

# IDÉIA E ASSERÇÃO NA TEORIA DA MENTE DE ESPINOSA

*Ulysses Pinheiro*

UFRJ

A concepção de Espinosa sobre as relações entre idéia e juízo é formulada no contexto de uma polêmica explícita com a filosofia cartesiana. Contra Descartes, Espinosa pretende mostrar que toda idéia envolve a asserção de seu conteúdo proposicional - ou, dito de outra forma, que os atos elementares da inteligência não são apreensões de objetos, mas antes afirmações ou negações de que algo seja o caso. No entanto, não é a princípio claro quais justificativas Espinosa oferece para sustentar essa tese. Como a posição cartesiana parece ser, por um lado, mais bem fundamentada conceitualmente e, por outro lado, muito mais próxima de nossa experiência ordinária<sup>1</sup>, na qual a distinção entre idéia e juízo é tributária de uma distinção entre as faculdades de entender e de querer, as críticas espinosanas a essa posição soam gratuitas e dogmáticas. Mostrarei, porém,

---

(1) Essa última afirmação precisa ser tomada com reservas, já que, em um certo sentido, a experiência ordinária parece partir de juízos, tomando os conteúdos proposicionais como abstrações desses atos mais elementares. Os “juízos irrefletidos”, reconhece Descartes, constituem a base do sistema de crenças adquirido na infância, a tal ponto que muitas vezes confundimos esses juízos elementares com percepções, esquecendo-nos de que essas pseudo-percepções são de fato “preconceitos” ou “prejuízos”. É interessante observar que, segundo muitas teorias do aprendizado de inspiração empirista ou behaviorista, que dispensam o conceito cartesiano de representação, o aprendizado das palavras pelas crianças (por ex., a enunciação de “leite” diante da presença de leite, entendida não como um pedido mas como uma descrição) é de fato o aprendizado de frases elementares de uma só palavra, podendo ser, portanto, parafraseadas como juízos ou asserções operando sobre um conteúdo proposicional (por ex., “Isto é leite”).

que Espinosa oferece argumentos para sustentar sua tese, o que lhe permite redescrever nossa experiência mental a partir de uma teoria do juízo bastante peculiar. Não pretendo argumentar a favor da *verdade* dessas teses espinosanas; meu objetivo principal é apenas mostrar que elas não são gratuitas nem dogmáticas. Mas talvez possamos concluir também algo mais a partir daí, a saber, que Espinosa apresenta um argumento interessante a favor da assimilação do conceito de idéia ao conceito de juízo, baseado no caráter holista do modo como identificamos e discriminamos idéias em nossa mente. Antes disso, entretanto, é preciso recapitular brevemente algumas características bem conhecidas da teoria cartesiana sobre as relações entre idéia e juízo.

A descrição dos elementos mais simples que compõem a mente humana leva Descartes, como é bem sabido, a formular sua teoria das idéias. Eliminando da palavra “idéia” a interpretação platônica que esse termo recebeu classicamente na filosofia, segundo a qual ela deveria ser entendida como se referindo a essências eternas que existiriam em um mundo à parte deste nosso mundo empírico, Descartes usa a palavra “idéia” para se referir a entidades mentais cuja forma de existência é a de serem modos do sujeito pensante. Esse termo passa a ser usado, portanto, no domínio da psicologia (ou do que viria a se constituir mais tarde como uma “ciência da mente”), e não mais da ontologia. As idéias, segundo a teoria cartesiana da mente, são os elementos primitivos da consciência. Todo e qualquer pensamento deve conter uma idéia. Ter uma idéia é pensar em um objeto, ou, mais precisamente, pensar é definido como a presença de uma afecção no sujeito, da qual esse mesmo sujeito é consciente, e a idéia é a afecção mais primitiva da mente, que está na origem e é condição de possibilidade da consciência de todas as demais afecções por se apresentar como a percepção de um objeto ou, pelo menos, de algo como se fosse um objeto<sup>2</sup>. É importante notar que, nessa

---

(2) Essa última ressalva visa salvaguardar a especificidade de modos da consciência cujo conteúdo não é, propriamente falando, um objeto - como, por exemplo, a consciência de sensações, emoções e apetites, tais como a dor, o frio, as cores, o amor, a fome, etc., que muitas vezes parecem apresentar o nada como se fosse alguma coisa. As idéias de pseudo-objetos são designadas por Descartes pela

formulação psicológica, o conceito de objeto envolve o conceito de consciência reflexiva de um sujeito pensante. Dizer que alguém pensa em um objeto significa dizer que ele é um sujeito de inerência de afecções, consciente dessas afecções por ser consciente de si mesmo ao ser afetado por elas<sup>3</sup>. Pensar é ter consciência, e a estrutura básica da consciência é composta por dois elementos, um sujeito e um objeto (ou ainda: uma substância pensante e seus modos, as idéias), mediados por uma relação de contemplação reflexiva: a substância pensante é consciente de seus modos ao ser consciente de si mesma enquanto afetada por eles<sup>4</sup>. Entretanto, ainda que os conceitos de sujeito e de objeto devam ser definidos em correlação mútua, é possível examinar suas principais características abstraindo-os um do outro. Começemos pelo conceito de objeto, ou melhor, pelo modo de ser próprio das idéias que representam objetos<sup>5</sup>.

---

expressão “idéias materialmente falsas”, por induzirem o intelecto a tomar o nada como algo. Ainda assim, é de se notar que *algo* é apresentado para o sujeito sob a forma de um objeto, ou ainda: *como se fosse* um objeto, *sob a aparência* de ser um objeto.

(3) Nesse sentido, a consciência de si é o dado mais primitivo do pensamento. Sendo condição de todo raciocínio, o conhecimento imediato que o sujeito pensante tem de si mesmo, expresso pela proposição “eu penso, logo existo”, é uma intuição intelectual. Cf. *Carta a Silhon*, março ou abril de 1648: “esse conhecimento não é uma obra de vosso raciocínio, nem uma instrução que vossos mestres vos tenham dado; vosso espírito o vê, o sente e o manipula”. Para uma análise detalhada das relações entre os conceitos de consciência de si e de objeto, cf. Landim [11], Cap. III, “Teoria das idéias”, especialmente pp: 55-61.

(4) Cf. as Definições I e II da “Exposição geométrica” da existência de Deus que segue as *Respostas às segundas objeções*: “Pelo nome de *pensamento*, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente conscientes” (Def.I); “Pelo nome de *idéia*, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos consciência desses mesmos pensamentos” (Def.II) (A.T., VII, 217).

(5) A restrição expressa por essa última oração adjetiva se deve ao fato de Descartes utilizar algumas vezes a palavra “idéia” para designar afecções da mente que não são imagens de coisas. Assim, em seu sentido lato, é possível dizer que a consciência de uma ação da mente, tal como o querer, se exprime por uma “idéia do querer”. Em seu sentido estrito, porém, “idéias” são percepções de objetos - cf. “Terceira Meditação”: “Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de idéia” (A.T., IX, 29 - grifo meu).

