

# Espinosa e a inadequação do *cogito*

---

Thomaz Marques Spolaor  
Doutorando da Universidade Federal  
do Rio Grande do Sul (UFRGS)  
[thomazspolaor@hotmail.com](mailto:thomazspolaor@hotmail.com)

**Resumo:** Opondo-se à via analítica do método cartesiano, Espinosa recusa o valor epistemológico do *cogito* enquanto fundante do conhecimento metafísico. Essa rejeição é sabidamente interpretada como uma recusa não só da função metodológica da perspectiva do sujeito, como também uma recusa da subjetividade e da pertinência epistemológica da consciência. Este trabalho buscará defender que o *Eu penso* não só está presente no sistema espinosista como também que a sua recusa enquanto princípio metodológico não implica a negação da subjetividade – o que, aqui, será dizer que seria plausível uma teoria espinosista da subjetividade.

**Palavras-chave:** Subjetividade, *Cogito*, Consciência, Conhecimento, Espinosa, Descartes.

**Abstract:** Opposing Cartesian analysis, Spinoza rejects the epistemological value of the *cogito* as the foundation of metaphysical knowledge. This rejection is famously known as a refusal not only of the methodological function of the subject's perspective, but also as a refusal of subjectivity and the epistemological relevance of consciousness. This paper seeks to show that the *I think* is not only present in the spinozist system, but also that its refusal as a methodological principle does not imply the negation of subjectivity – which here means that a spinozist theory of subjectivity would be plausible.

**Keywords:** Subjectivity, *Cogito*, Consciousness, Knowledge, Spinoza, Descartes.

## 1. INTRODUÇÃO

O problema que este trabalho irá colocar é o seguinte: poderíamos pensar o projeto ético de Espinosa como admitindo um papel para o *cogito*? Ou, talvez, em razão do viés que esse termo historicamente adquiriu, a formulação dessa pergunta deva, antes, ser: poderíamos considerar que a certeza de que *existo enquanto penso* acarreta, para Espinosa, algo mais do que apenas uma ilusão, ou, ainda, algo mais do que um conhecimento verdadeiro, mas epistemologicamente irrelevante? O problema da *subjetividade* e da *consciência* em Espinosa, com efeito, envolvem as mais diversas suposições, e isso, porque de fato são conceitos dos quais ninguém parte sem certa tomada de posição. Embora minha proposta seja mais modesta do que efetivamente buscar provar que Espinosa tenha uma teoria da subjetividade, o problema de fundo, aqui, é esse. Neste trabalho, contudo, a hipótese que quero trabalhar é, simplesmente: *é plausível supor um papel para o sujeito epistêmico para o projeto ético espinosista*. É sob esse aspecto que a referência ao *cogito* faria sentido, pois poderíamos admitir que o

conceito de *conscientia* em Espinosa, embora fazendo referência a alguma espécie de sujeito (que, aqui, poderia ser chamado de *antropológico* ou *moral*), no sentido de implicar uma natureza humana estabelecida por certa concepção de *unidade corpo e alma*, não teria, contudo, qualquer relevância para a fundamentação da *perspectiva do conhecimento humano enquanto tendo uma pertinência epistemológica*<sup>1</sup>.

Ora, segundo a interpretação que teria sido um dos alvos da crítica espinosista, a intuição cartesiana do *cogito* implica o conhecimento de si enquanto sujeito intelectual, uma alma com autoridade epistêmica para conduzir o conhecimento racional. Como explica Moreau, para quem essa divergência se apresenta até mesmo desde os *Princípios de Filosofia Cartesiana* (PPC), o método de Espinosa não se afasta do cartesianismo apenas por uma simples escolha quanto ao procedimento de exposição, mas se situa no nível dos princípios, na medida em que uma experiência não poderia, para Espinosa, confundir-se com um conhecimento fundante (MOREAU, 1994, p. 516-517). A exclusão do papel do sujeito para o *método* do conhecimento é o que fundamentaria a ausência da noção, em um sentido relevante, de *consciência* na *Ética*. Essa é a razão segundo a qual faz-se importante identificar uma equivocidade quanto ao conceito de sujeito, distinguindo-se em *sujeito epistêmico* e *sujeito antropológico/moral*. Enquanto, sob uma noção epistêmica de sujeito, a consciência se traduz em um conceito lógico (ou, antes, *transcendental*) e fundante do conhecimento objetivo, por outro lado, sob uma perspectiva antropológica de sujeito, a consciência é um conceito de ordem psicológica, que diz respeito aos estados atuais da alma enquanto percebidas pelo indivíduo – explicação descritiva de um fenômeno objetivo que prescinde do sujeito enquanto constituindo sua condição de inteligibilidade<sup>2</sup>. Dito de outro modo, o sujeito

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, posso mencionar aqui duas obras que, no meu entendimento, teriam sido bem-sucedidas em efetivamente sustentar a posição do sujeito no projeto ético espinosista *enquanto tendo uma função epistemológica*, a saber: Lia Levy (1998) e Ursula Renz (2018). É certo, contudo, que muitas outras obras e artigos também sugeriram a plausibilidade dessa hipótese – o que me limito, aqui, em também fazer.

