

A DEFINIÇÃO DE ERRO COMO PRIVAÇÃO NA *ÉTICA* DE ESPINOSA

THE DEFINITION OF ERROR AS PRIVATION IN SPINOZA'S ETHICS

Gabriel Frizzarin de Souza¹

Resumo: O artigo propõe uma investigação acerca da definição de erro como privação na *Ética II* de Espinosa, com vistas a compreender como o conceito de privação se inscreve no discurso espinosano sobre o erro e qual sentido tal conceito assume. O problema que move a investigação é a aparente contradição ao constatarmos que Espinosa introduz o conceito privação numa dimensão em que não se faz mais necessário garantir a liberdade da vontade como seu principal requisito. Assim, examinando as diversas figuras da privação nos textos de Espinosa (*Cartas a Blijenbergh e Pensamentos Metafísicos*), trata-se de esclarecer o uso espinosano do termo e de mensurá-lo em relação a um aparente retorno ao cartesianismo.

Palavras-chave: Espinosa. Descartes. Erro. Privação.

Abstract: The article proposes an investigation about the definition of error as privation in Spinoza's Ethics II. Our goal is to understanding how the concept of privation is placed in Spinoza's philosophy on error and what meaning this concept assumes. The problem that guides the investigation is the apparent contradiction when we see that Spinoza introduces the concept of privation in a dimension in which it is no longer necessary to guarantee the freedom of the will as its main requirement. Thus, by examining the different figures of deprivation in Spinoza's texts (Letters to Blijenbergh and Metaphysical Thoughts), we intend to of clarifying Spinoza's use of the term and measuring it in relation to an apparent return to Cartesianism.

Keywords: Spinoza. Descartes. Error. Privation.

* * *

Ao longo das quarenta e nove proposições responsáveis por compor a *Ética II*, Espinosa emprega alternadamente dois termos para se referir ao erro, a saber, *error* e *falsitas*. O primeiro marca dezesseis ocorrências, enquanto o segundo, trinta e uma². A

¹ Mestrando em Filosofia no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: gabriel.frizzarin.souza@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2266-7204>. Pesquisa financiada pela FAPESP, processo 2019/27118-8, vinculada à pesquisa temática FAPESP 2018/19880-4.

² *Error*: EII P17; EII P33; EII P35; EII P35 esc.; EII P47 esc.; EII P49 esc. *Falsitas*: EII P33; EII P35; EII P41; EII P42; EII P43 esc.; EII P47 esc.; EII P49 esc.; *Privatione*: EII P35; EII P35 esc.; EII P49 esc. Além do mapeamento dos termos, é interessante notar que, no escólio da proposição EII P43, Espinosa considera ter respondido a questões relativas ao erro, de sorte a apresentar uma espécie de roteiro de leitura para as proposições que trataram do assunto. Com efeito, o escólio indica que: 1) a partir de EII P35, consta a resposta à diferença entre a ideia verdadeira e a falsa, a saber, “a primeira está para a segunda como o ente para o não-ente”; 2) de EII P19 até EII P35 mostra-se “clarissimamente as causas da falsidade”; 3) com o

alternância entre eles pode, por exemplo, ser vista no seguinte caso: se o escólio da proposição EII P17 emprega o termo *error*, e se o enunciado da proposição EII P35 faz uso do termo *falsitas*, a demonstração de EII P35 substitui um pelo outro³. É preciso notar, contudo, que essa alternância só se justifica na medida em que *error* e *falsitas* referem-se igualmente ao termo *privatione*, razão pela qual a aquisição desse vocábulo consiste em um ponto focal para a discussão sobre o erro na *Ética II*⁴. A ocorrência de *privatione* se estende ainda por seis vezes nesse percurso geométrico. Contudo, Espinosa parece situá-lo sob limites circunscritos, uma vez que ele se inscreve no movimento demonstrativo das proposições EII P32 a P35: enquanto EII P32 e P34 mostram a verdade das ideias em referência a Deus e em referência ao homem, EII P33 e P35 estabelecem o caráter privativo da falsidade. Com efeito, por EII P32 sabemos que todas as ideias que estão em Deus convêm totalmente com seus ideados e, por isso, são verdadeiras. Aqui, a fonte principal da reflexão espinosana encontra-se em EII P7, que estabelece a igualdade entre a potência de agir e a potência de pensar de Deus, de maneira que o que segue formalmente de sua natureza segue também objetivamente de sua ideia, com a mesma ordem e conexão. Graças à unidade da potência divina realizando a mesma ação produtiva em atributos diferentes, a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas. Com isso, funda-se a relação de conveniência entre ideia e ideado, de sorte que, no intelecto divino, todas as ideias convêm com os seus ideados. Ora, convir com o ideado é, pelo axioma EI 6, uma característica da ideia verdadeira. Logo, todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras. Mas, em um sistema como esse, que lugar ou explicação há para o erro? A importância dessa questão se evidencia pela consequência imediata de EII P32: a recusa de que haja uma realidade nas ideias pela qual sejam ditas falsas, como enuncia EII P33. Por um lado, não pode haver, em Deus, uma realidade nas ideias que constitua a forma do erro, já que, nesse caso, romper-se-ia a identidade da potência de agir e pensar de Deus. Por outro, a realidade do erro também não pode dar-se fora de Deus, pois além Dele nenhuma substância pode ser dada nem concebida. Consequentemente, vemos que Espinosa retira qualquer sustentação ontológica para o

corolário de EII P11, destaca-se que a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus, o que permite distinguir o conhecimento adequado e o inadequado.

³ É precisamente o que Pierre Macherey enfatiza na nota 1 de seu comentário a EII P35. MACHEREY, 1997, p. 264.

⁴ EII, P35, enunciado: “A falsidade [*falsitas*] consiste na privação de conhecimento [*cognitionis privatione*] que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem”; EII, P35, escólio: “No escólio da Proposição 17 desta Parte, expliquei de que maneira o erro [*error*] consiste numa privação de conhecimento [*cognitionis privatione*]”.

erro, afastando-o do domínio das coisas que são. Despojado de um elemento positivo, o erro não corresponde à menor quantidade de realidade.

É neste ponto, justamente, que se insere a definição de erro como privação de conhecimento, que constitui eixos toda a problemática. Enuncia a proposição EII P35: “a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (ESPINOSA, 2015, p. 189). A demonstração se desenvolve elaborando uma dupla recusa. Inicialmente, trata-se de eliminar a relação entre privação de conhecimento e privação absoluta, pois não se pode dizer que um corpo erra, mas apenas um modo do pensamento. Em seguida, desassocia-se a privação de conhecimento do vínculo com a ignorância absoluta, propondo uma distinção entre ignorar e errar. Com essa dupla recusa, talvez não seja fora de propósito dizer que Espinosa procura estabelecer o sentido da definição de erro, o qual se encontra relacionado aos modos de pensar da mente humana e associado à mutilação e à confusão no campo das ideias inadequadas. Ora, não se pode deixar de observar que essa demonstração parece ser apenas uma consequência extraída a partir do que a proposição EII P33 já havia estabelecido: nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas e, por isso, a falsidade consiste apenas em uma privação de conhecimento. Contudo, o prolongamento entre EII P33 e EII P35 permite esboçar a seguinte interrogação: qual é a diferença entre negação e privação? Se nada há de positivo que constitua a forma do erro, por que Espinosa a define como privação de conhecimento e não simplesmente como negação? É curioso notar ainda que, tal como a *Ética II*, o texto do *Tratado da Emenda do Intelecto* não mobiliza um elemento positivo para descrever o erro, mas em contrapartida ele silencia quanto à definição de privação de conhecimento⁵. Eis o ponto ao qual devemos estar especialmente atentos, pois o uso desse termo se encontra no centro do problema.

Com efeito, a definição espinosana de erro como privação pode ser colocada sob suspeita na medida em que remonta à cartesiana. A questão central da *Quarta Meditação*

⁵ Nessa obra, doravante *TIE*, Espinosa dedica os parágrafos §§66-76 à análise das ideias falsas e, apesar da designação deixar no ar a impressão de haver uma positividade no falso, é importante notar que tais ideias são caracterizadas em termos negativos: 1) diferentemente das ideias fictícias, *não* se oferecem às ideias falsas quaisquer causas para evitar o assentimento às suas percepções (cf. §66); 2) a falsidade consiste em afirmar algo que *não* está contido no conceito que dela formamos (cf. §72); 3) as ideias falsas nada têm de positivo pelo que são ditas falsas, mas é a partir tão somente de uma deficiência de conhecimento consideradas como tais (Cf. §110). Se, por um lado, a descrição do *TIE* atesta o caráter negativo das ideias falsas, por outro, não se encontra explicitamente o uso do termo privação. Cf. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Texto bilíngue. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