Ter uma idéia não significa sempre, adverte Descartes, ter uma imagem sensível presente na mente<sup>6</sup>; algumas vezes ele ilustra o que deve se entender por “idéia” através de uma correlação com o fenômeno da linguagem: ao exprimir algo por palavras, compreendendo o que digo, é certo que deve haver na minha mente nessa ocasião “a idéia da coisa que é significada por minhas palavras”<sup>7</sup>. Esses significados não são necessariamente dados sensíveis (embora envolvam a apresentação do que é significado sob a forma de um objeto<sup>8</sup> - daí porque as idéias são *como* imagens de coisas, sem serem necessariamente *imagens* das coisas). A existência própria das idéias é explicada justamente a partir do fato de elas exibirem objetos para um sujeito consciente, pois sua existência é a de um ser por representação. Atribuir à idéia um ser “por representação” qualifica o modo de ser dessa entidade mental de tal maneira que sua realidade se refere ao ser da coisa extra-mental representada, mesmo que essa coisa não exista efetivamente no mundo<sup>9</sup>. Esse modo de ser representativo é caracterizado como uma realidade

---

(6) Essa, segundo Descartes, é a principal confusão feita por seus objetores, particularmente por Hobbes nas *Terceiras objeções*, o qual não admitia a existência de significados na mente que não remetessem para nada de sensível, tal como é o caso da idéia de Deus. *Algumas vezes*, certamente - quando a mente se aplica às afecções do cérebro - as idéias representam imagens na fantasia corporal. Mesmo nesses casos, porém, elas são modos de ser de uma substância pensante, irredutíveis às afecções neuronais presentes no cérebro da substância extensa à qual a mente está (contingentemente) unida. Cf. *Carta a Mersenne*, julho de 1641 - A.T., III, 392-393.

(7) *Respostas às segundas objeções* - A.T., IX, 124.

(8) As idéias que se exprimem em palavras diferentes da classe dos substantivos devem ser entendidas como idéias de propriedades de objetos ou de relações entre objetos - os quais precisam estar representados na mente para que essas idéias derivadas possam ser pensadas. Para uma crítica dessa interpretação do significado das palavras como objetos designados por elas, cf. Wittgenstein, [12].

(9) E mesmo que não exista *nenhum mundo*. Ou seja, mesmo na vigência de uma dúvida cética radical, como a que é formulada na “Primeira Meditação”, onde a existência do mundo é colocada em suspenso, o modo de ser da idéia é o de indicar a coisa representada por ela Cf. “Terceira Meditação”: “...aquelas [idéias] que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de

objetiva, que é “a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na idéia”<sup>10</sup>.

Passemos agora a examinar brevemente o outro elemento primitivo da consciência, o sujeito pensante, em sua relação com as idéias de objetos. A relação básica do sujeito com os itens da consciência que são como imagens de coisas é a de saber que tem as afecções que são idéias graças ao fato de ele perceber os objetos dessas idéias. O saber é assim equiparado a uma forma de visão interior ou de percepção<sup>11</sup>. Se todo e qualquer pensamento deve conter uma idéia, se as idéias são “como as imagens das coisas” e se “ser como uma imagem” é definido em correlação com uma percepção interior, então a percepção é o modo básico do pensamento, ou seja, pensar é (ao menos) perceber idéias<sup>12</sup>. O conceito de percepção designa uma certa passividade da mente - não no sentido em que ela meramente contemplaria as coisas sem realizar nenhuma operação, mas antes no sentido em que, em todas as suas operações, a mente apreende objetos que não são constituídos por essas operações; além disso, toda e qualquer operação da mente envolve a apreensão intuitiva de naturezas simples, que são os objetos dados a partir dos quais a mente realiza suas computações<sup>13</sup>. A essa passividade da mente acrescentam-se outros modos de pensar, que envolvem uma atividade, como quando eu temo, quero, afirmo ou nego: nesses casos, que são abarcados pelos nomes de “vontades” e “juízos”, “concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à idéia que tenho daquela coisa”<sup>14</sup>, ou seja, essas ações ou atitudes são efeitos

---

graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes” (A.T., IX, 31-32). Formulando essa tese em um contexto que ultrapassa a dúvida cética, ela significa trivialmente que podemos representar coisas que não existem.

(10) *Respostas às segundas objeções* - A.T., IX, 124, Def.III.

(11) Daí o uso cartesiano da expressão “inspeção do espírito”, em correlação com a visão física dos olhos.

(12) Cf. Landim [11], p: 50-53.

(13) Cf. *Regras para a direção do espírito*, Regra XII - A.T., X, 419-422.

(14) “Terceira Meditação” - A.T., IX, 29.

constituídos pela mente, não se distinguindo, pelo seu conteúdo, das próprias operações que os realizam, ao contrário do que ocorre com as idéias. Assim, eu posso simplesmente pensar em um leão sem que nenhuma modalidade afetiva ou judicativa se manifeste em minha consciência - mas, para temer o leão ou para julgar que o leão existe, é preciso ter a idéia do leão. Deixemos de lado as modalidades afetivas e concentremo-nos nos juízos, pois sua análise mostrará claramente como os elementos primitivos da consciência organizam-se em elementos compostos, tendo como princípio de organização o conceito de verdade.

Segundo Descartes, um juízo é uma estrutura mental complexa, formada por (pelo menos) uma idéia e por um ato de asserção (afirmação ou negação) que correlaciona o (ou nega a correlação do) objeto representado pela idéia à realidade. É no juízo, portanto, que se realiza formalmente o conceito de verdade. Talvez fosse legítimo concluir, a partir daí, que o conceito de verdade não é um elemento primitivo do pensamento, pois o juízo é um ato mental composto, e não um elemento primitivo da mente; visar um objeto como verdadeiro seria assim um ato derivado em relação à percepção do objeto. Deixemos por ora essa conclusão em suspenso, pois ainda não é claro se o próprio conceito de objeto percebido deve ou não ser definido a partir da percepção das condições de verdade da proposição que o exprime na mente<sup>15</sup>. O que é desde já claro é que cada uma das etapas que concorrem para a realização de um juízo (a percepção de um conteúdo e sua posterior asserção) envolve diferentes faculdades do sujeito pensante. Vemos assim que a distinção entre juízo e idéia é tributária, ao menos na teoria cartesiana, da distinção entre as faculdades de querer e de entender; se um sujeito pode ter uma atitude cognitiva em relação ao mundo, é porque ele tem uma faculdade passiva de apreender objetos e uma faculdade ativa de dar ou recusar livremente seu assentimento às idéias que representam esses objetos. "Ser racional" significa ser capaz de manifestar conjuntamente essas duas faculdades.

Tanto quanto o que foi exposto acima, é igualmente bem sabido, por todos os que têm um conhecimento regular da filosofia do século XVII, que Espinosa formula sua teoria da mente e da racionalidade em oposição frontal a essas teses cartesianas. Segundo Espinosa, os elementos primitivos da mente não são percepções passivas de objetos, mas antes asserções de conteúdos proposicionais, designadas pelo termo “idéia”<sup>16</sup>. Do mesmo modo que não é possível pensar em uma volição sem uma idéia correspondente (de tal forma que não teria sentido afirmar “tenho medo”, “quero” ou “afirmo” sem que se seja capaz de explicitar o objeto desses verbos), tampouco seria possível pensar em uma idéia sem que um modo de querer estivesse presente - e, mais especificamente, sem que uma asserção acompanhasse esse pensamento<sup>17</sup>. Toda representação seria, assim, um ato judicativo, pelo qual não só uma proposição é pensada, mas também além disso uma verdade asserida<sup>18</sup>. Pensar seria idêntico a fazer juízos.

No entanto, o conceito de idéia adotado por Espinosa apresenta vários inconvenientes em relação ao conceito de idéia proposto por Descartes. Em primeiro lugar, o conceito espinosano parece ser incompatível com nossa experiência ordinária, na qual podemos contemplar uma idéia sem asserir o conteúdo exibido por ela. Em segundo lugar, Espinosa parece não apresentar evidências suficientes, de um ponto de vista lógico, para mostrar que o conceito de idéia envolve o

---

(16) Há aqui, portanto, uma importante divergência terminológica (e, evidentemente, conceitual) entre Espinosa e Descartes. Sobre o uso do termo “idéia” na filosofia de Espinosa, cf. *Ética* II, Def. 3.

