem conhecimento adequado daquele

singular contemplado, mas concebe adequadamente a propriedade comum a seu corpo e ao externo, desde que a afecção tenha ocorrido por meio da propriedade<sup>2</sup>. Deste modo, embora a contemplação não se aplique diretamente ao comum, é por meio dela, ou pelo menos simultaneamente a ela, que ocorre o conhecimento racional.

Contudo é nos escólios da prop.40 que o termo “*contemplar*” efetivamente aparece. Curiosamente isto se dá no espaço dedicado à crítica dos universais. Qual é, segundo Espinosa, a gênese dos termos transcendentais como Ser e Coisa? Vejamos no escólio 1: “*Estes termos se originam de o Corpo humano, visto que é limitado, ser capaz de formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens (expliquei o que é imagem no escol. da prop. 17 desta parte), excedido o qual, estas imagens começam a se confundir; e, se este número de imagens que o Corpo é capaz de formar em si distintamente em simultâneo é excedido grandemente, todas se confundirão por completo entre si. Sendo assim, é patente pelo corol. da prop. 17 e pela prop. 18 desta parte que a Mente humana poderá imaginar distintamente em simultâneo tantos corpos quantas imagens possam ser formadas simultaneamente em seu próprio corpo. Ora, quando as imagens se confundirem completamente no corpo, também a Mente imaginará confusamente todos os corpos sem qualquer distinção e os compreenderá como que sob um único atributo, a saber, sob o atributo do Ser, da Coisa etc.*” Será que o mesmo mecanismo que permite à Mente, a partir da contemplação dos singulares, perceber o que há de comum entre seu corpo e eles pode também descambar para a produção imaginativa de universais? De fato não, embora as similaridades saltem aos olhos. A diferença começa pelo uso das expressões “*formar distintamente*” e “*em simultâneo*”.

Dada a limitação de nosso Corpo, não é possível acumular muitas imagens distintas umas das outras sem que estas se confundam. Adquiridas gradativamente, elas permitem, isoladamente ou em número limitado, a contemplação (conhecimento inadequado, é bom lembrar) de singulares. É isso que significa “*imaginar distintamente*”. Acontece que a produção de Universais depende de uma contemplação simultânea. Quando isto ocorre e o número de imagens é excessivo, a contemplação de singulares distintos dá lugar a uma idéia confusa, à qual a Mente tende a atribuir existência, assim como fizera para os singulares<sup>3</sup>. Entre os transcendentais e as espécies,

a diferença reside apenas no grau de confusão. Neste último caso, a força de imaginar não é inteiramente superada, porém perde a capacidade de diferenciar os singulares, imaginando distintamente apenas aquilo em que eles convêm ao afetar o corpo. Daí surgem *Homem, cão*, etc. Mas a maneira de organizar estes singulares não é universal, e sim dependente do tipo de afecção sofrida por cada um, ou seja, da ordem comum da natureza. “*Por exemplo, os que mais freqüentemente contemplaram com admiração a estatura dos homens, inteligem sob o nome de homem o animal de estatura ereta; os que, porém, se acostumaram a contemplar outra coisa, formarão outra imagem comum dos homens, a saber, o homem é um animal que ri, um animal bípede sem penas, um animal racional; e assim quanto ao restante cada um formará imagens universais das coisas de acordo com a disposição de seu corpo*”.

E por que a razão não sofre do mesmo vício? Retomemos o escólio da prop.29. Lá, Espinosa havia dito que a Mente pode ter conhecimento adequado “*toda vez que é determinada internamente, a saber, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a inteligir as conveniências, diferenças e oposições entre elas*”. Estar internamente disposta não significa dispensar completamente a contemplação de singulares existentes. Ao contrário, é a partir da contemplação de muitos em simultâneo que a Mente inteligirá as propriedades comuns. Mas, em primeiro lugar, esta contemplação não pode cair na idéia totalmente confusa dos transcendentais, nem sequer na idéia parcialmente confusa que ignora as diferenças e só imagina distintamente o que mais afetou o corpo. É preciso que a contemplação simultânea não dilua a distinção dos singulares contemplados. Do contrário, não será possível inteligir as conveniências e diferenças, visto que os singulares terão sido perdidos para o conhecimento. No lugar deles, só restaram propriedades, as quais não se impuseram pelo que têm de comum com os homens e sim por aquilo que difere em cada um, o impacto afetivo.