consiste em garantir a veracidade divina e, ao mesmo tempo, justificar a ocorrência de conhecimentos falsos para os homens. Se, à primeira vista, a incompletude da natureza humana poderia dar conta de explicar o erro, Descartes mostra que essa solução é insatisfatória, pois, embora desresponsabilize Deus, ela, contudo, não explicita como a falsidade ocorre em relação ao homem, não fornecendo mais do que uma indicação metafísica. Por essa razão, vemos ser desenvolvida uma distinção entre negação e privação: “o erro não é uma pura negação, isto é, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que não me é devida, mas antes é uma privação [*privatio*] de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir” (DESCARTES, 1988, p. 48). O erro adiciona à ignorância sua afirmação como conhecimento, isto é, adiciona ao nada a sua afirmação como ser, motivo pelo qual é possível considerá-lo uma “imperfeição positiva” (GUEROULT, 2016, p. 346). Assim, toda a dificuldade torna-se conciliar a veracidade divina e essa imperfeição positiva, sendo justamente o que move Descartes a eleger o plano humano para a sua investigação e concluir que o erro é causado pela concorrência de duas causas distintas: o entendimento finito e a vontade infinita. Não sendo nem o entendimento, em si mesmo, nem a vontade, por si mesma, donde nascem os erros, Descartes entende que a causa do erro consiste no mau uso da vontade na deliberação sobre certas representações do entendimento para a formulação do juízo: “é no mau uso do livre-arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro” (DESCARTES, 1988, p. 52). Nesse ato abusivo da liberdade da vontade, a privação que constitui a forma do erro é explicada na medida em que, deliberando sobre representações obscuras e confusas, o homem afirma o nada como o ser ou o ser como nada, de tal maneira a revestir a negação de positividade. Mas Descartes especifica que essa privação encontra-se na operação da vontade na medida em que ela depende do homem e não na medida em que depende de Deus: “a privação, digo, encontra-se na operação na medida em que procede de mim; mas ela não se acha no poder que recebi de Deus, nem mesmo na operação na medida em que depende dele [...]” (*Ibidem*). Em vista disso, o erro deve ser considerado como privação apenas enquanto se relaciona ao homem como sua causa, já que o elemento positivo da imperfeição resulta do jogo do entendimento e da vontade humanos ou, no limite, do mau uso do livre-arbítrio, o qual permanece mera negatividade em relação a Deus. Em outras palavras, o erro é privação na medida em que é engendrado na operação da vontade livre do ser humano, que reveste de positividade o que é negativo. Mas, metafisicamente, esse negativo não deixa de ser um nada ou não-ser (DESCARTES, 2002, Art. XXXI, p. 54). Assim, o desenvolvimento desse aparato conceitual permite a

Descartes salvaguardar a veracidade divina e o fundamento das ideias claras e distintas, bem como explicar qual é a causa do erro e como ele ocorre no homem.

Sabemos que para Espinosa não se dá uma faculdade livre da vontade e, por isso mesmo, tudo leva a crer no desenvolvimento de outro aparato conceitual para explicar o fenômeno do erro. Na *Ética II*, sabemos que toda ideia é, do ponto de vista do intelecto divino, adequada e verdadeira, uma vez que em Deus é dada necessariamente a ideia tanto de Sua essência quanto de tudo que dela segue, isto é, de infinitas coisas em infinitos modos. Dessa maneira, uma ideia seria considerada inadequada e falsa apenas sob o viés da mente humana. Mas aqui, justamente onde esperávamos sentir o profundo afastamento que a teoria do erro de Espinosa guarda com relação à de Descartes, testemunhamos uma incongruência, uma vez que os elementos cartesianos parecem se fazer presentes na explicação espinosana. Se, para Descartes, a forma do erro reside na privação de conhecimento constituída pelo ato abusivo da vontade que afirma o falso como verdadeiro, ela reside, para Espinosa, na privação de conhecimento envolvida numa ideia inadequada. Não só isso, pois também vemos que o texto da *Ética II* parece aplicar o mesmo arranjo da *Quarta Meditação* e dos *Princípios da Filosofia*, segundo o qual o erro, aos olhos de Deus, seria mera negação e, para os homens, privação.

É em vista disso, justamente, que se manifesta a feição paradoxal da definição espinosana de erro como privação de conhecimento. Compreendamos bem a posição do problema: Descartes empregava o termo privação de conhecimento para se referir à forma do erro, a qual decorria do mau uso da liberdade da vontade na formulação do juízo. Mas uma faculdade livre da vontade é exatamente o que Espinosa, desde a *Carta 2* e até as proposições EII P48 e P49, procura eliminar. Por que, então, a *Ética II* trata de manter o termo privação para descrever algo aparentemente marcado por profundas diferenças conceituais? O que a autoriza a falar em privação, atuante numa dimensão em que não se faz mais necessário garantir a liberdade da vontade como seu principal requisito? Qual é o propósito de Espinosa ao definir o erro como tal? Em posse dessas interrogações, encontramos-nos às voltas com um ponto decisivo para a discussão acerca do sentido da definição de erro como privação na filosofia de Espinosa: ou consideramos que a definição de erro como privação deixa transparecer a inscrição de Espinosa no cartesianismo, ou então não falamos em privação no mesmo sentido, pois haveria uma diferença profunda no modo como essas filosofias servem-se desse termo.

São essas as dificuldades que constroem o problema da definição de erro como privação de conhecimento na filosofia de Espinosa. É nesse solo paradoxal que brotam

nossas interrogações, e é ele que abre um espaço ambíguo em que inscrevemos nossos interesses. Assim, o que pretendemos saber é o que significa a definição de erro como privação: em nome de quem ela fala e em que medida ela permite tomar uma posição sobre o sentido assumido pela correlação entre erro e privação.

I. A articulação entre imaginação, inadequação e falsidade na *Ética II*

Ao descrever as causas de falsidade na *Ética II*, a proposição EII P41 diz expressamente que o conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade, gênero ao qual pertencem todas as ideias inadequadas e que, conforme o segundo escólio de EII P40, é denominado imaginação. Se considerarmos, por um lado, o conjunto de EII P16 e EII P17, veremos que Espinosa se dedica à explicação dos mecanismos de percepção da mente humana, considerados sob a perspectiva das ideias das afecções do corpo humano e sob uma forma que vem a ser descrita como imaginativa. Se considerarmos, por outro, o bloco de proposições EII P19 a P29, veremos que o filósofo trata de mostrar que, a partir da ideia da afecção do corpo humano, a mente não elabora de si, de seu corpo e dos corpos externos um conhecimento adequado, mas mutilado e confuso. Ora, não há dúvida de que imaginação e inadequação são recobertas com o véu do conhecimento de primeiro gênero, o qual detém a condição de ser a única causa de falsidade. Mas convém interrogar como tais conceitos se articulam. O que torna a percepção imaginativa um conhecimento inadequado? Como, a partir disso, é possível alcançar uma noção de erro?

O escólio de EII P17 apresenta a definição espinosana de imaginação. Por um lado, Espinosa denomina imagens das coisas as afecções do corpo humano, isto é, vestígios no corpo humano decorrentes do contato com o corpo externo. Por outro, denomina imaginação justamente a contemplação dessas imagens. Não se pode deixar de notar que as imagens são descritas no âmbito dos corpos, ao passo que a imaginação insere-se no registro do pensamento: essa distinção é importante para deixar claro que, ao perceber os corpos por meio das afecções de seu corpo, cumpre dizer que a mente imagina.

A noção de imagem corporal concerne à atuação de um corpo exterior sobre o corpo humano. Ao ser afetado por um corpo externo, o corpo humano é marcado por certos vestígios, os quais envolvem de uma vez a natureza do corpo exterior e a natureza do corpo humano. Nesse sentido, a imagem é a marca dos corpos externos deixadas no corpo humano, marca que não necessariamente reproduz a figura exata deles, pois ela não

diz respeito à natureza dos corpos externos e sim à maneira como eles afetaram o corpo humano. Por sua vez, a mente percebe as imagens de seu corpo porque está ligado a ele, tal como uma ideia está ligada ao seu ideado. O nervo da posição espinosana consiste em mostrar que a mente percebe tudo o que se passa no objeto da ideia que a constitui e, por isso, “se o objeto da ideia que constitui a mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente” (ESPINOSA, 2015, EII P12, p. 147). Caso houvesse, além do corpo, outro objeto da mente, então nela deveria dar-se necessariamente uma ideia de algum efeito dele. Mas nenhuma ideia dele é dada; logo, o objeto da mente humana é o corpo existente, e nada outro. A decorrência imediata dessa posição é o fato de que mente e corpo estão ligados entre si e de que nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido por essa mente. Por isso, cumpre notar que, se a mente percebe tudo o que acontece no objeto da ideia que a constitui, Espinosa pode deduzir que ela percebe não apenas o seu corpo, mas também os corpos externos que o afetam. Como assinala Chauí, “estamos diante da maneira como a mente sente o seu corpo e, por meio desse sentimento, percebe os corpos exteriores, que são para ela aquilo que deles seu corpo experimenta nas sensações” (CHAUI, 2016, p. 207-8).

É importante notar que Espinosa não faz nenhuma menção a respeito da percepção que a mente possui do corpo externo em sua individualidade e em sua produção causal, pois o ponto central consiste em estabelecer que as diferentes naturezas do corpo humano e do corpo externo determinam as afecções, de maneira que a ideia dessas afecções envolve tanto a percepção do corpo humano quanto a percepção do corpo externo. É por isso que, no primeiro corolário da proposição EII P16, Espinosa enfatiza que a percepção da mente a respeito do corpo externo se dá “junto com” a natureza de seu corpo, uma vez que tal percepção diz respeito somente aos efeitos, presentes no corpo humano, produzidos pelos contatos com os corpos externos. Ora, se a mente percebe o corpo externo na medida em que está às voltas com as ideias das afecções de seu próprio corpo, então se torna evidente a razão pela qual o segundo corolário salienta que tal percepção indica mais a constituição do nosso próprio corpo do que do corpo externo. Vale ressaltar que Espinosa não recusa que a mente possua uma percepção do corpo externo ao ter ideias das afecções de seu corpo, mas importa notar que o filósofo restringe essa percepção às mediações com a afecção do corpo humano.