(17) A asserção é um modo de querer privilegiado em relação aos outros modos de querer porque, assim como Descartes, Espinosa parece aceitar a tese de que pensar é representar objetos, e que perceber um objeto deve ser explicado como o ato de representar as condições de verdade da proposição que o exprime na mente, de tal forma que todo pensamento envolve pelo menos a asserção de um conteúdo proposicional.

(18) Espinosa parece assim supor que todo pensamento é um juízo sobre um estado de coisas, no qual *pelo menos* um ato de afirmação está presente, sendo que outros atos da vontade teriam que se acrescentar a esse ato mais primitivo. Dito de outra forma, todo pensamento envolve uma descrição da realidade com pretensões a ser verdadeira, embora possa envolver mais do que isso (por ex., ter medo, desejo, aversão, etc.). Ou ainda: todo pensamento é representacional.

conceito de asserção, o que seria o ônus da prova de quem se opusesse às intuições de nossa experiência ordinária<sup>19</sup>. Todos sabemos que um dos propósitos centrais de Espinosa era o de refutar a tese segundo a qual temos uma faculdade livre de querer; seu determinismo metafísico pretendia banir da ontologia fundamental a noção de contingência, pressuposta pela concepção de livre arbítrio adotada tanto por Descartes quanto pelo senso comum. Tal refutação parece implicar a negação da distinção entre as faculdades de perceber e de querer. Teria esse propósito metafísico mais geral conduzido Espinosa a adotar dogmaticamente uma teoria injustificada sobre as relações entre idéia e juízo?

Parece injusto, no entanto, acusar de dogmatismo alguém que escreveu sua teoria segundo a “ordem geométrica”, precisamente com o propósito de que cada nova tese só fosse admitida no sistema após ter sido demonstrada explicitamente. Examinemos, portanto, a demonstração oferecida por Espinosa para a tese de que toda idéia contém em si a asserção de seu conteúdo. Trata-se da Demonstração da Proposição 49 da *Ética*, parte II; o enunciado da Proposição é o seguinte: “Na mente não há nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação, além da que a idéia, enquanto é uma idéia, envolve”. A Demonstração recorre como premissa à prova da Proposição precedente, segundo a qual não há na mente nenhuma faculdade absoluta de querer e de não querer, mas somente volições singulares<sup>20</sup>. Ela aplica essa tese geral a um caso particular, a saber, à volição singular pela qual uma mente afirma que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos. Em primeiro lugar, Espinosa mostra que essa afirmação não pode ser nem ser concebida sem a idéia do triângulo, o que é evidente por si. Ele toma como igualmente evidente por si que, inversamente, a idéia do triângulo tampouco pode ser ou ser concebida

(19) Veremos logo adiante que Espinosa pretende eliminar esses dois inconvenientes, o primeiro deles no Escólio da Prop. 49 da *Ética* II e o segundo em sua Demonstração. Porém, como as teses do Escólio dependem da Demonstração, e como essa última não parece ser a princípio convincente, a dificuldade permanece.

(20) Logo, segundo a qual o determinismo é verdadeiro.

sem essa afirmação singular, o que, pela Definição II da parte II<sup>21</sup>, mostraria que tal afirmação singular pertence à essência dessa idéia singular do triângulo. Dessa dupla implicação resultaria, naturalmente, que o conceito de idéia é equivalente ao conceito de asserção de um conteúdo.

Ora, poder-se-ia justamente objetar neste ponto que tal afirmação é um acidente com relação à idéia, não fazendo parte de sua essência. Como pôde Espinosa supor ser evidente por si algo que faz parte de sua polêmica contra o cartesianismo?

Em seu comentário<sup>22</sup>, Gueroult reconstrói a argumentação espinosana da seguinte maneira: o exemplo em torno do qual se formula essa demonstração é o de uma idéia clara e distinta, na qual o conceito do predicado (“ter a soma dos ângulos igual a dois retos”) está contido no conceito do sujeito (“triângulo”); ora, em verdades desse tipo somos necessariamente levados a afirmar que o predicado pertence ao sujeito; logo, a afirmação de que os três ângulos de um triângulo são

---

(21) “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo [...] sem o que a coisa, e inversamente aquilo que sem a coisa, não pode nem ser nem ser concebida [o]”. A primeira condição formulada pela Definição (“...aquilo sem o que a coisa...”) parece visar para excluir os acidentes, mas de fato o conceito de acidente não faz parte da ontologia espinosana, pelo menos enquanto é interpretado a partir do conceito de um ser contingente; logo, essa primeira condição visa, de fato, excluir aquilo que, do ponto de vista de cada indivíduo singular, é extrínseco a sua natureza (*e, apenas nesse sentido*, acidental). Já a segunda condição formulada pela Definição (“...aquilo que sem a coisa...”) visa excluir que aquilo que é dito pertencer à essência de uma coisa seja compreendido como I- a causa dessa coisa (Deus ou outros indivíduos - com a notável exceção do próprio Deus, causa de si), e II- um universal ou uma propriedade comum (por ex., o Homem, a Extensão). De fato, Pedro não pode ser nem ser concebido sem a propriedade de ser Homem, mas essa propriedade pode ser e ser concebida sem Pedro; da mesma maneira, toda coisa depende de Deus, mas Deus não faz parte da essência das coisas finitas, de tal modo que essas últimas não podem ser nem ser concebidas sem Deus, mas Deus pode ser e ser concebido sem elas. A dupla implicação expressa pela Definição II mostra, portanto, que se trata aí de definir o que é a essência singular das coisas (ou, se se preferir, a essência das coisas singulares), ainda que cada coisa singular também contenha propriedades gerais, como ser extensa (além disso, essa segunda parte também visa evitar a reificação das essências, ou seja, a tese de que existem essências à parte deste mundo concreto das coisas singulares).

(22) Gueroult [9], p: 497-498.

iguais a dois retos pertence à essência da idéia do triângulo, pois essa idéia não pode ser nem ser concebida sem tal afirmação. Gueroult reconhece que há um problema no estabelecimento da universalidade dessa prova, uma vez que ela não dá conta das idéias mutiladas e confusas, nas quais justamente o conceito do predicado não está contido no conceito do sujeito (como mostra o exemplo da idéia fictícia do cavalo alado<sup>23</sup>, formulado no Escólio dessa mesma Proposição 49), mas ele pretende mostrar que há uma maneira de integrar essas últimas e garantir assim a universalidade da prova. Antes de nos ocuparmos com esse problema, porém, é forçoso admitir que a reconstrução de Gueroult não é inteiramente satisfatória, mesmo se nos limitarmos ao caso das idéias “claras e distintas”.