Em segundo lugar, a razão não cai no vício da produção de transcendentais porque, se o conhecimento racional pode ser desencadeado pela contemplação de um singular externo por meio de uma afecção, nem por isso foi a imaginação que produziu a noção comum. Por ocasião das afecções, a Mente, por meio das noções comuns que possui, concebe adequadamente o que há de comum entre ela e os objetos contemplados. Como diz Gueroult: “*É o que decorre imediatamente da natureza mesma da noção*

*racional que, sendo em nós adequada, absoluta e perfeita (cf. prop. 34), só pode ser produzida por nosso entendimento de maneira absoluta, ou seja, espontaneamente de dentro, e não recebida passivamente de fora como o resultado, confusamente registrado, das percepções imaginativas. Por isso nós compreendemos que, assim que ela aflora na consciência imaginativa, deve completar-se autenticamente, não somente de maneira conforme à sua natureza, por um ato do entendimento puro, mas ainda de maneira conforme à natureza de seu objeto, o qual, não sendo condicionado pela série infinita das causas singulares, é fundado de maneira incondicionada, ou seja, absolutamente, no atributo que lhe subjaz”* (Gueroult 3, p.355). Assim vimos como a contemplação, mesmo mantendo seu caráter imaginativo e produzindo-se pela ordem comum da natureza, pode ter um papel no conhecimento racional, que escapa à ordem comum<sup>4</sup>.

#### A PROPOSIÇÃO 44

Até agora, apesar dos usos diversos (no primeiro e segundo gêneros), o significado do termo “*contemplação*” foi o mesmo, sempre referindo-se ao conhecimento imaginativo de singulares (mesmo na formação de universais, estes são tomados pela imaginação como singulares). Ainda que o conhecimento do segundo gênero parta de uma contemplação distinta e simultânea, esta última, em si mesma, pertence ainda ao primeiro gênero. Na proposição 44, porém, parece haver uma mudança significativa: “*Não é da natureza da Razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias*”. A razão, conhecimento adequado do comum, contempla? Minha hipótese de trabalho é que a razão propriamente dita, o conhecimento do segundo gênero, não contempla, mas por outro lado não é exclusivamente ela o objeto da proposição mencionada. A demonstração, de fato, parte do caráter verdadeiro do conhecimento da razão, baseando-se para isso na prop.41. É de notar, todavia, que prop.41 não se limita ao segundo gênero (*O conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade, o do segundo e do terceiro, por outro lado, é necessariamente verdadeiro*). Isto significa que o termo “*Razão*”, na prop.44, refere-se ao conjunto do conhecimento adequado, ou seja, razão e ciência intuitiva. Se os dois últimos se aproximam por ambos serem conhecimentos não-imaginativos (embora pelo menos a razão possa partir da imaginação), a ciência intuitiva

afasta-se da razão e aproxima-se agora da contemplação por ser um conhecimento de singulares (como é dito no escólio 2 da prop.40, “*este gênero de conhecimento procede da idéia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas*”). Sendo assim, poderíamos interpretar o enunciado da prop.44 como afirmando que não é da natureza da Razão (seja enquanto segundo ou terceiro gênero) contemplar as coisas como contingentes, dado que seu conhecimento é verdadeiro e não há coisas contingentes; é, no entanto, da natureza da razão (enquanto terceiro gênero, visto que o segundo não conhece coisas singulares) contemplar as coisas como necessárias. A contemplação seria portanto um conhecimento de singulares, seja inadequado (no caso da imaginação) ou adequado (na ciência intuitiva).

Vejamos se tal interpretação pode ser confirmada pelos corolários e escólio. O corolário 1 afirma que é só pela imaginação que contemplamos as coisas, sejam passadas ou futuras, como contingentes. O famoso escólio que o explica passa-se integralmente no terreno da imaginação, portanto não há dúvida de que o termo contemplação, aqui, se referirá ao uso já largamente apresentado de um conhecimento inadequado de singulares por intermédio das idéias das afecções do corpo. Já o corolário 2 passa ao registro da razão e da adequação, dizendo, por oposição ao terreno temporal e imaginativo do escólio, que “*é da natureza da razão perceber as coisas sob algum aspecto de eternidade*”. A demonstração aqui parece pôr em risco nossa hipótese (embora o enunciado não trouxesse o termo “*contemplar*”) pelo fato de passar explicitamente pelas proposições (37 e 38) que fundamentam o conhecimento do segundo gênero. O termo “*contemplar*” seria então usado indiferentemente para o conhecimento imaginativo de singulares ou para o conhecimento adequado de propriedades comuns (segundo gênero) ou essências singulares (terceiro). Mas analisemos com cuidado: o início da demonstração simplesmente retoma o caminho argumentativo da demonstração da prop.44. Lá Espinosa havia passado do conhecimento verdadeiro da razão (p. 41) para a conveniência da idéia verdadeira com seu ideado (I, ax. 6), isto é, a razão conhece as coisas como são. Ora, as coisas são necessárias (I 29), logo a razão contempla as coisas como necessárias. No corolário 2, Espinosa igualmente parte da conclusão de que a razão contempla as coisas como necessárias, e o faz verdadeiramente (prop. 41), logo as coisas são em si necessárias. A novidade surge quando o filósofo passa a