<sup>2</sup> A bem da verdade, poderíamos questionar se até mesmo em Descartes, cujo modelo de alma é metodologicamente comparado ao de Espinosa (justamente para fins de estabelecer uma oposição radical), também supõe uma subjetividade epistêmica nos termos propostos. Há na literatura um número considerável de obras que buscam alertar para o anacronismo de vincular a noção de consciência à *res cogitans* cartesiana (V. BALIBAR, 1998; CARRAUD, 2010). Nesse sentido, segundo Balibar, embora a história tradicional da filosofia apresente a consciência como identificada no *cogito* sob uma perspectiva segundo a qual a consciência constitui a essência da subjetividade, o tema das *Meditações* não é a consciência, e nem mesmo a subjetividade, mas a *certeza* e, portanto, a objetividade do conhecimento. Assim, os pós-cartesianos, leitores das *Meditações*, tomam o *cogito* não como um princípio do conhecimento identificado à consciência, mas como um conceito metafísico conflituoso que, enquanto princípio do conhecimento, possui um estatuto pouco claro (BALIBAR, 1998, p. 32). Ora, quer ou não possamos legitimamente identificar no *cogito* cartesiano o surgimento do conceito moderno de subjetividade, é nesse outro contexto que, ao menos em princípio, devemos identificar a inserção de Espinosa no debate acerca do *cogito* e da natureza da união da alma e do corpo.

antropológico/moral é um *Isso*, e não um epistemologicamente autorizado *Eu*<sup>3</sup>. De todo modo, não pretendo apresentar uma fundamentação completa dessa hipótese neste trabalho, mas antes apontar para a sua plausibilidade.

## 2. A ABORDAGEM ESPINOSISTA DO COGITO (I): PPC, PROLEGÔMENO; TIE, §54

Embora possamos admitir desde já que o conhecimento de si, para Espinosa, está muito longe de constituir um princípio primeiro do conhecimento, talvez não fosse implausível supor que haja *algum lugar* para o *cogito* no sistema espinosista. De fato, há referências ao *cogito*, ou a formulações análogas, em passagens de outras obras que sugerem lhe atribuir indubitabilidade. A primeira menção ao *cogito*, na forma da *certeza de nossa existência*, como tendo um valor epistêmico não desprezível é no *prolegômeno* dos PPC, em uma passagem na qual Espinosa fornece uma resposta própria ao que veio a ser conhecido como *problema do círculo*. Nessa passagem, após expor brevemente uma interpretação da resposta cartesiana a essa objeção, Espinosa apresenta a sua resposta ao problema do círculo, atribuindo ao conhecimento claro e distinto de Deus o único fundamento pelo qual a dúvida é definitivamente afastada. Por outro lado, essa resposta sugere também um reconhecimento da indubitabilidade do *Eu existo* enquanto possuindo uma força epistêmica própria, capaz de *resistir* à dúvida metafísica sem, contudo, *afastá-la*:

Por isso concedemos que não podemos estar absolutamente certos de coisa alguma, *além de nossa existência*, embora corretamente atentemos à demonstração disso, enquanto não tivermos nenhum conceito claro e distinto de Deus que nos faça afirmar que Deus é sumamente veraz, tal como a ideia que temos do triângulo força-nos a concluir que seus três ângulos são iguais a dois retos; mas negamos que por isso não possamos alcançar o conhecimento de coisa alguma. Pois, como é patente a partir de tudo quanto agora foi dito, *o ponto cardeal de toda a questão consiste só nisto: que possamos formar um tal conceito de Deus que nos disponha de maneira que não nos seja igualmente fácil tanto pensar que ele é enganador quanto que não é; mas que nos force a afirmar que ele é sumamente veraz*. Com efeito, logo que tivermos formado tal ideia, será suprimida aquela razão de duvidar das verdades matemáticas; pois então, para onde quer que voltemos a agudeza da mente a fim de duvidarmos de alguma delas, não toparemos com nada a partir de que não devamos concluir que é certíssima, *da mesma*

<sup>3</sup> É interessante destacar também a distinção entre o *moi* e o *Je*, proposta por Moreau para referir-se, respectivamente, a uma (i) experiência de si desprovida de caráter fundante, e uma (ii) consciência de si que, ao contrário, configuraria uma condição transcendental do conhecimento objetivo (MOREAU, 1994, p. 517).

*maneira que aconteceu acerca de nossa existência* (PPC, *Prolegômeno*, destaques meus).