Para identificar onde reside o problema dessa interpretação, é preciso distinguir (de modo independente da teoria espinosana, i.e., sem supor sua validade) três conceitos que tendem a se confundir nesse caso. Trata-se dos conceitos de asserção, de crença e de verdade (ou, mais especificamente, de verdade necessária). A asserção é o ato pelo qual se atribui um valor de verdade a um enunciado. Ela está ligada, portanto, ao caráter pragmático dos juízos, ou seja, aos juízos considerados como um tipo particular de ação, instanciados em eventos datados e irrepetíveis; nesse sentido, ela está conectada a juízos episódicos, presentes quer na aquisição de novos conhecimentos, quer na rememoração explícita de antigos conhecimentos e crenças. A crença, por sua vez, geralmente<sup>24</sup> remete a um sistema mais durável de asserções feitas no passado, estando ligada à constituição de “visões de mundo” e tendo um caráter disposicional (no sentido de se manifestar empiricamente como disposições para agir de tal ou tal maneira). Finalmente, a verdade é um operador semântico (um predicado) que incide sobre enunciados de proposições, cuja compreensão é pressuposta tanto na realização de asserções (na medida em que “*p*” é equivalente a “é verdade que *p*” e, portanto, enunciar “*p*”

(23) As idéias de ficções, mais do que quaisquer outras, parecem desafiar a tese de que há sempre uma asserção envolvida na apreensão de conteúdos - justamente porque pensar em uma ficção significa *saber* que ela não corresponde a nada na realidade.

(24) Embora possa haver também crenças episódicas, como veremos a seguir.

assertoricamente é asserir “é verdade que  $p$ ”) quanto na posse de crenças (pois crenças são sempre crenças de que algo é o caso, ou seja, são representações de condições de verdade). Deve-se notar que o predicado “é verdadeiro” pode ser modalizado - por exemplo, “é necessariamente verdadeiro”, o que poderia ser interpretado como “é verdadeiro em todos os mundos possíveis” ou “é verdadeiro devido apenas ao significado das palavras que exprimem uma certa proposição”.

Em alguns casos, esses três conceitos parecem colapsar em um único ato mental. Consideremos uma idéia que exprima uma verdade necessária e que, além disso, exprima essa verdade através da apresentação de uma relação analítica e imediata entre elementos muito simples - por exemplo, que o triângulo tem a propriedade de ter três ângulos. Compreender essa relação vem necessariamente acompanhado das evidências para asserir sua verdade. Ora, pode haver crenças episódicas<sup>25</sup> - como é o caso de crenças demonstrativas, *de re*, relativas a itens perceptualmente presentes, ou, no caso que nos interessa, crenças ligadas à compreensão do significado das palavras que exprimem um certo conteúdo analiticamente verdadeiro. Portanto, no caso de verdades analíticas simples, nós necessariamente temos tais crenças episódicas. Logo, nós necessariamente asserimos o conteúdo desse tipo de idéia, pois uma crença episódica desse tipo é idêntica a (ou pelo menos implica) um juízo episódico. Isso significa que compreender uma verdade analítica simples é idêntico a asserir esse conteúdo. Ora, asserir tal conteúdo é asserir que ele é verdadeiro, uma vez que o conteúdo asserido é a representação de certas condições de verdade, o que faz, portanto, com que a asserção seja a afirmação de que essas condições estão satisfeitas. Isso parece significar que o predicado “é verdadeiro” é redundante. Logo, se  $p$  é um conteúdo que exprime uma verdade analítica simples, necessariamente afirmo que é verdade que  $p$  ao pensar em  $p$ .

Mesmo considerando esses casos excepcionais de idéias simples analiticamente verdadeiras, devemos admitir que a reconstrução de Gueroult da demonstração de Espinosa não é inteiramente convincente, pois ela não provou que não é

---

(25) Cf. supra. É evidente que há crenças episódicas quando há juízos episódicos, e vice versa.

possível que os conceitos de verdade, asserção e crença sejam conceitos que designem propriedades (ou mesmo entidades) distintas, ainda que nesses casos excepcionais elas sejam necessariamente atribuídas em conjunto a um único ato mental complexo. Seria possível até mesmo generalizar a tese da conexão necessária entre conteúdo mental e asserção, por um raciocínio similar ao aplicado às idéias simples, e conceder que *todas* as idéias claras e distintas, ainda que não sejam intuições simples, mas antes conclusões derivadas através de argumentos muito complexos, são necessariamente asseridas como verdadeiras (pelo menos durante o tempo em que estão sendo demonstradas<sup>26</sup>), de tal modo que toda idéia clara e distinta *só possa ser concebida* como conectada a uma afirmação singular sem que isso implique a tese de que *pertence à essência* de toda idéia clara e distinta a afirmação de seu conteúdo. Afinal, apesar de não ser um fato contingente que evidência, verdade, asserção e crença estejam conectadas no caso das idéias claras e distintas, pois essa conexão deriva analiticamente do significado de cada uma dessas expressões<sup>27</sup>, ainda assim não se provou com isso que a asserção faz parte da essência das idéias. A falha da prova não se deve simplesmente ao fato de que se trata de conceitos distintos, pois, por exemplo, os conceitos que explicam as propriedades “ser um cavalo” e “ser alado” são distintos, mas podem compor a essência de um único objeto; a falha da prova reside antes em uma petição de princípio: se é verdade que todas as idéias claras e distintas são

---

(26) Na verdade, poderíamos *definir* os predicados “clareza e distinção” a partir da propriedade de ser evidente, o que pode significar ser auto-evidente ou ser provado (não simplesmente ser capaz de ser provado, mas ter sido efetivamente provado).

(27) O que é particularmente claro no caso da relação entre evidência e crença, pois o conceito de evidência deve ser explicitado como: evidência *para* se acreditar em certas coisas. Nesse caso, não seria possível supor, por exemplo, a constituição de uma mente (ou a *modificação* de nossa própria mente) que fosse tal que, tendo um indivíduo evidências racionais para crer em *x*, ainda assim não acreditasse em *x*. Ignorar as evidências e escolher ser irracional não podem estar ligados a uma dissociação dos conceitos de evidência e crença - embora, certamente, tenhamos que dar *algum* sentido para a irracionalidade, provavelmente ligado à ilusão de evidência ou, talvez, ao fato de que certas vezes agimos contra o que *acreditamos* ser o melhor.

necessariamente asseridas como verdadeiras, isso não é equivalente a afirmar que a asserção pertence à essência das idéias (a não ser que se suponha de início como explicação desse fenômeno a identidade entre asserção e idéia), pois pode ocorrer que o fenômeno correto deva ser explicado da seguinte forma: sempre que há um conteúdo claro e distinto na mente de um sujeito, esse sujeito necessariamente acredita que ele é verdadeiro, ou seja, a existência de uma proposição evidente na mente pode ter a propriedade de gerar necessariamente uma certa atitude proposicional por parte do sujeito, mas tal atitude pode ser distinta<sup>28</sup> da proposição à qual ela está necessariamente conectada. Ela pode até mesmo, como queria Descartes, ser tributária de uma outra faculdade da mente independente do intelecto, a saber, a vontade.

Para Descartes, de fato, a presença de uma conexão necessária certamente indica que se trata de alguma maneira de uma única essência, mas a essência em questão pode ser a do sujeito racional que, ainda que possua faculdades distintas para compreender e para afirmar, conecta de forma necessária na unidade de sua mente a evidência racional de uma idéia clara e distinta à propensão natural para afirmá-la como verdadeira<sup>29</sup>. Afinal, a propriedade de ser dotado de uma vontade livre é definida como ser dotado de uma capacidade para escolher racionalmente opções representadas pelo intelecto. Surpreendentemente, o argumento de Espinosa para provar a identidade entre idéia e asserção parece ter tido origem

---

(28) “Ser distinta”, nesse caso, designaria a diferença entre entidades mentais, de tal modo que a propriedade ligada à afirmação estaria conectada ao juízo, ao passo que a propriedade de ser evidente estaria conectada à idéia.