investigar a natureza desta necessidade. Na prop.31, quando o que estava em jogo era o conhecimento da duração, não da eternidade, Espinosa nos remeteu ao escólio de I 33, que havia definido os termos *necessário, contingente e impossível*. Ali dizia o filósofo que uma coisa é necessária seja por sua essência, seja por sua causa: *“a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente. Ademais, também por esses motivos uma coisa é dita impossível. Não é de admirar, seja porque sua essência ou definição envolve contradição, seja porque não é dada nenhuma causa externa determinada a produzir tal coisa. Ora, por nenhum outro motivo uma coisa é dita contingente, senão com relação a um defeito de nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolve contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por isso chamamo-la ou contingente ou possível”*.

Ora, não é esse o caminho seguido por Espinosa no corolário 2 da prop.44, até porque, se o fizesse, não poderia concluir pelo conhecimento adequado da necessidade das coisas (inseridas na ordem das causas). Ao contrário, após apresentar a necessidade das coisas racionalmente conhecidas, Espinosa diz: *“(pela prop. 16 da parte I) essa necessidade das coisas é a própria necessidade da eterna natureza de Deus”*. Invocando I 16 (*Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)*), o autor vincula diretamente a necessidade das coisas singulares com a necessidade da produção eterna dos infinitos atributos de Deus. Ora, isto nada mais é do que proceder *“da idéia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”*, ou seja, conhecer pelo terceiro gênero. Portanto, pode-se afirmar que a frase subsequente da demonstração do corolário 2 da prop.44 (*“é da natureza da Razão contemplar as coisas sob este aspecto de eternidade”*) é uma conclusão parcial que destaca o campo intuitivo da razão e, por sua vez, o uso do termo *“contemplar”* se limita a singulares. A parte final da demonstração, então, se referiria ao campo da razão que corresponde ao 2º gênero, em que o que é conhecido são propriedades comuns, e não coisas. Daí que sua conclusão (também parcial) mencione apenas *“conceber noções”* e

não *“contemplar coisas”*. Também o laço com a eternidade é enfraquecido, pois em vez de invocar I 16 (a qual fala de *coisas*), limita-se a apontar o caráter não-singular dos seus objetos, que por isso não teriam relação com o tempo. Sem o mesmo peso ontológico da demonstração anterior, esta conclusão deve limitar-se ao vago *“sob algum aspecto de eternidade”*, em vez do mais forte *“sob este aspecto de eternidade”*. O enunciado do corolário, de sua parte, fazendo uma afirmação geral sobre todo o campo da razão (segundo e terceiro gêneros), teve que acompanhar a conclusão mais fraca, e por isso dispensa *“contemplar”* e *“sob este aspecto”*.

Tal dissociação de campos na demonstração do corolário 2 da prop.44, reservando o termo *“contemplar”* apenas para o campo intuitivo, é de certo modo confirmada pelas proposições seguintes, que fazem a dedução do terceiro gênero. Ali se mostra como cada idéia de coisa existente, em função da imanência das coisas a Deus (I 15), envolve a essência eterna e infinita de Deus. Como a Mente tem idéias de coisas existentes (e para comprová-lo prop.47 invoca justamente as proposições que traziam a contemplação de si, do corpo e dos corpos externos), ela também tem conhecimento adequado da essência de Deus. No entanto, a existência da coisa, cuja idéia envolve a essência divina, não é a mera duração. No escólio da prop.45, Espinosa diz que está se referindo *“à própria natureza da existência, que se atribui às coisas singulares porque da necessidade eterna da natureza de Deus seguem infinitas coisas em infinitos modos (ver prop. 16 da parte I). Falo, insisto, da própria existência das coisas singulares enquanto são em Deus. Pois, ainda que cada uma seja determinada por outra coisa singular a existir de maneira certa, todavia a força pela qual cada uma persevera no existir segue da necessidade eterna da natureza de Deus”*. De fato, a existência atual da coisa, enquanto decorrente da inteira ordem das causas, necessariamente escapa à nossa limitada capacidade cognitiva, a qual limita-se a um conhecimento inadequado (como demonstrado nas prop.30 e 31). Tal conhecimento não nos dá acesso à eternidade. Mas enquanto estas mesmas coisas singulares inadequadamente conhecidas são em Deus, pode-se ver a necessidade da existência delas como efeito da atividade produtiva do atributo. Ora, para falar desta natureza do existir em Deus, base do conhecimento do terceiro gênero, Espinosa não se utiliza das noções comuns ou de um vago aspecto da eternidade, mas sim da força ontológica de I 16, a mesma que definira o campo intuitivo