Sabe-se que, nessa passagem, Espinosa apresenta essa alternativa de resposta como uma sugestão que Descartes supostamente poderia ter usado com base no próprio texto das *Meditações*, a fim de responder a seus objetores de maneira mais eficaz do que se julgou ter sido. Contudo, devemos observar que a formulação de Espinosa possui algumas peculiaridades que, ao mesmo tempo em que se afasta da interpretação feita da resposta cartesiana, parece com isso aproximar-se de teses por ele mesmo posteriormente defendidas, o que é sugerido pela *higienização* do uso argumentativo de conceitos de ordem psicológica<sup>4</sup> que a sua interpretação da resposta cartesiana lança mão. Enquanto a interpretação da resposta cartesiana se vale da *memória* e da *atenção* para responder aos objetores, a formulação espinosista elimina ambos os conceitos *enquanto tendo uso argumentativo* para afirmar, em seu lugar, que a só ideia clara e distinta de Deus é suficiente para afastar inteiramente a dúvida metafísica, abrindo espaço para a interpretação de que a evidência do *cogito* e das verdades matemáticas seriam supérfluas para a fundamentação do conhecimento objetivo. Parece que, ainda que a resposta espinosista talvez não seja de todo incompatível com a solução cartesiana ao problema do *círculo* (e, de fato, reivindique-se legitimamente cartesiana), ela estaria mais próxima da eliminação completa do uso metódico do *cogito* para alcançar a veracidade divina, coisa que, como bem se sabe, Descartes não poderia aceitar<sup>5</sup>.

Por outro lado, embora o afastamento do *cogito* para o método da filosofia primeira pudesse ser sugerido, disso não se segue que a sua *resistência à dúvida* também pudesse ser igualmente afastada. Ora, quer se aceite ou não a indubitabilidade do *Eu existo* para o método da filosofia primeira, parece que sua evidência segue valendo, embora apenas com o estatuto

---

<sup>4</sup> Devemos observar aqui que não é pacífico se Descartes considera a *atenção* ou a *memória*, no uso feito desses conceitos para o argumento à objeção do círculo, como conceitos de ordem psicológica. Porque esses conceitos estariam envolvidos numa concepção metodológica que envolve também a *dúvida*, portanto eles estariam inseridos num quadro de conceitos legitimamente epistemológicos. O fato, contudo, é que ao menos Espinosa assim parece os considerar, posição que se consolida em obras posteriores aos *PPC*. Para uma análise desses conceitos na teoria cartesiana do conhecimento, V. LEVY, 2017.

<sup>5</sup> Rousset aponta de que modo Espinosa, ao tentar como que salvar a posição de Descartes, acaba por distanciar-se do cartesianismo ao sugerir a prescindibilidade do *cogito* (bem como das verdades matemáticas) para o estabelecimento da veracidade divina: “(...) Espinosa propõe uma outra resposta, mais simples e mais direta, aquela que deveria ter dado e que, assim, se pretende mais cartesiana (...); há, portanto, uma verdade intrínseca da ideia de Deus, enquanto ela é clara e distinta, que nos dispensa de discutir as premissas das demonstrações de sua existência: é isso que deveria ter respondido Descartes, e é assim, ademais, que procede Espinosa na *Ética*; aparentemente, não se pode ser mais cartesiano, nesse sentido” (ROUSSET, 2000, p. 243).

de uma resistência pontual, e de caráter exclusivo, da dúvida<sup>6</sup>. A hipótese de que Espinosa efetivamente passa a reconhecer essa tese pode ser corroborada pela apresentação de um argumento, muito semelhante ao do *Prolegômeno* do PPC, no §79 do *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE), uma obra em que Espinosa inegavelmente registra suas próprias ideias:

(...) nós não podemos colocar as ideias verdadeiras em dúvida como se talvez existisse algum Deus enganador, que até mesmo nas coisas maximamente certas faz com que nos enganemos, a não ser enquanto não temos qualquer ideia clara e distinta de Deus; isto é, <o duvidar permanece> se, pelo mesmo conhecimento com o qual atentamos à natureza do triângulo e descobrimos que seus três ângulos são iguais a dois retos, atentarmos ao conhecimento que temos da origem de todas as coisas e nada descobrimos que nos ensine que ele não é enganador. Mas, se temos de Deus tal conhecimento que temos do triângulo, então todo duvidar é eliminado. E, do mesmo modo pelo qual podemos chegar a tal conhecimento do triângulo, embora não saibamos ao certo se algum sumo enganador faz com que nos enganemos, também do mesmo modo podemos chegar a tal conhecimento de Deus, embora não saibamos ao certo se se dá algum sumo enganador; desde que o tenhamos, ele bastará para ser eliminado, como eu disse, todo o duvidar que podemos ter sobre as ideias claras e distintas (TIE, §79).