(29) Ou seja, a necessidade ligada à equivalência resultante da demonstração de uma dupla implicação indica uma identidade conceitual entre os dois elementos assim correlacionados, mas resta ainda interpretar o que está sendo identificado; no caso em questão, diria Descartes, são as propriedades de ser claro e distinto e de ser objeto de uma crença (e, portanto, de ser objeto dos atos de uma faculdade distinta, a vontade). Além disso, nem sempre uma equivalência necessária é sinal de identidade; duas proposições podem ser equivalentes e exprimir conteúdos distintos. Conceitos podem igualmente ser definidos por mútua implicação sem serem idênticos (como os conceitos que explicam as propriedades de mover e ser movido, ou, como vimos acima, os conceitos de sujeito e de objeto).

nessas teses cartesianas, acrescido de um passo que *talvez* seja ilegítimo. Segundo Descartes, não é necessário definir o significado do predicado “é verdadeiro”, pois esse significado é, segundo ele, “transcendentalmente claro”<sup>30</sup>. Isso parece querer dizer que o predicado “é verdadeiro” sempre é semanticamente transparente, isto é, o que é visado por “é verdade que *p*” parece ser o mesmo que é visado por “*p*”, ou seja, ambos causariam as mesmas atitudes proposicionais *porque* expressariam proposições idênticas<sup>31</sup>. Com efeito, a explicação mais natural para esse fenômeno da transparência é que a expressão “é verdade que” é redundante, não acrescenta nenhum novo sentido à proposição à qual é aplicada e, portanto, de fato não funciona semanticamente como um predicado. Ou seja, ela não designaria uma propriedade, a verdade, e portanto não teria sentido uma investigação sobre a natureza da verdade<sup>32</sup>. Esse irrealismo sobre a propriedade de ser verdadeiro, porém, não é de fato a posição cartesiana; aquilo para o que Descartes parece estar chamando a atenção é para o caráter não-analisável do predicado “é verdadeiro”, ou seja, para o fato de que ele representa um conceito primitivo e simples, pressuposto por qualquer outro significado ou representação mental. Que a verdade seja uma propriedade real é indicado pelo fato de que, quando o predicado que a exprime é aplicado a proposições quantificadas (por exemplo, “todas as idéias claras e distintas são verdadeiras”), é possível acreditar nessa proposição modalizada por um quantificador universal sem que se seja capaz de acreditar em cada uma das (potencialmente infinitas) proposições abarcadas por ele. Deus não precisaria quantificar sobre proposições, pois Ele poderia percorrer

---

(30) Cf. *Carta a Mersenne* de 16 de outubro de 1639 - A.T., II, 536-537: “...existem meios de examinar uma balança antes de se usá-la, mas não existiriam meios de aprender o que é a verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente. Pois, que razão teríamos para aceitar o que dela nos fosse ensinado, se nós não conhecêssemos já a verdade?”

(31) Evidentemente, esse vocabulário semântico não pertence à época de Descartes; no entanto, creio que ele exprime de maneira razoavelmente fiel o pensamento cartesiano sobre esse ponto, transposto para um novo vocabulário.

(32) Cf. sobre esses temas Kalderon [10]. Cf. tb. Frege [7].

todas as (infinitas) proposições e atribuir a cada uma delas um valor de verdade<sup>33</sup>, mas nós temos que quantificá-las, devido à natureza finita de nossas mentes. Ora, isso significa que podemos ter uma atitude proposicional diante do predicado “é verdadeiro” aplicado à proposição quantificada sem sermos capazes de ter a mesma atitude diante de algumas (ou mesmo da maioria) das proposições particulares desse domínio. Logo, a verdade acrescenta alguma informação nova, nem sempre é transparente e, *ipso facto*, nem sempre é redundante. Em certos contextos epistêmicos, ela designa uma propriedade real das proposições. O contexto epistêmico privilegiado onde a verdade desempenha uma função semântica relevante é o âmbito da “filosofia primeira” ou “metafísica”, que trata dos fundamentos da razão. Ainda assim, diante de evidências particulares, o predicado “é verdadeiro” parece ser de fato transparente e redundante, de tal modo que pensar em um conteúdo proposicional evidente implica afirmar sua verdade<sup>34</sup>, sem que isso acrescente um novo significado à idéia assim percebida. É a partir dessas considerações sobre a verdade que, talvez, Espinosa tenha avançado uma tese mais forte, para a qual ainda não compreendemos sua justificativa, a saber que idéia e asserção são idênticas.

Ora, a conclusão de Descartes, a partir dessas considerações sobre a verdade, é a contrária da adotada por Espinosa: segundo Descartes, os conteúdos proposicionais representados seriam independentes da afirmação. Assim, um mesmo conteúdo poderia ser afirmado, negado, posto em dúvida, desejado, temido, de tal modo que diversas atitudes proposicionais incidiriam sobre a mesma idéia. A dúvida metafísica do Deus enganador mostraria justamente que até

---

(33) Kalderon [10], p: 485.

(34) Cf. *Meditações*, “Terceira Meditação” - A.T., IX, 28: “Mas quando considerava alguma coisa de muito simples e de muito fácil no tocante à Aritmética e à Geometria, por exemplo, que dois e três juntos produzem o número cinco, e outras coisas semelhantes, não as concebia eu pelo menos bastante claramente para assegurar que eram verdadeiras?” Como vimos acima, ao invés da redundância, o que talvez explique a equivalência entre “*p*” e “é verdade que *p*” seja o fato de a verdade ser um conceito simples, pressuposto por todos os demais conceitos e percepções.

mesmo a tendência natural para afirmar os conteúdos claros e distintos pode ser suspensão, na medida em que suspeitássemos que sua necessidade fosse meramente subjetiva<sup>35</sup>. Portanto, longe de nos levar a concluir de forma necessária que idéia e asserção são um único ato mental, a conexão necessária entre ambas no caso das idéias claras e distintas nos convida à conclusão muito mais natural, ao compararmos esse tipo de conteúdo com outros tipos de conteúdo, de que a mente computa a mesma representação em diversas situações epistêmicas e tem diante dela diversas atitudes proposicionais, entre elas a afirmação desse conteúdo como verdadeiro. Se não fosse assim, a representação na qual, por exemplo, é afirmado que Nietzsche é um filósofo teria um sentido totalmente diferente da representação na qual se duvida de que Nietzsche seja um filósofo.

Isso significa que a demonstração de Espinosa falha irremediavelmente? Não creio. Na verdade, ao antecipar a resposta a possíveis objeções dos “cartesianos” no Escólio dessa mesma Proposição 49, Espinosa simultaneamente fornece novas e mais convincentes razões para adotarmos a tese da identidade entre idéia e asserção. O ponto mais relevante desse Escólio para a presente questão é a resposta à segunda objeção. O objetor imaginado por Espinosa chama a atenção para um suposto fato constatado por experiência, a saber, que nós podemos livremente suspender nosso juízo e nada afirmar daquilo que percebemos, de tal modo que, enquanto simplesmente percebemos algo, não nos enganamos. Por exemplo, continua o objetor, aquele que forja uma idéia fictícia, como a do cavalo alado, não admite que há um cavalo alado na realidade e, portanto, não erra, a não ser que admita ao mesmo tempo que existe um cavalo alado. O próprio das ficções forjadas por nós é justamente serem contempladas sem serem afirmadas