É tendo como fundo tais questões que se constrói o conceito espinosano de imaginação. Para alcançarmos o fundo dessa construção, podemos seguir o estudo de Luís César Oliva a respeito da noção de contemplação, segundo o qual se trata de designar, em

primeiro lugar, o fato de que a mente humana percebe a afecção de seu corpo, já que ela percebe tudo que se passa no objeto da ideia que a constitui. Consequentemente, se toda e qualquer afecção depende tanto da natureza do corpo afetado quanto da natureza do corpo afetante, cumpre dizer que a mente contempla, simultaneamente com a afecção de seu corpo, o corpo humano e o corpo externo. Com isso, torna-se possível entender por que a mente contempla o corpo externo como presente em ato. Explica Oliva: “se a ideia do corpo externo envolvida pela ideia da afecção permite à mente contemplar o corpo externo, isto significa que tal ideia é uma afirmação da existência do corpo externo entendida como presença dele” (OLIVA, 2016, p. 228). O que fica claro nessa exposição é a construção espinosana de um conceito de percepção das afecções do próprio corpo, percepção na qual a mente afirma a existência de um corpo afetante como presente a si até que outra afecção corporal a exclua, pois depende, no limite, das múltiplas maneiras como o corpo humano é afetado por outros corpos. As consequências desse mecanismo são exploradas no corolário da proposição EII P17, no qual vemos Espinosa considerar que 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. Vemos, então, um dos mecanismos da contemplação por imagens: a imaginação garante a existência da afecção do corpo humano e, por meio dela, a existência de um corpo externo no ato da afecção, mas não garante que tal corpo continue a existir depois de ter afetado o corpo humano.

À luz dessas indicações, torna-se compreensível o motivo pelo qual Espinosa encaminha a discussão para a relação entre imaginação e erro: “[...] a mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente quando se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si” (ESPINOSA, 2015, EII P17, escólio, p. 169). Ao dizer que a mente não erra pelo fato de imaginar, devemos ter em vista que as imagens não comportam erro, pois são afecções reais do próprio corpo. O erro, se recordarmos EII P33, não possui positividade alguma e, por isso, Espinosa refere-se aqui à carência de uma ideia que exclui a existência de coisas imaginadas como presentes. Isso deixa claro que o erro ligado à imaginação não se traduz como potência para produzir o falso, mas meramente como *falta*.

Eis a razão pela qual a imaginação será articulada à inadequação e à falsidade, uma vez que a contemplação dos vestígios presentes no corpo humano dão a conhecer as maneiras como o nosso corpo foi afetado por corpos externos, mas não o conhecimento do corpo externo em sua individualidade. O corolário a EII P29 dá bem a medida da

passagem entre imaginação e inadequação. Por EII P23 podemos ver que a mente possui um conhecimento de si mesma apenas em uma medida, isto é, enquanto percebe as ideias das afecções de seu corpo. Antes disso, EII P19 já havia garantido que mente percebe o seu corpo apenas na medida em que possui as ideias das afecções desse corpo. Assim, EII P26 arremata que a percepção dos corpos externos se dá apenas pelas ideias das afecções do corpo humano. Com isso, torna-se evidente que a ideia da afecção do corpo constitui uma via de acesso à percepção que a mente tem de si mesma, de seu corpo e dos corpos externos. Por conseguinte, tal complexo perceptivo será avaliado quanto ao seu estatuto de conhecimento, motivo pelo qual as proposições EII P25, P27, P28 e P29 dedicam-se a mostrar que, a partir da ideia da afecção do corpo, a mente não elabora de si, de seu corpo e dos corpos externos um conhecimento adequado, mas confuso e mutilado.

É interessante notar que Espinosa confere às proposições EII P19, P23 e P26 a mesma estrutura demonstrativa: apresenta-se inicialmente uma parte negativa na qual se trata de mostrar em que medida a mente não tem conhecimento de seu corpo, de si e do corpo externo e, por conseguinte, apresenta-se uma parte positiva na qual se busca expor a circunstância pela qual a mente os percebe. A parte negativa ancora-se no corolário de EII P11, o qual se consagra à exposição do fundamento ontológico do conhecimento humano: a mente é parte do intelecto infinito de Deus e, por isso, o fundamento da produção de pensamentos da mente encontra-se na produção de pensamentos do intelecto divino. O *TIE* havia já alertado para uma via de mão-dupla em relação a essa produção: por um lado, os pensamentos do Ser pensante constituem inteiramente as ideias produzidas pela mente e, nesse caso, ela tem acesso absoluto a uma ideia Dele; por outro, Seus pensamentos constituem parcialmente os pensamentos da mente humana e, então, são formadas nela ideias mutiladas e truncadas. É justamente essa distinção que ecoa no corolário à proposição EII P11. Por EII P4 e P5, sabemos que o intelecto de Deus compreende infinitas coisas em infinitos modos, inclusive a mente humana, que é a ideia de uma coisa singular existente em ato. Logo, a mente humana necessariamente faz parte do intelecto infinito, de sorte que, quando ela pensa, trata-se de Deus pensando, não enquanto é infinito, mas enquanto constitui a essência singular dela. Isso, por conseguinte, traz duas consequências para a produção de ideias na mente: a adequação e a inadequação do conhecimento. Quando Deus se exprime somente pela natureza da mente humana constituída por Ele como coisa singular, então o conhecimento da mente e de Deus será o mesmo e, portanto, adequado e verdadeiro. Quando, porém, Deus se exprime não somente pela natureza da mente, mas simultaneamente por muitas outras ideias singulares,

então o conhecimento dela será parcial em relação ao de Deus e, por isso, será inadequado para ela. No limite, Deus constitui todas as ideias e, por isso, ele pode produzir uma ideia enquanto singularizado na mente humana e, ao mesmo tempo, em muitas outras; e, por envolver sempre a totalidade de causas produtoras das ideias, seu conhecimento não deixa de ser adequado e verdadeiro. Mas, no caso da mente humana, apesar de ser uma modificação singular do intelecto divino, formam-se conhecimentos inadequados na medida em que ela não é, juntamente com Deus, a causa total de uma ideia. Isso significa que o fato de ser parte finita do intelecto infinito assegura à mente a capacidade para ter conhecimentos adequados e verdadeiros; contudo, também pelo fato de ser parte finita do intelecto infinito, explica-se o processo de formação de conhecimentos inadequados, que ocorrem quando a mente humana produz uma ideia pelas ideias de outras coisas que não a sua própria essência singular⁶. Na parte positiva, a demonstração repousa sobre as proposições EII P16 e EII P13, as quais são responsáveis por assegurar que, sendo o corpo causal parcial do processo de afecção, e estando a mente ligada ao seu corpo, ela percebe o que se passa com seu corpo, consigo e ao seu redor somente na medida em que percebe o que se passa no seu corpo. Assim, cumpre notar pela estruturação dessas demonstrações que, não obstante as ideias das afecções constituam uma via de acesso às percepções da mente, estas percepções encontram-se às voltas com uma condição negativa de não saber.

É por isso que, na sequência, Espinosa procura examiná-las quanto ao seu valor epistemológico, dedicando o bloco EII P25, P26, corol., P27, P28 e P29 a demonstrar que, por meio da ideia de afecção do corpo, não se constitui um conhecimento adequado, mas confuso e mutilado. Por EII P25, Espinosa considera que “a ideia de qualquer afecção do

⁶ Podemos medir com as palavras de Marilena Chaui a operação do que vemos acontecer no texto de Espinosa: “em sua primeira afirmação, o corolário estabelece o fundamento ontológico do conhecimento verdadeiro e adequado – quando Deus se explica ou se exprime somente pela natureza de uma mente humana constituída por Ele como singular – e em sua segunda afirmação, estabelece o fundamento ontológico para o conhecimento inadequado – quando a mente tem ideia parcial de si ou da coisa de que é ideia porque essa ideia é alcançada por meio de ideias de outras coisas que não a essência da própria mente singular constituída por Deus. [...] Donde dois sentidos distintos do termo *pars* empregado no corolário: *partem intellectus infiniti* ou a mente como parte do intelecto infinito (portanto, capaz de conhecimento adequado) e como ideia parcial ou *ex parte* de uma coisa (portanto, capaz de conhecimento inadequado)” (CHAUI, 2016, p. 148-9). É interessante notar que o fato de que a mente humana seja parte do intelecto infinito abre simultaneamente a discussão para o verdadeiro e para falso. E é justamente em vista disso que Pierre Macherey considera não se tratar de duas teorias separadas, uma da verdade, outra da falsidade, como se elas constituíssem duas ordens de produção mentais completamente distintas (MACHEREY, 1997, pp. 111-112). Nesse mesmo sentido, Martial Gueroult destaca quatro condições apresentadas no corolário: 1^a. a possibilidade de todo conhecimento em geral; 2^a. a impossibilidade do conhecimento; 3^a. a inadequação ou imperfeição do conhecimento; 4^a. a adequação ou perfeição do conhecimento. Para Gueroult, o corolário a EII P11 constitui o pilar fundamental da teoria gnosiológica espinosana. Sendo assim, o importante é perceber que, no conjunto de EII P10 e EII P11, a condição modal da mente de humana de parte do intelecto infinito, bem como a produção de pensamentos adequados e inadequados, deve ser o solo da discussão a respeito das ideias falsas (GUEROULT, 1974, p. 121-3).

Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo externo” (ESPINOSA, 2015, p. 179). Com efeito, a demonstração retoma com EII P16 a ideia de afecção do corpo humano, destacando que ela envolve a natureza do corpo afetante “apenas enquanto” o corpo externo determina de certa maneira o próprio corpo humano. A expressão “apenas enquanto” é uma importante restrição ao estatuto de conhecimento das ideias das afecções, pois indica que, por meio delas, conhecemos o corpo externo somente naquilo que afeta o corpo humano. Em contrapartida, Espinosa nota que o corpo externo é um indivíduo composto de múltiplas partes singulares e produzido por uma infinidade de causas. Por isso, considera-se que a ideia de corpo externo está em Deus enquanto considerado afetado por uma multiplicidade de outras ideias de coisas singulares e não enquanto constitui a natureza da mente humana. Isso significa que, pelas ideias das afecções de seu corpo, a mente percebe o corpo externo somente nas partes envolvidas na afecção. Por isso, ao contemplá-los dessa maneira, não se dá na mente o conhecimento da constituição do corpo externo e de suas causas. Se, por um lado, a mente percebe um aspecto do corpo externo, por outro, ela não conhece a individualidade que o constitui. Além disso, é de se notar com toda atenção que essa demonstração constitui a base do corolário de EII P26, permitindo Espinosa a demonstrar que, enquanto a mente imagina os corpos externos, não tem deles conhecimento adequado. Assim, vemos em EII P25 e no corolário a EII P26 que percepção do corpo externo obtida pela ideia de afecção do corpo humano não constitui um conhecimento completo da constituição do corpo externo em sua individualidade.