É certo, no entanto, que essa passagem, diferentemente do *Prolegômeno* do PPC, omite a exceção à dúvida acerca do *conhecimento de nossa existência*, o que poderia muito bem constituir uma objeção à hipótese que aqui defendo. Contudo, há duas razões para recusarmos essa objeção. Deve-se atentar, em primeiro lugar, para o fato de que esse parágrafo do TIE não tem uma real preocupação com a dissolução de uma suposta dúvida metodológica. É famosa a tese espinosista de que a verdade é índice de si mesma (*verum index sui*) e que, portanto, basta estar diante de uma ideia verdadeira para reconhecê-la como verdadeira (ou seja, para se ter *certeza* da sua verdade). Ora, o método é a própria *essência objetiva*, ou seja, o próprio conhecimento verdadeiro (TIE, §35-36).

Assim, diferentemente daquilo que se possa interpretar acerca do argumento do PPC, Espinosa, no §79 do TIE, já supõe, e apenas visa a explicitar, que a dúvida não tem qualquer função metodológica, mas antes é mero fenômeno psicológico cuja causa é unicamente a

---

<sup>6</sup> É isso que defende Gleizer, ao apontar que, na formulação alternativa de resolução do problema do círculo no *Prolegômeno*, Espinosa lança mão do *cogito* enquanto paradigma da certeza sem que disso se siga o seu uso como ponto de partida obrigatório para a prova da existência de Deus. Ao classificar as evidências trazidas por Descartes em diferentes tipos, Gleizer também afirma que o *cogito* seria uma evidência de ordem lógico-pragmática, que resiste reiteradamente à dúvida sem, contudo, destruí-la – tarefa que será desempenhada apenas pela ideia clara e distinta de Deus que, ao fazê-lo, por isso mesmo libera a constante necessidade de reiteração das evidências matemáticas e do próprio *cogito* (GLEIZER, 2017, p. 222-223).

*privação* ou *ignorância* do verdadeiro – coisa que, aliás, aplica-se de igual maneira para a *afirmação do falso* e para a *ficção*. Espinosa apresenta a sua doutrina acerca de como devemos entender esses fenômenos psicológicos de modo a, discreta e marginalmente, reconhecer que possamos estar certos de *nossa existência enquanto pensamos*, substituindo o uso metódico da dúvida por uma *explicação da causa* de ser impossível crer na possibilidade de não existirmos enquanto pensamos – ainda que essa evidência esteja dada independentemente de supormos as premissas metodicamente relevantes para Espinosa, ou seja, aquilo que decorre de uma *ideia clara e distinta da natureza de Deus*. Essa apresentação inicia algumas passagens antes, no §52, em que Espinosa discorre acerca da natureza da *ideia fictícia relativamente à existência*, que apenas ocorre *enquanto não se conhece as causas da necessidade de uma existência ou de uma inexistência*. A noção de *possibilidade* relativa a uma existência, em Espinosa, deve ser entendida como não tendo fundamento na realidade, estando o seu uso filosófico, ao menos em um primeiro momento, descartado. Contudo, nessa passagem, Espinosa está preocupado com as condições segundo as quais possamos genuinamente crer que algo seja possível (ou seja, que forjemos a ficção de sua existência), embora, a rigor, a crença na possibilidade (ou, antes, a *ideia fictícia*) de uma existência não seja senão um fenômeno psicológico que decorre da ignorância das causas necessárias das coisas.

Assim, podemos, *de direito*, reconhecer que (1) as coisas, tomadas em si mesmas, são sempre ou bem necessárias ou bem impossíveis, muito embora (2) a nossa *crença* de que elas sejam possíveis decorra de certas condições (a saber, a *nossa* condição enquanto modo finito de existir) que se traduzem em nossa *ignorância* das condições suficientes que determinam a necessidade de sua impossibilidade ou necessidade. E é justamente porque certa categoria dessas condições (a saber: quando é o caso que *causas exteriores* à natureza de uma coisa devem determinar uma existência ou uma inexistência) seria *de fato* necessariamente ignorada da perspectiva de um intelecto finito (ou, ao menos, jamais suficientemente conhecida para que pudéssemos legitimamente afirmar a sua necessidade ou impossibilidade), que o fenômeno mental da *ideia fictícia* volta a habilitar a noção de *possibilidade* enquanto filosoficamente útil para a explicação de nossa realidade finita. É esse uso preciso da noção de *possível* que Espinosa define no §53 do TIE:

Chamo de coisa [i] *impossível* aquela cuja natureza implica contradição para que ela exista; [ii] *necessária*, aquela cuja natureza implica contradição para que ela não exista; [iii] *possível*, aquela cuja existência, pela própria natureza dela, seguramente não implica contradição para que exista ou não exista, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existência depende de causas por nós ignoradas

enquanto fingimos sua existência; por isso, se sua necessidade ou impossibilidade, que depende de causas externas, nos fosse conhecida, também a respeito dela nada poderíamos fingir (TIE, §53, destaques e colchetes meus).