---

(35) Ou seja, esses conteúdos continuariam a ser percebidos como evidentes e, portanto, como objetos de nossa crença, mas poderíamos ter boas razões para duvidar se o que é evidente para nós é por isso verdadeiro. Não haveria um vínculo analítico imediato entre evidência, certeza e verdade. Nesse caso, “Eu creio que *p*” implica “Eu afirmo que *p*”, mas essa última proposição não é, evidentemente, equivalente a “É verdade que *p*” - justamente porque “Eu afirmo que *p*” descreve um estado mental do sujeito que crê na verdade de suas melhores evidências, de tal forma que é contraditório enunciar: “Eu afirmo que *p* e *p* é falso”, mas certamente não é contraditório enunciar: “Ele afirma que *p* e *p* é falso”.

como verdadeiras. A essa objeção, Espinosa responde “negando que tenhamos o livre poder de suspender o juízo”. Quando alguém suspende o juízo, continua Espinosa, o que essa pessoa faz de fato é ver “que não percebe a coisa adequadamente” - logo, a suspensão do juízo é ela mesma uma percepção. Ele explica essa identidade a partir de um caso oposto, no qual a pessoa não vê que não percebe a coisa adequadamente:

*“Para compreendê-lo claramente, concebamos um menino imaginando um cavalo alado, e não percebendo nada além disso. Porque essa imaginação envolve a existência do cavalo (pelo Corolário da Prop. 17 desta parte), e porque o menino não percebe nada que suprima a existência do cavalo, ele contemplará necessariamente o cavalo como estando em sua presença; e ele não poderá duvidar de sua existência, ainda que não esteja certo dela”.*

O que essa explicação acrescenta à simples afirmação dogmática de que nossas idéias (até mesmo as obscuras e confusas) se apresentam naturalmente como crenças? Geach analisa a explicação espinosana da seguinte maneira:

*“Possivelmente, um pensamento tem um caráter assertórico a menos que ele perca esse caráter ao ocorrer somente como um elemento em um pensamento mais complexo. No exemplo de Espinosa, o menino cuja mente é totalmente ocupada com o pensamento de um cavalo alado, e a quem falta o conhecimento adulto de pano de fundo que exclua que exista uma tal coisa, não pode senão dar assentimento ao pensamento de que existe um cavalo alado. Essa seria uma solução precisa para o problema sobre o modo como o pensamento está relacionado ao juízo”<sup>36</sup>.*

Comentando essa análise de Geach, Bennett<sup>37</sup> o acusa de também se limitar a uma mera reafirmação dogmática da doutrina segundo a qual idéias tendem fortemente a ser crenças, sem explicar realmente por que isso ocorreria. Ou seja,

---

(36) Geach [8], p: 457, citado por Bennett [1], p: 165.

(37) Cf. supra, op. cit., ibidem.

Espinosa (e Geach) apelariam circularmente para a própria tese a ser demonstrada - a saber, que “pensamentos tendem fortemente a ser crenças” - para explicar a identidade entre idéia e asserção. Segundo Bennett, Espinosa (mas não Geach) teria confundido a tese forte de que toda idéia envolve uma asserção com a tese mais fraca e mais defensável de que toda idéia (até mesmo as percepções sensíveis) tem uma estrutura proposicional<sup>38</sup>, de tal modo que perceber, por exemplo, um cavalo alado significa atribuir a propriedade de ter asas a um objeto, o cavalo. Mas isso é diferente da tese sobre a identidade entre idéia e asserção, que permaneceria assim sem uma explicação convincente. Imagino que o que Bennett demanda, a meu ver com razão, é uma explicação dessa identidade que ao mesmo tempo a justifique. Uma explicação capaz de satisfazer essa demanda seria, por exemplo, uma teoria sobre o aprendizado, na qual, digamos, se provasse que as crianças aprendem primeiramente a fazer asserções e que somente em uma etapa posterior da aquisição da linguagem os conteúdos proposicionais são abstraídos e modalizados de outras formas em pensamentos mais complexos. Essa não é porém, a explicação de Espinosa, o que não significa que ele não ofereça nenhuma explicação. A explicação propriamente espinosana, que pretende justificar a identidade entre idéia e asserção, não aparece sob a forma de uma teoria do aprendizado, mas de uma teoria da mente<sup>39</sup>.

O aspecto central da teoria espinosana da mente relevante para a presente questão é o caráter holista da identificação e da confirmação dos conteúdos

---

(38) Op. cit., p: 167.

(39) Seria possível chegar às mesmas explicações através da teoria espinosana sobre a certeza, segundo a qual essa última não é nada além do que a idéia de uma idéia adequada. A identidade entre idéia e idéia da idéia seria o argumento central para concluirmos a identidade entre idéia e asserção. Mas a teoria sobre a certeza poderia ser suspeita de pressupor as teses sobre a asserção, ao passo que as considerações mais gerais sobre a teoria da mente são um caminho independente para provar a mesma tese. Deve-se notar que a referência ao conceito de certeza está presente no texto citado acima, segundo o qual a imaginação do cavalo alado não permite que haja dúvidas acerca de sua existência, sem que isso signifique que ela envolva certeza, já que essa última é uma propriedade positiva das idéias verdadeiras que não se confunde com a mera ausência de dúvidas.

mentais. Ou seja, trata-se simultaneamente de um holismo semântico e epistêmico. O holismo semântico pode ser caracterizado como a doutrina segundo a qual a identificação de um conteúdo intencional é determinada pela totalidade das relações semânticas que ele mantém com os demais conteúdos intencionais que fazem parte do sistema do qual também ele é um elemento. Tal como a estou tomando, essa doutrina é distinta da tese de que todo conteúdo mental envolve uma estrutura proposicional. É claro que no interior das proposições atômicas deve funcionar uma espécie de “princípio de contexto”, segundo o qual os conceitos classificatórios, que servem como predicados, e os termos singulares e termos dêiticos, que servem como sujeitos da proposição só fazem sentido quando são coordenados no interior dos juízos. Esse “princípio de contexto”, porém, ainda está muito longe de uma concepção holista de significado. Como disse, por holismo semântico entendo aqui a tese de que o sentido de uma proposição é determinado pelo contexto do sistema total de proposições ao qual ela pertence<sup>40</sup>. O holismo epistêmico, por sua vez pode ser caracterizado, *mutatis mutandis*, como a tese de que

---

(40) Ainda que a idéia de um “sistema total” seja problemática: ela parece se referir muito mais à totalidade virtual dos conteúdos mentais do que a sua totalidade atual (a qual, por sua vez, também difere da totalidade à qual cada indivíduo teve acesso ou produziu ao longo de sua história pessoal). Há aqui uma ambigüidade na caracterização de uma concepção “atomista” (em contraposição a uma concepção “holista”), a saber: se o defensor das teses atomistas aceita (como vimos anteriormente) um certo princípio de contexto, e se o defensor das teses holistas aceita que a totalidade dos conteúdos mentais de que se trata é apenas virtual, então não parece haver uma fronteira nítida a partir da qual se pudesse fazer a distinção entre as duas concepções pretensamente antagônicas de semântica. Para tentar remediar essa ambigüidade, diria, de um modo mais abstrato (e talvez mais rigoroso), que por “concepção atomista” devemos entender a tese semântica segundo a qual podemos compreender as partes que compõem um sistema independentemente do conhecimento do modo como se articulam as demais partes do referido sistema, ao passo que por “concepção holista” devemos entender a tese semântica segundo a qual o pertencimento a um dado sistema modifica essencialmente o significado de cada uma de suas partes. Assim, por mais complexos que sejam os “átomos” de compreensão segundo um defensor do atomismo, se eles pertencem a um sistema de proposições que os ultrapassa, e se eles podem ser compreendidos independentemente de sua inserção nesse sistema, então essa posição distingue-se do holismo.

uma proposição só pode ser verificada no contexto de uma teoria. Dadas essas definições sumárias, resta explicar como o caráter holista da teoria espinosana da mente pode provar a identidade entre idéia e asserção.