Seja qual for a ideia de afecção do corpo, o fato é que todas envolvem uma parcela de não-saber, pois as percepções obtidas por meio delas restringem-se àquilo em que o corpo foi afetado, o que não envolve o conhecimento das causas que constituem a si e aos corpos externos enquanto individualidades. Uma vez que se atêm apenas às partes das coisas singulares, a ideia de afecção do corpo não permite apreender as outras partes com as quais elas se relacionam e o todo que as envolve simultaneamente. Mais do que isso, a ideia de afecção não permite sequer distinguir as próprias partes a que atenta, já que as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos. Essa é a razão pela qual a proposição EII P27 enuncia que “a ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve conhecimento adequado do próprio corpo humano” (ESPINOSA, 2015, p. 181). O mesmo motivo também permite à proposição EII P29 declarar que “a ideia da ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve conhecimento adequado da Mente humana” (*ibidem*, p. 183). À luz dessas

indicações, torna-se evidente por que Espinosa considera que, apesar de a ideia de afecção do corpo constituir uma via de acesso para as percepções que a mente tem de si, do corpo humano e dos corpos externos, essa ideia não permite a tais percepções um conhecimento adequado, mas mutilado e confuso.

Segue-se, então, a articulação entre imaginação, inadequação e falsidade. Por um lado, o escólio de EII P17 já havia indicado que as percepções imaginativas vinculam-se ao erro em termos de *carência* de uma ideia que exclui a existência de coisas imaginadas como presentes. Por outro, Espinosa deixou claro que a mente encontra-se às voltas com um conhecimento inadequado quando percebe a si e ao mundo por meio das ideias das afecções do corpo humano, pois não se dá nela o conhecimento de si e dos corpos externos em suas individualidades, mas somente da maneira como o corpo humano foi afetado. Ora, é justamente essa face negativa das percepções imaginativas e das ideias inadequadas que permite esclarecer a ocorrência da falsidade. Importa notar que o erro se dá quando a percepção imaginativa, justamente por contemplar apenas a afecção do corpo humano, nada conhece fora da afecção e sequer distingue o que pertence ao seu corpo e aos corpos externos. Em outras palavras, o erro ligado à imaginação e à inadequação se explica pelo fato de que a mente humana é determinada a contemplar a si e ao mundo por meio das ideias de afecções de seu corpo, ou seja, é determinada a conceber ideias parciais e indistintas cujas faltas não envolvem inteiramente o conhecimento do que se percebe. A ausência de um elemento positivo de conhecimento não se encontra no que a mente humana foi determinada a contemplar pelas afecções de seu corpo com outros corpos, mas naquilo que ela, atendo-se apenas à ideia de afecção, não contemplou, deixando escapar o conhecimento daquilo que foi contemplado. Em vista disso, cumpre notar que não há no conceito de erro qualquer positividade, pois ele se refere às faltas ocorridas no campo das ideias inadequadas e das percepções imaginativas. Assim, Espinosa reduz a falsidade ao não-saber, desvinculando-a das propriedades positivas da mente humana e situando-a somente naquela carência de conhecimento obtida pelas ideias das afecções do corpo humano.

Nessas condições, vemos que os conceitos de imaginação, inadequação e falsidade entrecruzam-se necessariamente, tendo como eixo as ideias das afecções do corpo. Por meio destas, dispomos das percepções imaginativas, as quais se tornam inadequadas porque nada compreendem fora da afecção e, nesse aspecto negativo de saber, são ditas falsas. Nessa articulação, salta aos olhos uma noção de falsidade em termos de negação, ecoando justamente a proposição EII P33: “nada há de positivo nas ideias pelo que sejam

ditas falsas” (ESPINOSA, 2015, p. 189). Eis, então, que o erro torna-se um vazio de conhecimento. Contudo, é de notar que se, por um lado, a articulação entre imaginação e inadequação permite haurir um sentido negativo para a falsidade, por outro, essa especificação não esclarece o uso espinosano do termo privação para definir o erro. Não há dúvida de que as percepções obtidas pelas das afecções do corpo e a produção de ideias inadequadas encontram-se às voltas com um aspecto negativo de conhecimento pelo qual se dá a falsidade, da qual está ausente qualquer fator real e positivo. Mas toda a questão consistia em compreender o uso do termo privação de conhecimento, já que os elementos que tradicionalmente o caracterizam não comparecem no pensamento espinosano. Dessa maneira, cumpre notar que o problema inicial ganha nova profundidade, pois agora se trata de compreender não só qual é o uso espinosano do termo privação, mas também de compreender como o conceito de privação poderá tomar lugar junto à noção de falsidade enquanto negação. À luz da articulação entre imaginação, inadequação e falsidade enquanto negação, o que resta à definição de erro como privação de conhecimento? Eis a necessidade de nos acercamos do sentido espinosano do termo privação.

II. A noção de privação na *Correspondência* de Espinosa com Blijenbergh

Nas cartas trocadas com Blijenbergh, Espinosa é solicitado a esclarecer um problema aventado a partir da leitura dos *Princípios da Filosofia Cartesiana (PPC)* e dos *Pensamentos Metafísicos (CM)*, a saber, origem do mal e a justificação de Deus por tê-lo criado. Apesar de fugir aparentemente ao escopo do estudo do erro, essa discussão nos interessa na medida em que Espinosa apresenta seu pensamento quanto à noção de privação.

Duas características marcam a troca epistolar iniciada por Blijenbergh, a saber, a fascinação gerada pela leitura dos *CM* e dos *PPC* e o apreço pelo estudo da verdade. Com efeito, Blijenbergh escreve a Espinosa após ter lido atentamente a única obra publicada pelo filósofo em seu próprio nome, não economizando adulações quanto à leitura agradável e instrutiva que a obra ocasionou. Além disso, Blijenbergh anuncia-se como amante da verdade, descrevendo que seu espírito se esforça para procurar a verdade pela pura verdade e, por esse meio, cultivar a ciência. Não só isso, pois o interlocutor ainda especifica que o amor à verdade e o cultivo à ciência se expressam no estudo da metafísica, ao menos de uma de suas partes. Mas o que, afinal, deseja esse leitor curioso e fascinado, amante da verdade e estudioso da metafísica? Com efeito, Blijenbergh escreve a Espinosa

com a esperança de que este lhe responda algumas objeções formuladas a partir da leitura dos *PPC* e dos *CM*. É que se, por um lado, Blijenbergh encontrara temas agradáveis e instrutivos, por outro, também encontrara questões de difícil digestão e, por isso, escreveu a Espinosa para lhe propor tais questões com as quais espera alcançar uma instrução. Assim, o cerne da *Carta 18* encontra-se no desenvolvimento da problemática da origem do mal e da necessidade dos decretos divinos.

Inicialmente, Blijenbergh apresenta os dados da questão. Fiando-se na doutrina da criação continuada, o interlocutor considera que criar e conservar constituem uma só e a mesma coisa. Além disso, Blijenbergh julga que Deus não só cria as substâncias e mantém a criação continuada delas, mas também é responsável pelo movimento presente nas substâncias. Assim, dois sentidos para a causalidade divina são colocados em cena: Deus é causa da existência das substâncias e da continuação delas nessa existência, assim como é causa de cada movimento presente nelas. Se considerarmos a substância anímica, por exemplo, veremos que seus movimentos são chamados de vontade. Nesse sentido, Deus é causa da existência e do prolongamento da existência da substância anímica, bem como é causa da determinação da vontade. Ora, é exatamente dessa armação argumentativa que se declina o problema da origem do mal, pois, segundo Blijenbergh, torna-se inevitável a seguinte contrariedade: ou nada há de mal no movimento voluntário da alma ou Deus é a causa imediata do mal na determinação da vontade. Por um lado, a maldade estaria nos movimentos da substância anímica e, conseqüentemente, seriam causados pelo concurso divino. Porém, essa posição culmina na afirmação inconveniente de que Deus é responsável pelo mal. Por outro lado, o mal poderia não existir e, nesse caso, Deus não seria a causa dele. No entanto, isso significa dizer que nada há de mal nos movimentos da alma, o que é contrário à tradição teológica e corre o risco de insinuar a indiferença de Deus em relação às ações humanas. Para apreendermos o sentido do problema, não podemos deixar de notar o exemplo teológico fornecido por Blijenbergh. Toda a questão, para o interlocutor, está em discernir em que consiste a ação de Adão de comer o fruto proibido: ou a ação voluntária de comer o fruto, proveniente da alma de Adão, a qual é criada e conservada por Deus, não é um mal, ainda que seja contra a proibição de Deus; ou então a ação voluntária de comer o fruto é um mal e é, em última instância, causada por Deus, ainda que o próprio Deus a tenha proibido.

A posição dos *PPC* e dos *CM*, segundo a qual o mal é mera negação e Deus não é sua causa, aprofunda ainda mais a dificuldade. Como o movimento voluntário encontra-se na substância anímica, o concurso divino é responsável tanto pela substância anímica

quanto pelo movimento dela. Se Deus é causa absoluta de tudo quanto possui algo positivo, então o seu concurso determina os movimentos presentes na substância, inclusive aquele conhecido como vontade na substância anímica. É justamente em vista disso que, para Blijenbergh, o esvaziamento ontológico do mal não se sustenta, pois “de onde vem a vontade de comer o fruto?” (BLIJENBERGH, 2014, Carta 18, p. 103). Recorrer à suposição de esvaziamento do mal não tem lugar no raciocínio de Blijenbergh, para o qual a positividade do movimento voluntário exige, no limite, o concurso divino. Mas, se Deus é responsável pelo movimento voluntário, isso significa que o seu concurso implica a criação e recriação da alma com os movimentos considerados maus? Eis a remissão de um polo a outro da alternativa constitutiva ao problema.