Ocorre que, no §54, Espinosa elenca alguns exemplos de ficções que não podem ser fingidas (em razão ou bem da necessidade também da *crença* da existência de seus objetos, ou bem da impossibilidade da *crença* da existência de seus objetos), trazendo, dentre elas, o posteriormente omitido *conhecimento da própria existência*, numa formulação que em muito se assemelha à evidência do *cogito*:

Donde se segue que, se for dado algum Deus ou algo de onisciente, absolutamente nada, por sua vez, ele poderá fingir. Pois, *no atinente a Nós, depois que eu soube que existo, não posso fingir que existo ou não existo*; nem tampouco posso fingir um elefante que passa pelo furo de uma agulha; nem posso, depois que conheci a natureza de Deus, fingi-lo existente ou não existente; e o mesmo a de se entender da Quimera, cuja natureza implica [contradição] existir. A partir desses [exemplos], fica patente o que eu disse, a saber, que a ficção de que falamos aqui não acontece acerca de verdades eternas. E logo a seguir também mostrarei que nenhuma ficção versa acerca de verdades eternas (TIE, §54, destaques meus).

Essa passagem é interessante para o presente propósito na medida em que apresenta, de um lado, um (1) *conhecimento divino hipotético* que, na medida em que nominalmente definido pela onisciência, não poderia por isso mesmo fingir coisa alguma absolutamente – razão pela qual pudemos afirmar acima que a noção de *possibilidade de uma existência* não teria, em um primeiro momento, fundamento na realidade, em razão precisamente de que esse conhecimento divino *efetivamente não pode não existir* (embora possamos ou não ter dele uma ideia clara e distinta). De outro lado, contudo, haveria também um (2) *conhecimento finito*, que faz referência ao conhecimento humano (marcado pela expressão *no atinente a nós*), de uma série de ficções peculiares que não podem ser fingidas *se certas condições epistêmicas forem atendidas*. É a esse conhecimento que a *ideia fictícia* deverá fazer referência, na medida em que é sob essa condição de ignorância (ou, antes, de *não-onisciência*) que o uso filosófico da noção de *ideia fictícia* adquire sentido.

Ora, um dos exemplos trazidos por Espinosa é o da ideia da própria natureza de Deus, cuja existência apenas podemos crer ser *possível* se for o caso de *não* termos dela uma ideia clara e distinta (trata-se, afinal, do cerne do argumento do *Prolegômeno*, bem como do §79), na medida em que, aqui, é *suficiente* conhecer a natureza de Deus para que disso possamos concluir certamente a sua existência. Dito de outro modo, a *ideia de Deus*, em um sentido

*extensional* (a saber, o próprio intelecto divino), existe necessariamente, quer tenhamos dele uma ideia clara e distinta ou não; contudo, em um sentido *intensional*, a *ideia de Deus* poderia ser tanto clara e distintamente quanto confusamente percebida *no atinente a nós* e, enquanto confusamente percebida, e nesta medida apenas, a sua ficção *é possível* (e, portanto, também podemos *duvidar* da existência de Deus)<sup>7</sup>.

Por outro lado, outros exemplos trazidos por Espinosa dizem respeito não a coisas (ou, antes, *da* coisa) cuja existência necessária se segue de sua natureza (pela qual é suficientemente conhecida), mas de coisas finitas, cuja existência depende, portanto, também de *causas exteriores* para existir ou não existir – e que, portanto, não possuem *existência necessária*. As condições para que seja impossível fingir essas existências devem ser, portanto, distintas das condições pelas quais se torna impossível fingir a existência de Deus; mas elas não podem, ademais, repousar sobre o conhecimento das causas exteriores, pois as existências que dependem dessas condições são aquelas que nós, em razão do nosso modo de existir, podemos, com efeito, crer serem possíveis (i.e. cuja existência podemos fingir) na medida em que jamais conhecemos suficientemente essas causas para legitimamente afirmarmos a sua necessidade ou impossibilidade. Sendo assim, que condições seriam essas?

A impossibilidade de fingir que (2.1.) *um elefante passe pelo buraco de uma agulha* é condicionada ao conhecimento das *naturezas* dessas coisas, o que é suficiente para reconhecer a interdição da possibilidade de sua existência – a saber, de que um elefante não pode *existir enquanto* passando pelo buraco de uma agulha; ou ainda que uma agulha não poderia *existir enquanto* tendo um elefante passando pelo seu buraco. Conhecendo as naturezas, ou seja, as *causas interiores*, de um elefante e de uma agulha, sabemos, por isso mesmo, que *é impossível* que uma certa configuração existencial seja o caso. Trata-se, aqui, em contraste com a *evidência*