da contemplação na primeira parte da demonstração da prop.44. Era portanto apenas deste gênero de conhecimento que Espinosa falava quando dissera que era da natureza da Razão contemplar as coisas “sob este aspecto de eternidade”. Na parte V (prop. 18), é também com relação a este tipo de conhecimento (ressaltado pelo uso das proposições II 46 e 47, e não pelas proposições do segundo gênero) que o filósofo diz que contemplamos Deus: “*A idéia de Deus que é em nós é adequada e perfeita (pelas prop. 46 e 47 da parte II); e por isso, enquanto contemplamos Deus, nesta medida agimos*”. (grifos meus)

Contemplar Deus é conhecer Deus como um singular<sup>5</sup> e só nesta medida tal ação se aproxima da contemplação do primeiro gênero. Como se dará a passagem de um tipo de contemplação a outro é o que ainda precisamos investigar, analisando o uso do termo *contemplar* nas outras partes. É certo que V 43 interdita que o desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero nasça do primeiro, mas entre a contemplação do primeiro e do terceiro, há ainda aquela contemplação imaginativa que coincide com o ponto de partida do segundo gênero. Também entre “contemplar as coisas imaginativamente” e “contemplar Deus”, há a “contemplação de si mesmo e de sua própria potência de agir”, cujo papel no movimento dedutivo da *Ética* é fundamental. Mas mesmo antes de percorrer todo o caminho que une as partes II e V, desde já temos indicações para compreender o significado preciso da primeira aparição do termo na parte II (por nós deixada propositalmente de lado) no escólio 2 da prop.10, quando Espinosa nos fala dos que não seguiram a verdadeira ordem do filosofar: “*a natureza divina, que deviam contemplar antes de tudo, já que é anterior tanto por conhecimento quanto por natureza, acreditaram ser a última na ordem do conhecimento, e as coisas chamadas objetos dos sentidos, as primeiras; donde ocorreu que, enquanto contemplavam as coisas naturais, em nada tenham pensado menos do que na natureza divina, e quando depois dirigiram o ânimo para a contemplação da natureza divina, em nada puderam pensar menos do que em suas primeiras ficções sobre as quais haviam construído o conhecimento das coisas naturais, dado que aquelas em nada podiam ajudar para o conhecimento da natureza divina; e por isso não é de admirar que a cada passo tenham caído em contradição*”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Espinosa. *Ética*. Tradução do Grupo de estudos espinosanos [em andamento].
2. \_\_\_\_\_. *Tratado da correção do intelecto [TIE]*. in Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
3. Gueroult, M. *Spinoza*. Vol. II, l'Âme, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

### The notion of contemplation in the book two of Spinoza's Ethics

**Abstract:** This paper investigates the concept of contemplation in the book two of Spinoza's Ethics, examining the uses of that term, as much as its precise sense, in the contexts of each one of the three kinds of knowledge proposed by the philosopher. The analysis of these passages indicates that Spinoza uses the term to signify the knowledge of singular things, either in the field of inadequacy (first kind of knowledge) or of adequacy (third kind). The appearances of the term in propositions on the second kind (knowledge of general properties) do not invalidate the hypothesis, because they don't aim at the object itself of this kind of knowledge, but at a previous condition of it.

**Keywords:** Spinoza, contemplation, imagination, reason.

## NOTAS

1. Neste sentido, veja-se a primeira frase da demonstração da prop.25: “*Mostramos (ver prop. 16 desta parte) que a idéia de uma afecção do Corpo humano envolve a natureza do corpo externo apenas enquanto o corpo externo determina o próprio Corpo humano de maneira certa*”.
2. Como diz o filósofo na demonstração da prop. 39: “*Suponha-se agora o Corpo humano ser afetado por um corpo externo mediante o que tem em comum com ele, isto é, por A; a idéia desta afecção envolve (pela prop. 16 desta parte) a propriedade A, e por isso (pelo mesmo corol. da prop. 7 desta parte) a idéia desta afecção, enquanto envolve a propriedade A, será adequada em Deus enquanto afetado pela idéia do Corpo humano, isto é (pela prop. 13 desta parte), enquanto constitui a natureza da Mente humana; e por isso (pelo corol. da prop. 11 desta parte) esta idéia é adequada também na Mente humana.*”
3. É o que também confirma o parágrafo 63 do TIE: “*toda confusão procede de que a mente conhece só em parte a coisa íntegra ou composta de muitas, não distinguindo o conhecido do desconhecido, além de que olha conjuntamente e sem nenhuma distinção para os múltiplos elementos contidos em cada coisa.*” (grifos meus) (Espinosa 2, p. 65).
4. Resta, no entanto, uma objeção que a citação de Gueroult poderia favorecer: tal apresentação do segundo gênero de conhecimento não incide em um kantismo *avant la*