Com efeito, o apreço de Blijenbergh pelo estudo da verdade e pelo cultivo da ciência atrai o interesse de Espinosa e, por isso, vemos o filósofo escrever a *Carta 19* em tom amigável, embora discorde das posições mencionadas. Na verdade, Espinosa resolverá o problema corrigindo os termos em que foi posto, especialmente em função da noção de mal que, apesar de não ter sido explicitada, opera tacitamente. É justamente o exemplo de Adão que permite extrair a concepção de Blijenbergh acerca do mal: trata-se da própria vontade concebida como determinada e contrária ao mandamento de Deus. Nesses termos, o problema é realmente insolúvel, pois, como explica Oliva, “a) dizer que Deus produz os males seria dizer que a Providência, isto é, a vontade divina, produz uma coisa (a vontade do pecador) contrária à vontade divina; b) dizer que não há males, isto é, que a vontade pecadora também é boa, seria dizer que uma vontade contrária à vontade divina não é contrária à vontade divina” (OLIVA, Não publicado, p. 5). Localizado o centro da concepção de Blijenbergh, Espinosa se dedicará a dissolvê-lo, mostrando que o mal e o pecado não encerram nada de positivo e que não faz sentido falar em algo que contrarie a vontade de Deus.

Para explicar a negatividade do mal, Espinosa expõe a tese de identidade entre realidade e perfeição. Uma vez que essência e perfeição constituem um só e o mesmo, cumpre notar que um ser, considerado em si mesmo, envolve tanta perfeição quanto contém a sua própria realidade. Em outras palavras, a identidade entre realidade e perfeição implica a equivalência entre o estatuto de perfeição de um ser e a realidade expressa por sua essência. Assim, podemos dizer que o critério para avaliar a perfeição reside na singularidade de cada essência. Em contrapartida, Espinosa explica que a noção de imperfeição tem lugar quando deixamos de avaliar a realidade própria a cada indivíduo e passamos a compará-los externamente com outros seres, comparação por meio da qual

dizemos que uns são perfeitos e outros, imperfeitos. Para ilustrar tais conceitos, Espinosa toma o exemplo de Adão e lhe dá outros contornos: considerando que a volição é algo positivo, cumpre notar que a ação particular de comer o fruto expressa a realidade da essência de Adão naquele momento e, nesse sentido, é dita perfeita. Em contrapartida, o que poderia haver de imperfeição nessa ação nada é realmente, pois não passa do resultado de uma comparação exterior à essência singular de Adão e de seu movimento. Assim, Espinosa arremata que a imperfeição, o pecado e o mal que estariam na ação de Adão não exprimem nenhuma realidade.

Voltando-se ao outro polo da questão, segundo o qual haveria ações contrárias aos decretos divinos, Espinosa mostrará que tal concepção é formulada sob a rubrica do antropomorfismo, incorrendo em inúmeras contradições. Como salientou Espinosa, Blijenbergh sustenta que a vontade de Adão é contrária à lei de Deus e é um mal porque desagrada a Deus. Todavia, cumpre notar que atribuir simpatia ou antipatia a Deus nada mais é do que atribuir-lhe paixões, o que decorre de uma comparação entre a natureza divina e a natureza de um ser criado. Além disso, Espinosa reprova a opinião de que algo possa ser feito contra a vontade de Deus porque, a seus olhos, não há distinção entre a vontade e o intelecto divinos. Nessa identidade, dizer que algo ocorra em desacordo com a sua vontade significaria o mesmo que uma ideia em seu intelecto fosse verdadeira e falsa ao mesmo tempo, o que é absurdo.

Fazendo saldo dessa fundamentação, vemos que a volição de Adão não pode ser dita má, pois a ação particular de comer o fruto, considerada em si mesma, expressa a realidade da essência de Adão e, nesse sentido, é perfeita. Vemos também que a volição de Adão não contraria a vontade de Deus, pois isso significa antropomorfizá-lo e incorre no absurdo de dizer que uma ideia de seu intelecto seja verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Assim, mantendo a doutrina da criação continuada, Espinosa fundamenta a posição de que o mal não existe e de que, sem contrariar os decretos divinos, a volição de Adão é causada por Deus. Contudo, é de notar que a sequência da explicação espinosana gera uma dificuldade, pois o filósofo afirma que “o mal que existe na decisão de Adão não é outra coisa senão a privação de um estado que, por sua causa, Adão foi levado a perder” (ESPINOSA, 2014, Carta 21, p. 107). Ora, quando tudo sugeria uma solução peculiar para a origem do mal em sua articulação com a doutrina do pecado original, Espinosa parece evocar os elementos que tradicionalmente são constitutivos do problema: a ação humana resultante na privação de realidade e na constituição de uma natureza imperfeita. Isso não significaria conferir ao mal um elemento positivo e, em certo sentido, recolocar

a questão inicial da justificação de Deus por tê-lo criado? Eis, então, o ponto central da *Correspondência* de Espinosa e Blijenbergh, pois toda a dificuldade sobre a negatividade ou positividade do mal reside em diferentes sentidos do conceito de privação.

Em linhas gerais, Espinosa sustenta que a privação não possui nenhuma realidade e que, por isso, ela nada tem a ver com a causalidade divina. Privação para o homem, negação para Deus? Estaríamos a repetir os termos cartesianos da *Quarta Meditação*? Afastando-se de Descartes, Espinosa explica o seu próprio pensamento quanto à noção de privação: trata-se do hábito de reunir indivíduos semelhantes sob o mesmo gênero, de dar a esse gênero uma definição que parece conveniente a todos e, então, de voltar aos indivíduos julgando que eles estão aptos à perfeição que podemos encontrar naquela definição. Quando, porém, nos deparamos com alguns indivíduos que estão em desacordo com a definição, mas que, por serem indivíduos, estariam aptos a ela, dizemos que eles estão privados da perfeição que lhes seria devida. Assim, vemos que, para Espinosa, esse procedimento ocorre na medida em que formamos universais a partir de singulares, damos estofa aos universais e julgamos que os indivíduos possuem naturezas que são ou não conformes a tais definições universais. É por essa razão que tal procedimento só tem lugar na mente humana, já que Deus não conhece universais, não forma definições gerais e não exige mais realidade do que a presente nas essências singulares e causadas por sua potência. Em termos absolutos, nada falta a uma essência singular que possa ser considerado uma privação, pois tal noção decorre da comparação exterior dos indivíduos e de dizê-los perfeitos ou imperfeitos segundo um critério de avaliação estabelecido pela própria mente humana. Por isso, justamente, considerar a decisão de Adão em termos de privação significa apenas compará-la com outras decisões e estipular um ideal de perfeição para avaliá-las, pelo que umas são ditas reais e perfeitas e outras, privativas e imperfeitas. Assim, vemos que a privação ganha sentido apenas relativamente à mente humana e aos seus modos de pensar.

O tom da discussão altera-se com a resposta de Blijenbergh, que imediatamente se mostra inquieto e contrariado com o que leu de Espinosa. Não é por acaso que, antes de iniciar a sua tréplica na *Carta 20*, ele apresenta duas regras que guiam o seu raciocínio, a saber, o conceito claro e distinto do pensamento e a palavra revelada de Deus. Tal distinção é importante na medida em que permite estabelecer um direcionamento do tratamento das questões, já que a segunda regra comanda a primeira. Isso significa que, se o conhecimento natural entrar em desacordo com o Verbo Divino, a palavra divina terá autoridade sobre ele, colocando-se acima do juízo. O que guia essa predominância nada

mais é do que a profunda crença de que a palavra das Escrituras é a palavra revelada por Deus. Não só isso, pois Blijenbergh assume que o conhecimento é imperfeito, motivo pelo qual a luz natural deve inclinar-se para o Verbo Divino, ancorando-se nele. Assim, com base na primeira regra, Blijenbergh reconhece a pertinência do raciocínio espinosano. Mas, com base na segunda, é levado a rejeitá-lo completamente. Esse é o direcionamento que o interlocutor fornecerá em suas objeções contra as teses espinosanas.

Nessas condições, Blijenbergh volta a reafirmar os termos da *Carta 19*, mas agora enfatiza a ação da vontade para a produção do mal e, conseqüentemente, para um sentido positivo de privação. Se, por um lado, o pecado, o erro e o mal não são outra coisa senão a privação de um estado mais perfeito, por outro, o interlocutor nota que o mal pode nascer de algo existente. Isso porque a privação de um estado mais perfeito decorre de nos inclinarmos em direção a um estado de imperfeição, usando mal de forças que nos foram concedidas⁷. Sem admitir a suposição do ato voluntário de corrupção de uma natureza considerada perfeita, toda a questão perde o sentido para Blijenbergh, pois ela extrapola o quadro estabelecido pela queda originária e pelas faltas que dela decorrem. E é por isso, justamente, que as posições espinosanas parecem disparatadas:

Se não posso produzir obras senão na proporção da essência que recebi, nem mais nem menos, não se pode imaginar qualquer privação de um estado mais perfeito: se nada acontece contra a vontade de Deus, e se em cada ser nada pode acontecer senão na proporção da essência que lhe foi conferida, como conceber o mal que vós afirmais ser a privação de uma condição melhor? Como pode um ser perder um estado mais perfeito por uma obra que estava em sua natureza, tal como foi estabelecido de se produzir necessariamente? (BLIJENBERGH, 2014, *Carta 20*, p. 113).