---

<sup>7</sup> A partir dessa consideração, é interessante constatar que, se desde já Espinosa afirma que *podemos* fingir essa ideia *a menos que dela não tenhamos uma ideia clara e distinta*, isso implica que a narrativa do TIE supõe desde sempre a concepção clara e distinta de Deus e dela apenas faz abstração para fins explicativos pois, caso contrário, a própria perspectiva dessa narrativa poderia, ela própria, *duvidar da existência de Deus* e, nisto, quase nenhum de seus argumentos funcionariam. Ora, ainda que o TIE se valha da primeira pessoa ao longo de sua narrativa, e em certo sentido ela se assemelhe à narrativa adotada por Descartes nas *Meditações*, ele não poderia jamais configurar um procedimento verdadeiramente metódico (ainda que *cite* o método) pois, ao supor desde sempre a concepção clara e distinta de Deus para explicar adequadamente certos fenômenos psicológicos, ele deixa, portanto, de explicar *como podemos efetivamente, partindo da ignorância dessa ideia, obtê-la clara e distintamente*, coisa que apenas a *Ética* é capaz de prover posteriormente pela via sintética. Isso não significa, contudo, que as teses trazidas no TIE sejam incompatíveis com as teses da *Ética*. Pelo contrário, o TIE é interessante justamente na medida em que apresenta a perspectiva de um sujeito que, na posse da ideia clara e distinta de Deus, é por isso mesmo capaz de explicar certos fenômenos que ocorrem *na duração*. Em razão dessa constatação, podemos, enfim, concordar com Rousset em sua consideração segundo a qual o TIE é uma espécie de *escólio geral da Ética* (ROUSSET, 2000, p. 133-142).

da existência necessária de Deus, da *evidência de uma existência impossível*. Agora, a impossibilidade de fingir que (2.2.) *não existo* é condicionada ao fato de que necessariamente *sei* que existo enquanto penso, ou seja, é impossível fingir que *não sou e não existo*, *se for o caso* que penso. Aqui, o ato de pensar (*eu penso*) fornece suficientemente o juízo existencial, ou seja, o *efeito (eu existo)*, de modo que se torna desnecessário, na formulação trazida no parágrafo, enquanto se considera a só impossibilidade de fingir essa existência, fazer referência ao *eu penso* pois, nesse caso específico, o foco sendo na evidência de que *existo*, ele diz respeito ao *ato* de pensar. Nesse caso, a impossibilidade de fingir essa existência é muito peculiar, pois ela diz respeito a uma necessidade da *evidência* dessa existência, e não da *própria existência*, como no caso de Deus.

Por outro lado, da atualização desse efeito (*eu penso*) segue-se não apenas a evidência de nossa existência, como também a evidência da causa desse ato, ou seja, de nossa essência (*eu sou pensante*). O *eu penso*, portanto, implica tanto a impossibilidade de fingir que *não existo* (que diz respeito à *existência*) como também a impossibilidade de fingir que *não sou pensante* (que diz respeito à *essência*). Essa relação de implicação será confirmada por Espinosa no §58 do TIE, justamente quando Espinosa discorre acerca das *ideias fictícias concernentes à essência*:

Passemos agora às ficções que versam acerca das essências tão somente ou simultaneamente com alguma atualidade ou existência. (...) *como vimos acima, nós não podemos fingir, enquanto pensamos, que estamos a pensar e a não pensar*, assim também, depois que conhecemos a natureza do corpo, não podemos fingir uma mosca infinita, ou depois que conhecemos a natureza da alma, não podemos fingir que ela é quadrada, embora possamos dizer todas essas coisas com palavras (...) (TIE, §58, destaques meus).

Ora, para Espinosa, no TIE, como para Descartes, nas *Meditações*, o *cogito*, enquanto percepção imediata do efeito (*eu existo*), também implica a percepção imediata da causa (*eu sou pensante*). Há, contudo, duas diferenciações determinantes que podemos estabelecer entre as duas versões do *cogito*: (1) O abandono da dúvida enquanto tendo função metodológica faz com que Espinosa desenvolva um *cogito* cuja evidência é ainda mais direta do que o *cogito* cartesiano, na medida em que a evidência de que *existo enquanto penso* não requer, enquanto constituindo uma etapa prévia do argumento, o afastamento de certas crenças acerca das quais podemos *legitimamente* duvidar. Ora, embora seja indubitável que *sinto* essa ou aquela qualidade sensível, seria, no entanto, dubitável que aquilo a que atribuo a causa dessas sensações – um corpo exterior – exista realmente. Contudo, (2) ao retirar da dúvida a sua função metodológica, Espinosa igualmente acabaria por retirar da evidência de que *existo*

*enquanto penso* o seu alcance epistêmico pois, na medida em que a percepção de que *eu sou pensante* não se dá após a constatação de que a existência de que tudo aquilo a que atribuo a causa externa de minhas sensações é dubitável, Espinosa acaba por desautorizar uma série de inferências feitas pelo meditador cartesiano acerca da natureza pensante, que serviriam de premissa, na *sexta meditação*, para a prova da distinção real.