*lettre*? A resposta, porém, é negativa. A aproximação de Espinosa com Kant na passagem do primeiro ao segundo gênero só é factível esquecendo-se que a mente é idéia do corpo. Como idéia do corpo, ela não pode comportar conceitos vazios, sem conteúdo (na hipótese em questão, as noções comuns do 2º gênero), que seriam preenchidos por um múltiplo externo integralmente dado de fora (1º gênero) e apenas organizado pelos conceitos. Na verdade, em Espinosa, a mente, quando o corpo é afetado, por um lado (1º gênero) imagina o corpo afetante como existente em ato e também a afecção por ele produzida como um acontecimento singular no seu corpo. De outro lado (2º gênero), por ocasião do efeito (a afecção) ela conhece seu corpo como co-produtor do efeito juntamente com o outro co-produtor externo. Ora, tudo aquilo que ela conhece de seu corpo e do externo é a propriedade comum a ambos por meio da qual o efeito foi produzido. Logo, não há, como em Kant, dados externos e uma organização dos dados interna; o que há é o conhecimento por mim (pelas noções comuns) de algo em mim comum com o externo, cuja comunidade comigo só se revela quando meu corpo é afetado singularmente. Todavia, como a mente só conhece a si mesma e a seu corpo pelas idéias das afecções, não há outra maneira de conhecer propriedades senão como co-produtoras de um efeito (a afecção em mim) junto com as mesmas propriedades em indivíduos externos.

5. Ainda que não se possa dizer que Deus é uma coisa singular, dado que esta se define como finita, ele é um singular por oposição às propriedades comuns, ou melhor, ele é uma essência singular.

---



---

## BACON E ESPINOSA: A CIÊNCIA, PARA QUE SERVE?\*

---



---

Marcos Ferreira de Paula\*\*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é mostrar que o papel e o valor da ciência, em Bacon e em Espinosa, diferem segundo o papel e o valor que cada um deles atribui à metafísica como ramo do conhecimento. Em Bacon, o valor da ciência é grande na medida mesma em que o valor da metafísica é nenhum. Em Espinosa, esses valores se invertem. Mas enquanto a teoria do conhecimento em Bacon obedece a pressupostos teológicos, e portanto, em última instância, à fê, em Espinosa o valor da metafísica e da ciência nasce das próprias concepções metafísicas, fruto de um trabalho de conhecimento que obedece, não à fê, mas ao próprio intelecto.

**Palavras-chave:** ciência, conhecimento, metafísica, natureza, felicidade.

### 1

Em *A sabedoria dos antigos*, Bacon interpreta Orfeu como um representante da “Filosofia Universal”. Os poderes do canto de Orfeu seriam de duas ordens: de um lado, diz Bacon, seu canto “propicia as potências infernais”, e é o que permite a Orfeu convencer os demônios do Hades a lhe entregarem de volta, e viva, a amada Eurídice; de outro, “comove as feras e os bosques”, e é o que permite a Orfeu, depois do intento malgrado, permanecer entre animais maus que, de outro modo, lhe arruinariam a vida. O primeiro canto representaria a “filosofia natural” ou “ciência”; o segundo, a “filosofia moral e política” (Bacon 1, p. 46-49).

Por que a descida de Orfeu ao Hades para recuperar a esposa morta representa a “ciência”? E por que essa filosofia natural não obtém êxito? É porque a busca de Orfeu representa o objetivo máximo da “ciência” tal como Bacon a entende: a “restauração das coisas corruptíveis” ou a “preservação dos corpos no estado atual”, retardando sua “dissolução e corrupção”, ou seja, a morte. Mas isso é muito difícil de se obter. É um trabalho condenado à frustração por um motivo aparentemente muito simples: frustra-se, diz Bacon, “em razão dos arroubos de curiosidade prematura

---

\*Esta é uma versão ligeiramente modificada do texto apresentado nas *Jornadas Bacon*, em 29 de Maio de 2007, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, em São Paulo.

\*\*Doutorando em Filosofia - USP.