Para o interlocutor de Espinosa, o esvaziamento ontológico da noção de privação torna impossível compreender como os homens perdem um estado de perfeição por uma ação contrária aos decretos divinos. O que está em jogo é toda a ideia de degradação de uma essência e de passagem de um estado de perfeição para outro menos perfeito em função dos atos voluntários. É, portanto, a dissolução da doutrina teológica que Blijenbergh não pode aceitar.

Na tentativa de mostrar o absurdo das posições espinosanas, o interlocutor procura deduzir-lhes algumas conseqüências. Tomando como exemplo o ato de matar, cumpre considerar que, como se trata de um ato positivo, Deus lhe empresta seu concurso. Por

⁷ Cf. BLIJENBERGH, 2014, *Carta 20*, p. 113.

conta disso, afirmar que o mal e a privação são meras negações gera duas alternativas igualmente problemáticas: por um lado, Deus não poderia ignorar tal ato e a destruição que dele decorre, do contrário Ele seria ignorante de sua própria obra; por outro, se dissermos que nenhum mal se vincula a esse ato, então não se pode conceber o que seja o mal e o que seja a privação de uma condição mais perfeita. O caso é que, seja ignorando as ações humanas, seja indiferente ao mal que nelas pudesse existir, não parece haver elementos para justificar a punição de Deus. Nesse sentido, indaga Blijenbergh, “que razões subsistem, portanto, que me detenham de cometer com avidez quaisquer crimes, desde que escape ao juiz? Por que não adquiriria riquezas por meios detestáveis? Por que não faria, indistintamente, e seguindo os impulsos da carne, tudo o que teria vontade? Por que não agiria segundo a minha inclinação?” (BLIJENBERGH, 2014, *Carta 20*, p. 121).

Não é difícil prever o tom da resposta de Espinosa, pois aquela esperança de nutrir uma amizade na busca da verdade converte-se, agora, em divergência e animosidade. A situação se agrava não somente pela discordância de opiniões, mas sobretudo em função das diferentes regras que orientam as suas reflexões. Diante dessa diferença de orientação, tudo se passa como se Espinosa e Blijenbergh habitassem diferentes terrenos de pensamento e, por isso, a troca epistolar dificilmente servirá de instrução e de aprendizado. É isso, justamente, que Espinosa trata de salientar ao seu interlocutor no início da *Carta 21*.

Contudo, para não deixar Blijenbergh sem resposta, Espinosa aprofunda a sua explicação quanto às noções de negação e de privação, enfatizando dessa vez a ausência de qualquer vínculo que tais conceitos possam ter com as ações voluntárias. Para Espinosa, a privação não consiste no ato de privar, mas simplesmente em uma ausência que, em si mesma, nada é. A privação consiste em um ente de razão (*ens rationis*), isto é, em um modo de pensar formado por comparação entre os indivíduos. Apesar disso, não se pode dizer que algo nessa comparação esteja em falta de algo que deveria lhe pertencer, pois em si mesma nenhuma realidade pode exigir mais do que efetivamente lhe pertence. O filósofo oferece dois exemplos. Se, por um lado, é comum dizer que o cego está privado de visão, por outro, Espinosa mostra que a origem desse juízo remonta ao procedimento comparativo sem levar em consideração a realidade de uma essência singular. Trata-se de comparar um homem vidente e outro não vidente, ou mesmo de comparar o instante em que um homem não enxerga e outro anterior no qual o mesmo homem enxergava. Por meio dessa comparação entre presença de visão e ausência de visão, consideramos que a visão deve pertencer à essência humana e que, por isso, a realidade do homem cego está

privada de visão. Todavia, a visão não pertence à essência desse homem e ele não possui uma realidade privada de visão da qual Deus seria a causa. Pelo contrário, uma essência não pode exigir mais do que realmente encontra-se nela e do que foi necessariamente determinado por Deus. A cegueira de Tirésias é conforme à sua realidade singular e não estado imperfeito privativo de visão. Assim, a suposta privação de visão se reduz a um modo de pensar da mente humana. Tomemos o outro exemplo, a saber, o apetite sensual. Trata-se de comparar a realidade de um homem com um apetite sensual e a realidade de outro homem com um apetite melhor, ou do mesmo homem em um instante anterior com um apetite melhor. Por meio da comparação entre realidade com apetite sensual e realidade com um apetite de virtude, consideramos que “valeria mais a pena” para o homem o apetite de virtude. Por isso, a realidade humana com apetite sensual é dita privada de um melhor apetite. Contudo, Espinosa nota que, em si mesmo, o apetite melhor não pertence efetivamente ao homem, já que a realidade de um indivíduo singular não pode exigir mais do que efetivamente possui. Nesse sentido, vemos que a suposta privação de um desejo melhor não expressa nenhuma uma realidade, reduzindo-se a um modo de pensar da mente humana.

Ao definir a privação em termos de ente de razão, Espinosa reenvia a discussão da *Carta 21* ao primeiro capítulo da primeira parte *dos Pensamentos Metafísicos*, dedicado à descrição da noção de ente. Sendo o ente é descrito pela marca de existência possível ou necessária e pela marca de clareza e distinção no conhecimento disso, segue-se que os entes de razão não podem ser propriamente enquadrados na mesma significação, pois eles são modos de pensar que servem para reter, explicar ou imaginar as coisas conhecidas e que não possuem nenhuma significação fora da mente. Uma primeira caracterização do ente de razão encontra-se no caráter instrumental deles, já que prestam alguma serventia ao conhecimento das coisas. Com efeito, alguns servem de auxílio para reter na memória uma coisa a partir de outra. A partir da pluralidade do que conhecemos, formulamos entes de razão ou modos de pensar que servem de categorias (gêneros, espécie) e, assim, remetemos a tais classes tudo quanto for percebido. Outra serventia dos entes de razão se dá para explicar as coisas conhecidas, quando, por exemplo, utilizamos o tempo para explicar a duração, o número para a quantidade discreta, a medida para a quantidade contínua. Um terceiro caso consiste em formular entes de razão para imaginar positivamente o que é negativo (treva, cegueira, limite). Nesse caso, a mente é levada a contemplar os vestígios, em seu corpo, de outros objetos, de modo a figurar com uma imagem o que ela vem a perceber confusamente, imaginando positivamente não-entes

como se fossem entes. Em vista disso, não se pode deixar de notar que se, por um lado, os entes de razão são instrumentos ao conhecimento, por outro, o último caso não deixa dúvidas de que eles podem atravancá-lo. É nesse sentido, justamente, que Chauí aponta os riscos envolvidos em cada ente de razão: “perdem o universal porque generalizam o individual; perdem o singular porque individualizam por divisão; perdem o ser porque dão ao nada uma potência realizadora” (CHAUI, 1999, p. 373-4). Por isso, justamente, Espinosa trata de traçar a linha divisória entre os entes reais e os entes de razão, do contrário se corre o risco de hipostasiar o que não passa de um modo de pensar. Apesar de se originar dos entes reais, o ente de razão possui realidade somente enquanto modo de pensar e, caso se investigue o que com eles é significado fora da mente humana, nada poderá ser constatado, pois não se referem a nada que exista necessariamente ou que possa existir.

Como podemos articular a noção espinosana de privação na *Correspondência* com a noção de ente de razão exposta no primeiro capítulo da primeira parte dos *CM*? Sob a designação de ente de razão, não há dúvida de que a privação ecoa o terceiro caso: ao contemplar confusamente coisa conhecida, aplica-se uma imagem àquilo que a mente percebe como negação. Daí resultam, por exemplo, os nomes treva (ausência de luz) ou cegueira (ausência de visão). Contudo, é de notar que o procedimento descrito na *Carta 21* também envolve o primeiro ente de razão exposto nos *CM*, a saber, a formulação de classes e gêneros para relacionar a eles os indivíduos percebidos. Nessas condições, dois movimentos constituem o conceito espinosano de privação na *Correspondência*. O primeiro consiste em comparar os indivíduos e formar modelos universais ou definições gerais. Trata-se, aqui, da primeira serventia do ente de razão, a saber, formação dos modos de pensar “classe” e “gênero”. Quando algo novo é conhecido, a mente o remete a tais entes de razão (classe ou gênero), que supostamente concordam com ele realmente ou nominalmente. Dessa maneira, a mente procura reter em unidades abstratas a coisa conhecida. O segundo, então, se dá pela percepção de defasagem entre o que é conhecido e o ente de razão (classe, gênero) utilizado para retê-lo na mente. Nesse caso, a mente percebe a ausência de algo que, em comparação às categorias abstratas, deveria estar presente. Trata-se da impressão de uma falta, ou seja, do sentimento de uma ausência. É justamente isso que faz com que a mente imagine a negação de algo na coisa conhecida por meio de uma figura: a privação.

Tendo como fundo tais questões, Espinosa aprofunda ainda mais a sua solução para o problema da origem do mal em sua articulação com a doutrina do pecado original,

pois não se trata de falar em mal ou em privação enquanto ação voluntária cujo resultado seria a perda de um estado de perfeição. Longe disso, trata-se apenas de um procedimento imaginativo de comparar os diferentes estados de Adão e de dizer que o segundo, no qual se encontra o desejo de comer o fruto, é mau porque nega o desejo – considerado bom – de não comê-lo. Tudo se passa como se o desejo referente ao primeiro estado pertencesse efetivamente à natureza de Adão e, por isso, o desejo do segundo estado parece ser a perda do primeiro. Contudo, tal procedimento só ganha algum sentido aos olhos do intelecto humano que, por meio de seus modos de pensar, produz comparativamente universais e imagina positivamente o que não passa de mera negação. Ao esvaziar a privação de qualquer sentido ontológico, resta dizer que, em si mesmo, o desejo singular de comer o fruto proibido expressa a realidade e a perfeição da essência de Adão.