Espinosa, ao eliminar o papel metodológico da dúvida, acaba por interditar a passagem da evidência de que *eu existo enquanto penso* para a evidência de que *eu sou pensante*, no sentido relevante segundo o qual *me reconheço clara e distintamente na medida em que apreendo suficientemente a natureza da alma*. Espinosa sugere isso ao elencar os exemplos de impossibilidade de ficções de essências no §58, que efetivamente distingue, de um lado, (1) a evidência de minha natureza pensante, que se segue do *eu penso* e, de outro lado, (2) a evidência de que a alma não é quadrada, que se segue do *conhecimento da natureza da alma*. Ora, isso abre margem para a hipótese de que as condições do conhecimento da natureza da alma *não são as mesmas* que as condições do reconhecimento de que *minha* natureza é pensante. Essa hipótese é levantada por Levy, no que a sigo, para quem as teses acerca da proposição *Eu existo* no TIE não são incompatíveis com a tese segundo a qual o *autômato espiritual* espinosista possa ser uma *alternativa* ao sujeito pensante cartesiano “sem excluir a possibilidade de reconhecer à alma humana a capacidade de se referir incorrigivelmente a si mesma, isto é, sem excluir a possibilidade de compreender a alma humana como um sujeito consciente de si” (LEVY, 1998, p. 70)<sup>8</sup>. Sugerida essa hipótese, passaremos à análise do §85 do TIE, onde Espinosa lança mão da famosa metáfora do *autômato espiritual*.

O modelo espinosista da alma é comumente identificado no *autômato espiritual*, expressão da qual Espinosa se vale no §85 do TIE, uma vez realizada a explicação dos diferentes tipos de ideias previamente mencionados – a saber, *ficção* (§52-§65), *falsa* (§66-76) e *dúbia* (§77-80) – para diferenciá-las da *ideia verdadeira*. Isso dito, a referência ao automatismo da alma é vinculada ao seu funcionamento em conformidade a leis naturais determinadas, uma vez que tais leis seriam derivadas da primeira verdade, constituindo-se, portanto, elas próprias enquanto ideias verdadeiras. A associação ao automatismo, contudo, sugeriria, ao menos em um primeiro momento, a adesão a um materialismo mecanicista que remonta ao espírito da física clássica, emergente no século XVII. O uso feito dessa expressão acaba, portanto, sendo

---

<sup>8</sup> Não estou, contudo, suficientemente convencido de que a definição por ela fornecida ao que devemos entender por “subjetividade” e “consciência” – que acaba por torná-los conceitos intercambiáveis – possa ser inteiramente aceita. De todo modo, não cheguei a considerar essa questão neste trabalho.

apontado na literatura como representando uma oposição forte a um modelo que reconhece a *interioridade* como uma das marcas distintivas do mental, associada ao modelo do sujeito pensante cartesiano<sup>9</sup>. Ora, embora não discorde que haja um afastamento significativo entre os modelos, contudo, creio que ela não se daria pela rejeição de uma interioridade ao *autômato espiritual* espinosista. Antes, o que diferenciaria os modelos é a maneira de conceber essa interioridade.

A fim de compreender de que modo o uso feito por Espinosa da metáfora do *autômato espiritual* no TIE não rejeita, por si só, uma interioridade de sua concepção da alma, deve-se atentar para a oposição feita, na mesma obra, entre essa figura e a do *autômato inteiramente desprovido de alma*, introduzida antes, no §48. A identidade dos dois modelos, a saber, o caráter automático de suas determinações, é preservada. O que diferencia essas duas condições é a atribuição, ou não, do caráter *espiritual* destas. Mas o que significa essa atribuição nesse contexto, se o modelo do autômato – seja ele *espiritual* ou não – diria respeito, justamente, a uma representação da natureza da *alma* humana?

Em primeiro lugar, deve-se ressaltar que o caráter da expressão é metafórico, e a recusa de um *espírito* ao *autômato* se insere em um contexto no qual Espinosa apresenta um argumento contra o cético, aquele que segue “em dúvida tanto acerca da própria primeira verdade quanto acerca de todas as que deduziremos conforme à norma da primeira” (TIE, §47). Esse debate se dá entre as figuras de um possível cético, de um lado, e o *espinosista*, de outro – cuja marca é a referência a um *nós* –, presente na passagem acima. Retomemos, então, o restante da passagem:

Ou ele [o cético] efetivamente fala contra a consciência, ou nós confessaremos haver homens profundamente cegados também no ânimo, de nascença ou por causa dos prejulgamentos, isto é, por algum acaso externo. Com efeito, sequer *sentem a si mesmos* [*neque seipsos sentiunt*]: se afirmam ou duvidam de algo, não sabem que estão a duvidar ou a afirmar; dizem que nada sabem; e isso mesmo, que nada sabem, dizem que ignoram; e nem isso dizem absolutamente, *pois têm medo de confessar que existem enquanto nada sabem*; a tal ponto que, finalmente, devem emudecer, para que, porventura, não suponham algo que recenda a verdade (TIE, §47-48, destaques meus).