Na resposta à segunda objeção citada acima, Espinosa se refere ao Corolário da Proposição 17 da parte II da *Ética* como uma premissa de sua demonstração. Na Proposição 17, ele prova que, se o corpo humano é afetado por um corpo exterior, a mente humana contemplará esse corpo como presente, ou seja, como existente em ato, até que o corpo humano seja afetado por um novo afeto que exclua a existência desse corpo exterior. Ou seja, supondo que nenhuma informação adicional seja acrescentada, a informação retida pela mente, segundo a qual o corpo exterior está presente (informação essa contida no conteúdo intrínseco da própria percepção<sup>41</sup>), será a única a desempenhar uma função no contexto da mente daquele homem; caso uma informação posterior indique a ausência ou a destruição do corpo exterior, a imagem desse corpo será interpretada de uma outra forma, transformando-se na memória de algo que já não está presente. O que Espinosa pretende ter provado é que a identidade e a verificação das idéias não é independente do contexto mental no qual elas se encontram<sup>42</sup>. Não há erro no conteúdo

(41) O que foi demonstrado pela P. 16 dessa mesma parte II. Essa tese, porém, não seria exatamente a tese da identidade entre idéia e asserção, que deve ser demonstrada? Veremos adiante que ela é de fato uma instância dessa tese, mas que ela se encontra aí justamente no local de sua demonstração, ou seja, que ela pode ser vista como uma conclusão, e não como um pressuposto. Um outro ponto problemático nessa frase é a expressão “conteúdo intrínseco”, uma vez que o holismo semântico parece implicar a tese de que o conteúdo é sempre relacional. Ao respondermos mais adiante o primeiro problema mencionado nesta nota, responderemos também esse segundo problema. Mas desde já é preciso notar que a tese holista não implica que um mesmo conteúdo não possa aparecer em diversos contextos. Isso certamente é possível, desde que certas relações básicas que determinam esse conteúdo também estejam presentes. A teoria do próprio Espinosa sobre esse ponto, porém, parece ser um pouco diferente dessa última observação, pois ele parece distinguir entre “partes” do conteúdo de uma idéia, uma delas intrínseca à própria idéia e outra dependente de suas relações com as demais idéias. Isso torna a demonstração de P. 17 mais direta.

(42) Sobre o conteúdo relacional e holista dos conteúdos intencionais na teoria da mente de Espinosa, cf. Della Rocca [2].

intrínseco das idéias da imaginação, mas apenas na parte de seu conteúdo definida relacionalmente, “enquanto se considera faltar [à mente] uma idéia que exclua a existência das coisas que ela imagina ter em sua presença”<sup>43</sup>. Essa mesma Proposição 17, ao ser retomada na Proposição 44 da parte II da *Ética*, explica o surgimento de uma experiência ilusória da contingência, ligada às idéias mutiladas e confusas da imaginação, ilusão essa que explicará, na Proposição 49, o fenômeno descrito como “suspensão do juízo”. A Proposição 44, tal como a Proposição 49, também utiliza o exemplo de um menino (certamente porque sua mente é menos complexa do que a mente de um adulto, o que permite que a descrição da relação entre seus conteúdos intencionais seja feita abstraindo-se mais facilmente<sup>44</sup> de conteúdos adicionais e já fortemente estruturados que modificariam seu significado em uma mente adulta). Suponhamos, pede Espinosa, que esse menino tenha visto ontem pela primeira vez Pedro ao amanhecer, Paulo ao meio dia e Simão ao anoitecer. Suponhamos além disso que hoje pela manhã ele tenha visto novamente Pedro; devido ao poder associativo da imaginação e da memória<sup>45</sup>, ele imediatamente imaginará o percurso da luz do sol e imaginará também Paulo ao meio dia e Simão ao anoitecer, ou seja, a existência de ambos em relação a um tempo futuro. Se a primeira experiência visual do menino tiver se repetido várias vezes, e quanto mais ele os tiver visto na mesma ordem, mais esse poder associativo será reforçado. Se, porém, um dia ele vir ao anoitecer, no lugar de Simão, Jacó, então, na manhã seguinte, ele “imaginará, ao mesmo tempo que o anoitecer, ora Simão, ora Jacó, mas não os dois simultaneamente” - logo, sua imaginação será flutuante, concebendo a existência de ambos como futuros contingentes. Esse é o contexto mental no qual aconteceria a suspensão do juízo, na medida em que a pessoa tivesse, além da idéia confusa de contingência, uma outra idéia, pela qual percebesse que a idéia de contingência é uma idéia inadequada; ora

(43) Escólio do Cor. de P.17.

(44) Ou: mais plausivelmente. Dessa forma, o exemplo se aproxima de nossa experiência ordinária e se torna com isso mais verossímil (mais convincente).

(45) Demonstrado em *Ét.* II, P. 18.

isso significa que a suspensão do juízo é uma percepção, ou melhor, é um conjunto de percepções associadas, produzindo um certo efeito necessário na mente.

Voltemos agora ao exemplo da Proposição 49, no qual se considera o caso (evidentemente fictício e irrealizável, diferentemente do exemplo da Proposição 44) de um menino cuja mente é composta por uma única idéia, a imaginação de um cavalo alado. Pela Proposição 17, é demonstrado que essa imaginação envolve a existência do cavalo e, “porque ele não percebe nada que suprima a existência do cavalo, ele contemplará necessariamente o cavalo como estando em sua presença”, isto é, afirmará necessariamente a existência do cavalo alado. Como vimos anteriormente, trata-se aqui de um estado da mente oposto ao da dúvida que envolve a suspensão do juízo, pois o menino não vê que não percebe a coisa adequadamente. Ora, também vimos que suspender o juízo não é senão estar no seguinte estado mental: I- ter a idéia do cavalo alado; II- saber (por uma outra idéia) que a idéia em questão é inadequada e III- não ser dotado de uma idéia que exclua a existência do cavalo alado, o que terá como resultado necessário duvidar da verdade dessa idéia, na medida em que a mente ficaria dividida entre informações conflitantes. Mas o que ocorreria no *Gedankenexperiment* em que o menino tem apenas uma idéia, a do cavalo alado? Por que seria legítimo supor que essa idéia envolve, por assim dizer intrinsecamente, a existência do cavalo alado? Essa suposição não seria exatamente a tese da identidade entre idéia e asserção, que deve ser demonstrada? Creio que o raciocínio implícito de Espinosa neste ponto é o seguinte: qualquer idéia de uma afecção do corpo humano por um corpo exterior envolve ao mesmo tempo a natureza dos dois corpos, de tal modo que o indivíduo percebe (ainda que confusamente) a distinção entre seu corpo próprio e o corpo exterior; logo, algo aparece para o sujeito pensante como um objeto presente diante dele. Ora, a asserção *não é nada além* do que essa percepção. O sujeito que possui essa idéia percebe o cavalo como existente e simultaneamente atribui asas a esse cavalo. A inexistência de idéias que excluam a existência do cavalo ou a atribuição de asas faz com que a única interpretação possível se baseie apenas no conteúdo intrínseco da idéia do cavalo alado, segundo a qual algo está presente diante do

sujeito, e está presente visto sob um certo atributo<sup>46</sup>. A prova visa justamente identificar esse conteúdo à afirmação; isso, segundo Espinosa, impediria que se recolocasse a objeção cartesiana, segundo a qual a evidência implica a crença mas a vontade é uma faculdade distinta do entendimento. Não há nada além a ser acrescentado à idéia, pois, nesse caso, sua asserção faz parte do conteúdo intrínseco da idéia. A partir do exemplo extremo de um conjunto unitário de idéias, Espinosa pode agora generalizar a tese da identidade entre idéia e asserção: em uma mente real, formada por um conjunto que contenha muitas idéias, organizadas complexamente, as relações entre idéias podem reforçar ou enfraquecer, tornar necessária ou suprimir a asserção de cada conteúdo tomado isoladamente. Daí, Espinosa pode definir o que significa afirmar algo: a mente, para poder atribuir uma propriedade a um objeto, supõe que esse objeto existe<sup>47</sup>.