O mesmo tratamento de choque se aplica à objeção de que a negatividade do mal implicaria a ausência de punição divina para as ações humanas. Na *Carta 23*, Espinosa coloca em cena o matricídio cometido por Nero. Não há dúvida de que esse ato envolve algo de positivo, mas Blijenbergh enxerga nele duas conseqüências igualmente problemáticas: ou Deus causou o ato de Nero ou o ato não pode ser considerado mau. Por outro lado, Espinosa nega qualquer maldade intrínseca a ele, reafirmando a realidade e perfeição das volições e a necessidade dos decretos divinos. Para ilustrar a sua posição, Espinosa mostra que o assassinato cometido por Orestes consiste exatamente no mesmo ato realizado por Nero e que, por sua vez, não é considerado mau. Ora, sabemos que o juízo de maldade ou de privação envolve necessariamente a produção de um modo de pensar universal e a positivação do que é percebido como negação. Por isso, como explica Oliva, “a maldade de Nero se destaca na imaginação dos que julgam, pois a ingratidão, a falta de misericórdia e a desobediência do romano se destacam em relação às do grego, para não falar em relação à gratidão, à misericórdia e à obediência que constituiriam a definição universal de bom filho” (OLIVA, não publicado, p. 14). Assim, fica claro que o ato de Nero só se torna mau aos olhos dos juízos humanos e na medida em que se encontra uma defasagem no cumprimento dos requisitos da definição universal de bom filho, a qual supostamente deveria pertencer a todos.

É sob tais questões que a interlocução de Espinosa e de Blijenbergh se encerra. Com a navalha de suas posições, Espinosa corta a possibilidade de que as dificuldades de Blijenbergh se resolvam no quadro teológico-metafísico por ele projetado. Por outro lado, Blijenbergh está atento ao abandono desse quadro, receando com isso perder o sentido tradicional conferido às ações humanas. Apesar dessa diferença de ânimo, a troca

epistolar permite estar às voltas com a solução de Espinosa para um problema já clássico, como também extrair o sentido do seu conceito de privação. Pensar a doutrina da criação continuada, enunciar a tese de identidade entre realidade e perfeição, identificar intelecto e vontade em Deus é o que Espinosa desenvolve para sustentar a negatividade do mal e a necessidade dos decretos divinos para tudo quando existe. Além disso, denunciada a ideia de que as ações voluntárias pudessem conter o mal ou engendrará-lo, Espinosa assume a noção escolástico-cartesiana de negação, no sentido daquilo que não pertence a uma essência singular, mas altera radicalmente a noção de privação, já que esta não exprime nenhuma realidade. Se há algum sentido ao empregar o termo privação, é apenas sob a rubrica de ente de razão, ou seja, é somente como modo de pensar pelo qual a mente humana remete uma essência singular a um universal abstrato ao qual ele deveria pertencer e lhe imputa o sinal de privação caso não se verifique em sua natureza singular os requisitos esperados. É a partir da crença de que uma essência singular está defasada em comparação a um modelo universal que se constitui o conceito de privação, o qual de fato se reduz à mera negação.

III. A definição de erro como privação de conhecimento

Se a ocorrência do termo privação puder ser interpretada da mesma maneira, ela conterá também o mesmo conceito. E se for válida esta leitura, de que um termo utilizado por Espinosa se torna mais inteligível quando restituído a um conjunto de textos, será possível reconstituir a construção do sentido espinosano de privação de conhecimento. Importa, então, determinar em que medida a concepção exposta na *Correspondência* esclarece a definição de erro como privação de conhecimento na *Ética II*. Não só isso, pois cabe especificar como a privação de conhecimento toma lugar junto à articulação entre imaginação, inadequação e falsidade enquanto negação.

Retomemos a demonstração da proposição EII P35. Com efeito, Espinosa que assinalava a privação não pode ser dita absoluta, pois ela não diz respeito às coisas e sim às ideias. Se considerarmos o corpo, por exemplo, veremos que nele se dá uma privação absoluta, já que nenhuma ideia lhe diz respeito. Como, porém, a mente é dita errar, vemos que é na dimensão das ideias que a discussão sobre a privação está localizada. Nesse quadro, Espinosa especifica ainda que a falsidade também não é ignorância absoluta, pois há uma distinção entre ignorar e errar: a primeira implica o desconhecimento completo, ao passo que a falsidade sempre se diz de algo de que a mente tem ideia. Por um lado, a

mente ignora quando não está às voltas com a produção de nenhuma uma ideia. Por outro, a mente erra quando envolve parcialmente o conhecimento presente na ideia produzida. Dessa maneira, fica claro por que o erro está referido à parcialidade e à confusão que constituem o campo de inadequação do conhecimento. Ora, é importante salientar que as ideias inadequadas não são um puro nada, um mero vazio. Como a mente humana as produz por uma concorrência simultânea com outras causas, pode-se verificar que elas possuem um elemento positivo produzido, embora parcialmente, pela força e natureza da mente humana. Dessa perspectiva, o que as ideias inadequadas contêm de positivo e de afirmação é certamente adequado e verdadeiro. Mas quando se nota que as suas afirmações são parciais, nuas ou isoladas na mente, porque foram também produzidas por outras causas, então as ideias inadequadas, no tocante ao que lhes falta, são ditas falsas. Compreendamos bem: a falsidade não se encontra no que a mente humana produziu parcialmente, mas naquilo que ela, na condição de causa parcial, não produziu, deixando escapar a totalidade de conhecimento presente na ideia. O erro é, portanto, mera ausência de saber decorrente da maneira inadequada como as ideias são produzidas.

O que vem a ser, então, a novidade radical que define o erro como privação de conhecimento e que escapa à polêmica com o cartesianismo? Tal como na *Correspondência*, mais uma vez está em questão um ente de razão. Sabemos que, para chegar à privação, é preciso haver um modo de pensar cuja origem remonta a comparações efetuadas pela mente humana. No caso do erro, trata-se de comparar uma ideia adequada e outra inadequada, comparação pela qual cumpre dizer que a segunda ideia possui uma privação de conhecimento verdadeiro. A diferença em relação à exposição das *Cartas 19 e 21* é que, agora, não se dá um universal abstrato em referência ao qual uma essência singular encontra-se defasada em sua realidade. No contexto da *Ética II*, a comparação se efetua entre dois termos concretos, isto é, entre uma ideia adequada e outra inadequada ou, ainda, entre uma ideia completa e outra parcial. Não resta dúvida de que o ente de razão denominado privação surge dessa comparação e ilustra positivamente o não-saber envolvido nas ideias inadequadas. Mas toda a questão é perceber que não se corre o risco aqui de hipostasiar a privação como uma realidade imperfeita da inadequação. Longe disso, a noção de erro permanece em termos de não-saber, ou seja, de ausência de conhecimento em função da maneira como as ideias inadequadas são produzidas. Assim, vemos que, em si mesmas, as ideias inadequadas possuem algo de positivo e contêm um grau de afirmação condizente com as suas realidades singulares. Mas, em comparação com a ideia adequada e verdadeira, as ideias

inadequadas mostram-se parciais e incompletas, motivo pelo qual a mente utiliza um ente de razão para ilustrar positivamente a ausência de conhecimento verdadeiro: eis o conceito de erro como privação.

É instrutivo trazer à leitura, para marcar melhor a armação conceitual do texto de Espinosa, duas especificações pelas quais se delinea a definição de erro como privação. Em primeiro lugar, cumpre notar que a utilização da noção de privação para definir a falsidade ecoa justamente o primeiro capítulo de *CM*, I, pois ali Espinosa descrevia que os entes de razão são derivados mentais que auxiliam o conhecimento das coisas. Ora, é justamente tal função instrumental que opera no contexto da *Ética II*, uma vez que não se confunde o ente de razão com nenhuma realidade fora do intelecto. Pelo contrário, sabendo que se trata de entes de razão, torna-se possível utilizá-los como auxiliares imaginativos a que a mente pode recorrer. É assim que a noção de privação para definir o erro reveste-se de utilidade tanto quanto o tempo serve para explicar a duração, a medida, para a quantidade, o número, para divisão e composição. Em segundo lugar, cumpre notar que a serventia do ente de razão privação tem como condição a presença de uma ideia verdadeira, do contrário estaríamos às voltas com uma imaginação a hipostasiar seus modos de pensar. Ora, Espinosa assinala que quem sabe distinguir o verdadeiro e falso é porque possui um conhecimento adequado e verdadeiro (EII P42) e quem tem uma ideia verdadeira sabe simultaneamente que a tem e não pode duvidar da verdade dela (EII P43). Se recorremos ainda ao escólio a EII P43, veremos que, tal como no *TIE*, Espinosa atribui à ideia verdadeira luz própria, fazendo-a iluminar não apenas a si mesma, mas também o falso. Escreve o filósofo:

quem pode saber que entende alguma coisa a não ser que antes entenda a coisa? Isto é, quem pode saber-se certo de alguma coisa a não ser que antes esteja certo da coisa? Depois, o que se pode dar mais clara e certamente como norma da verdade do que uma ideia verdadeira? De fato, assim como a luz manifesta a si própria e às trevas, assim a verdade é norma de si e do falso (ESPINOSA, 2015, EII P43, escólio, p. 205).

Isso significa que a ideia verdadeira envolve intrinsecamente certeza e que, por si só, ela suprime a dúvida e se distingue do erro. Assim, torna-se evidente que a presença da ideia adequada e verdadeira afasta o risco de hipostasiar a privação de conhecimento, permitindo utilizá-la como um instrumento intelectual para ilustrar a ausência de conhecimento verdadeiro das ideias inadequadas, isto é, parciais e confusas.

O importante é notar que não se trata de dar um novo sentido para a concepção de privação, pois ela é empregada nos mesmos termos em que foi discutida na *Correspondência*. Como ter ideias inadequadas nada mais é do que ser causa parcial, o que temos no fundo é apenas o conceito de negação. Pela condição ontológica da mente humana, sabemos que ela é parte do intelecto infinito. Pelas formas da causalidade, sabemos que a mente opera inadequadamente quando o efeito produzido não decorre apenas de sua essência singular, mas também da operação de causas exteriores a ela. Assim, vemos que a mente envolve negação em função de sua condição parcial e daquilo que, do exterior, a determina a produzir uma ideia. Justamente por isso não se pode dizer que a mente sofra privação relativamente às causas exteriores que concorrem com ela para a produção de ideias, pois tais causas não pertencem à sua essência singular. Trata-se, portanto, somente de uma negação exterior à essência singular da mente⁸.

Neste momento, podemos ver aplicar-se o arranjo cartesiano segundo o qual o erro, aos olhos de Deus, seria mera negação e, para os homens, privação. Mas cumpre notar que Espinosa trata de radicalizar a tese cartesiana, suprimindo qualquer resquício de positividade das noções de erro e privação. Não só isso, pois Espinosa considera ainda que a privação se aplica exclusivamente no registro dos modos inadequados de pensar, sem recurso a qualquer operação da vontade. E é aqui, justamente, que faz sentir a profunda oposição que a doutrina espinosana do erro guarda com relação à cartesiana. Se, para Descartes, a forma do erro reside na privação constituída pelo ato abusivo da vontade que afirma o falso como verdadeiro, ela reside, para Espinosa, na privação de conhecimento envolvida numa ideia inadequada, não naquilo que tal ideia contém de afirmação, mais precisamente naquilo que lhe está negado em função da maneira (inadequada) pela qual a ideia foi produzida. Por essa razão, a mente humana não cai em erros quando faz um mau uso de seu livre arbítrio, até porque as proposições EII P48 e

⁸ Certas leituras procuram assinalar um duplo aspecto envolvido na noção de privação. A leitura de Gueroult, por exemplo, adota uma tese segundo a qual a privação de conhecimento que constitui a falsidade aparece como dupla: por um lado, trata-se da privação relacionada à falta que impede uma ideia de ser total ou adequada; por outro, trata-se da privação concernente à falta que impede a alma de conhecer adequadamente, sem que isso signifique um defeito de sua natureza. Cf. GUEROULT, 1974, p. 314, §XI. Rente à leitura de Gueroult está a de Marcos Gleizer, para a qual cumpre examinar a privação pelo jogo sutil entre presença (positividade) e ausência (negação) das ideias na constituição do conhecimento parcial. Dessa maneira, a leitura de Gleizer destaca dois sentidos de privação: uma de conhecimento envolvida nas ideias inadequadas da imaginação presentes na mente, outra de conhecimento atribuída diretamente à mente. GLEIZER, 2013, p. 149-180. A nosso ver, Espinosa assume o conceito tradicional de negação (aquilo que não pertence a uma natureza singular), mas ressignifica o de privação, o qual se torna um ente de razão, que é utilizado como instrumento de conhecimento. Por isso, haveria apenas um sentido de privação, pois o que há de fato é apenas uma negação exterior à mente em função da maneira inadequada pela qual ela produz uma ideia.

49 já haviam recusado as noções de vontade livre e demonstrado a identidade entre ideia e volição, mas incide em falsidade quando carece de conhecimento devido à contemplação de si e do mundo pelas ideias das afecções do corpo. Isso, contudo, não significa que a inadequação impute imperfeição à mente, pois as percepções parciais são necessárias em função de condição ontológica humana. Quer dizer, a condição de parte do intelecto divino implica que a mente humana produza necessariamente tanto ideias adequadas quanto inadequadas e, por isso, cumpre observar que estas são conformes e não contrárias à sua natureza (EII P36). Considerados em si mesmos, os modos de pensar inadequados não são imperfeitos, pois têm o grau de perfeição condizente com sua própria realidade. Dessa maneira, não pode haver imperfeição positiva, nem no sentido de privação. Com isso, torna-se evidente que, ao recusar a existência da liberdade da vontade, Espinosa retira de cena a teodiceia que sustenta a *Quarta Meditação* e, conseqüentemente, a discussão sobre o erro nada tem a ver com a culpa do homem e a garantia da veracidade divina. Apesar de manter o termo privação, toda a questão no espinosismo consiste em explicar o fenômeno do erro em função da posição parcial que o homem ocupa em relação ao todo da natureza e da maneira pela qual dispõe necessariamente de uma percepção com a qual contempla a si e ao mundo por meio das ideias das afecções de seu corpo, o que o faz carecer de certo conhecimento que, comparação com outras ideias completas, pode ser dito privativo⁹.

Assim, nota-se que a discussão nos posiciona diante de um ponto divisor e decisivo para a filosofia espinosana. Divisor porque não é o caso de seguir Descartes e determinar verdade ou falsidade por força de uma vontade livre que relaciona de maneira legítima ou ilegítima uma ideia a uma coisa exterior a ela. Decisivo porque, longe de Descartes, explica-se a definição de erro como privação no registro dos modos de pensar humanos, sem incorrer em qualquer imperfeição positiva. Assim, torna-se evidente que o aparato conceitual espinosano se desenvolve em via oposta ao cartesiano, pois o verdadeiro e o falso não são estabelecidos pelo critério de correspondência entre uma ideia e o seu ideado, mas pela inadequação ou pela adequação da mente na produção de uma ideia. Não se alude ao concurso de duas faculdades distintas, pelas quais a operação da vontade assente ou dissente às representações obscuras e confusas do entendimento,

⁹“A definição de erro como privação de conhecimento é cartesiana, mas Espinosa traça a linha que o separa de Descartes [...], uma vez que é ao mau uso do livre arbítrio que a *Quarta Meditação* atribui a causa dessa privação, enquanto Espinosa se refere a uma privação de conhecimento por privação de uma ideia verdadeira. Ou seja, Descartes pensa a privação como um ato de privar realizado pela vontade (no ato do juízo), enquanto Espinosa pensa como uma ausência de saber, um vazio de saber” (CHAUI, 2016, p. 233).

visto que as próprias ideias já envolvem afirmações ou negações. Não se menciona uma liberdade da vontade responsável por afirmar ou negar a realidade objetiva da ideia no ato do juízo, pois a mente é parte do intelecto infinito e o exprime de maneira certa e determinada na produção de suas ideias. Daí, então, a privação não é definida por um movimento voluntário que reveste de positividade o negativo, mas permanece como pura negação. Compreendamos bem por onde passa a linha que separa Espinosa e o horizonte cartesiano: na senda da tradição escolástica, Descartes considera que a negação é aquilo que não pertence a uma natureza singular e resulta apenas do confronto de uma coisa com o horizonte de outras que não são ela mesma, ao passo que a privação envolveria alguma realidade – seria a constatação de que falta a um indivíduo um traço essencial que deveria lhe pertencer. Nesse quadro, Descartes sustenta que a definição de erro como privação situa-se no mau uso da liberdade da vontade, quando esta não emprega o poder – que lhe é constitutivo – de conter a sua inclinação nos limites do entendimento. Ora, Espinosa assume a noção de negação, mas em contrapartida defende que a privação não possui qualquer consistência ontológica. Se ela aparece no discurso espinosano sobre o erro, é apenas como um modo de pensar decorrente de comparações entre os indivíduos e de imaginar positivamente o que parece ser apenas uma ausência. Trata-se apenas de um ente de razão que surge para ilustrar a ausência de conhecimento que certas ideias, em função da maneira inadequada como são produzidas, possuem em comparação com outras produzidas adequadamente. A chave para esclarecermos o sentido da falsidade se encontra, portanto, no processo de formação das ideias inadequadas, as quais envolvem uma parcela de negação para a mente humana, cuja imaginação ilustra positivamente em termos de privação¹⁰.

Referências

- CHAUI, M. *A Nervura do Real. Vol. I.* São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
_____. *A Nervura do Real. Vol. II.* São Paulo, Companhia das Letras, 2016.
DESCARTES, R. *Meditações*. In: Os pensadores - Discurso do Método; As Paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas; Cartas. Introdução de Gilles-Gaston Granger;

¹⁰ Consideramos que o esvaziamento ontológico da noção de privação – tal como visto a partir da definição de erro como privação – consiste num primeiro sentido desenvolvido por Espinosa, mas não será o único presente na *Ética*. É de notar com toda atenção que o termo privação será retomado na ciência dos afetos e na discussão sobre a servidão e a liberdade, sendo empregado de maneira coextensiva às noções de perfeição e imperfeição. A tensão, aqui, é máxima: após reduzir o conceito de privação à mera negação, por que Espinosa mantém a privação para caracterizar a impotência da mente (cf. EV, P20, escólio)? Sem recusar o esvaziamento ontológico operado nas primeiras partes da *Ética*, abre-se outro sentido para o conceito de privação, o qual terá como horizonte a construção do modelo de natureza humana.

traduções de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. – 4ª ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Princípios da Filosofia*. Editora UFRJ. Rio de Janeiro, 2002.

ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. EDUSP: São Paulo, 2015.

_____. *Correspondência completa*. Spinoza – Obra Completa II – Correspondência completa e Vida. Organização: J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Editora Perspectiva. São Paulo, 2014.

_____. *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva – 1ª ed. – Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2015.

_____. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Texto bilíngue. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

GLEIZER, M. *Primeiras Considerações sobre o problema do erro em Espinosa: imaginação, inadequação e falsidade*. Revista Analytica, v. 17, n. 2, 2013.

GUEROULT, M. *Spinoza, II, L'âme*. Georg Olms, Editions Montaigne, Paris, 1974

_____. *Descartes segundo a ordem das razões*. Discurso Editorial. São Paulo, 2016

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.

OLIVA, L. C. *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*. Discurso Editorial. São Paulo, 2016.

_____. *Mal e privação em Espinosa*. Não publicado.

Recebido em: 01/04/2022

Aprovado em: 23/05/2022