Vemos assim que Espinosa pode apresentar uma resposta coerente e não dogmática (e talvez até mesmo verdadeira) para sustentar a tese da identidade entre idéia e asserção. Essa resposta abarca tanto as idéias claras e distintas quanto as mutiladas e confusas, e é derivada de premissas independentes da tese a ser provada.<sup>48</sup>

---

(46) Isso explica também por que Espinosa, na resposta à terceira objeção, nega que a vontade seja um universal que se predica no mesmo sentido de todas as idéias: “as afirmações singulares são tão diferentes entre si quanto o são as próprias idéias. Por ex., a afirmação que a idéia do círculo envolve difere tanto da que a idéia do triângulo envolve quanto a idéia do círculo difere da idéia do triângulo”. É claro que é possível formular por abstração a característica comum das vontades singulares, mas os atos mentais concretos que existem são juízos atributivos, sem que nada corresponda na realidade a algo como uma “força assertórica” genérica que se acrescenta aos conteúdos proposicionais, presente como uma capacidade do sujeito para afirmar ou negar livremente esses conteúdos.

(47) É claro que Espinosa terá que dar conta também das atribuições de propriedades a objetos inexistentes, mas a análise desse ponto ultrapassaria os limites deste artigo.

(48) Creio que a interpretação de Gueroult para integrar as idéias confusas sob o escopo da demonstração e garantir assim a universalidade da tese não é inteiramente satisfatória, embora ele também utilize premissas independentes do ponto a ser provado. Segundo ele, todas as idéias, inclusive as da imaginação, afirmam simultaneamente que um predicado se aplica a um sujeito e que o sujeito existe. A

Entretanto, se é verdade que a identificação entre idéia e asserção é sustentada por uma teoria coerente e bem desenvolvida, por que então Espinosa teria sido tão econômico na Demonstração da Proposição 49? Avanço aqui uma hipótese: ao demonstrar uma tese polêmica simplesmente invertendo os termos de uma implicação “evidente por si” (a saber, toda asserção implica uma idéia, e *vice versa*), Espinosa faz um uso retórico e provocador de um recurso que será utilizado algumas vezes ao longo do texto da *Ética*. A provocação consiste em desafiar os “preconceitos” dos leitores, mostrando que teses aparentemente insólitas são na verdade tão imediatamente evidentes quanto outras admitidas usualmente. O obscurecimento dessas verdades evidentes teria sido o fruto de preconceitos irrefletidos; sua eliminação seria fácil para quem acompanhasse a ordem do texto. O exemplo mais famoso desse recurso retórico se encontra nas Proposições 1 e 2 da parte II. Enquanto a primeira demonstra em um número razoável de linhas que “Deus é uma coisa pensante”, o que era comumente admitido pela tradição teológica e filosófica da época, a segunda, que prova que “Deus é uma coisa extensa” - objeto, sem dúvida, de escândalo para as mentalidades do século XVII -, se limita a apresentar como Demonstração uma única frase: “ela [*a Demonstração da Proposição 2*] procede da mesma maneira que a demonstração da Proposição precedente”. Ou seja, quem concluiu a primeira proposição deveria concluir igualmente a segunda. Do mesmo modo, uma outra conclusão polêmica deveria ser tomada como evidente: toda asserção implica uma idéia e, vice versa, toda idéia implica uma asserção.

---

única justificativa que ele dá para essa tese é a identificação em Deus (e, conseqüentemente, em todos os seus modos) entre o que pertence à natureza das coisas e o que resulta da potência divina, ou seja, entre o entendimento e a vontade de Deus. Cf. op. cit., p: 498-503. Para uma argumentação contra os cartesianos, porém, talvez fosse aconselhável partir de premissas menos fortes do que a conclusão almejada, situando-se de preferência no nível de uma discussão epistemológica e semântica.

**RESUMO**

*Espinosa não distingue entre “ter uma idéia” e “asserir”. Em Ética II, P. 49, ele demonstra que toda afirmação implica uma idéia e, vice versa, que toda idéia implica uma afirmação. Ele não tem nenhum problema para estabelecer a primeira parte dessa demonstração, mas a segunda parte é menos óbvia. Porém, Espinosa tem, de fato, uma forma de escapar dessa dificuldade: no Escólio de P. 49, ele explica em que consiste a tese de que todas as idéias, mesmo as ficções da imaginação, implicam um ato de asserção. Pretendo mostrar que a base da justificação dessa tese é sua adesão a um holismo epistemológico e semântico, segundo o qual afirmação e negação são resultados da inserção das idéias em um contexto de outras idéias. A compreensão dessa adesão ao holismo será dada por um exame de Ética II, P.17.*

**ABSTRACT**

*Spinoza makes no distinction between “having an idea” and “asserting”. In Ethics II, Pr. 49, he demonstrates that every affirmation implies an idea, and, vice versa, that every idea implies an affirmation. He has no problem to establish the first part of this demonstration, but the second part is less obvious. But in fact Spinoza has a way out of this difficulty: in the Scholium of Pr. 49, he explains in what consists the thesis that all ideas, even the fictions of imagination, imply an act of assertion. I intend to show that the basis of the justification of this thesis is his commitment to an epistemological and semantic holism, according to which affirmation and negation are the results of the insertion of ideas in a context of other ideas. The understanding of this commitment to holism will be given by an examination of Ethics II, Pr. 17.*

***Bibliografia:***

- [1] BENNETT, J. - *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis: Hackett, 1984.
- [2] DELLA ROCCA, M. - *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- [3] DESCARTES - *Oeuvres philosophiques*, estabelecimento de textos, apresentação e notas de F. Alquié, 3 vol., Paris: Garnier, 1963-73.
- [4] \_\_\_\_\_ - *Obra escolhida*, tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Jr., Rio de Janeiro: Ed. Bertrand do Brasil, 1994 (3ª ed.).
- [5] ESPINOSA - *Éthique*. tradução de B. Pautrat, Paris: Éditions du Seuil, 1988.
- [6] \_\_\_\_\_ - coleção "Os Pensadores" - São Paulo: Ed. Abril, 1973.
- [7] FREGE, G. - "Thoughts", in: P. Geach e R.H. Stoothoff (trad.), *Gottlob Frege: Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.

- [8] GEACH, P. - "Assertion" - *The Philosophical Review*, vol. 74 (1965).
- [9] GUEROULT, M. - *Spinoza* - vol. II, "L'Âme", Paris: Aubier, 1968
- [10] KALDERON, M.E. - "The Transparency of Truth" - *Mind*, vol. 106, 423, Julho de 1997 - p: 475-497
- [11] LANDIM, R. - *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- [12] WITTGENSTEIN, L. - *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.