---

<sup>9</sup> A título de exemplo dessa interpretação, V. GILLOT, 2007, p. 84: “Se a noção de autômato espiritual conserva um sentido na obra acabada de Espinosa, é na medida em que ela se opõe às temáticas da representação e da interioridade em jogo na filosofia cartesiana”.

O argumento segue por redução ao absurdo, de modo a mostrar que a posição cética é, na verdade, impossível. Espinosa busca provar que o comportamento do cético, ao reivindicar *não saber de nada*, é irracional, ou seja, que o discurso por ele proferido é carente de sentido e, portanto, deve ser desprezado. Embora essa passagem seja apresentada antes da exposição dos tipos de ideias que se distinguem da ideia verdadeira, a análise previamente feita neste trabalho acerca das características da ideia fictícia e da ideia dúbia são úteis para a compreensão do que está em jogo aqui<sup>10</sup>.

Isto dito, a recusa da primeira verdade não pode constituir senão um caso de ideia fictícia *impossível*, na medida em que ela implica a aparente ficção de que *existo* ou *não existo* – sobre a qual, como visto, alguns parágrafos depois, Espinosa irá discorrer (§54). Assim sendo, o *conhecimento de nossa existência* tem um papel importante nessa passagem: como aponta Levy, o argumento consistirá em confrontar a dúvida do cético com a experiência dada que temos de nosso próprio pensamento (a saber, a experiência de si), de modo a mostrar que é impossível recusar a primeira verdade sem contradizer essa experiência (LEVY, 1998, p. 61). Porque é impossível contradizer *essa* experiência, seria igualmente impossível duvidar da primeira verdade enquanto postulação de uma explicação – daí que ou bem (1) o cético *fala contra a consciência*, ou bem (2) o cético *não sente a si mesmo*, estando, assim, equiparado a um *autômato desprovido de alma*. Ora, negar do cético essa experiência é absurdo; logo, ele *fala contra a consciência*.

O uso argumentativo feito do *sentimento de si* enquanto ideia de que o cético teria de efetivamente ignorar para legitimamente duvidar da primeira verdade nos é especialmente interessante. Os céticos, diante de um tal cenário, seriam homens que “nem sentem a si mesmos”. Em primeiro lugar, vê-se que Espinosa reconhece no *sentimento de si* um valor argumentativo para a defesa do caráter necessário do reconhecimento de uma primeira verdade. Mas se é assim, o *autômato desprovido de alma* não dirá respeito, propriamente, a um modelo metafísico para a concepção da natureza da alma, mas antes a condições lógicas do conhecimento racional. Em segundo lugar, a natureza do *sentimento de si* se apresenta mais uma vez (na verdade, pela *primeira vez* no TIE) enquanto tendo um caráter *necessário* ou *eterno* e, nesta medida, não pode ser senão um conhecimento verdadeiro – trata-se, aqui, de um

---

<sup>10</sup> E o que nos habilita a inverter a ordem dessas análises neste trabalho é justamente o descompromisso de Espinosa com o procedimento em conformidade à devida ordem do conhecimento no TIE: não há nada que nos impeça de analisar o §25 *depois* de ter analisado o §54.

exemplo paradigmático de *ideia verdadeira dada*, expressão que Espinosa indica como sendo o ponto de partida do argumento para o método no §33.

Assim, o uso argumentativo do *sentimento de si* é especialmente interessante para o presente propósito: ao apelar para esse conhecimento, a saber, o da própria existência, enquanto ideia verdadeira dada, Espinosa mostra reconhecer no *existo enquanto penso* não só um conhecimento *primário*, no sentido de ser imediatamente dado (a ponto do cético ver-se constrangido a calar-se pois, caso contrário, correria o risco de admitir reconhecê-lo desde sempre), mas também como um conhecimento que *justifica* a necessidade da postulação de uma primeira verdade, ou seja, de um princípio primeiro de *inteligibilidade*. Ora, esse é outro elemento do hiato entre o *sentimento de si* e o *conhecimento de si* em Espinosa: não havendo no sentimento de si o princípio da sua própria inteligibilidade (como supostamente haveria para Descartes), deve-se buscar essa inteligibilidade na postulação de uma causa primeira – ou seja, em uma verdade primeira<sup>11</sup>.

É certo que esse princípio primeiro de inteligibilidade será posteriormente identificado a um ser primeiro ou substância – ou seja, um princípio de forte viés metafísico –, mas o argumento do TIE sugere dar-se numa perspectiva em que o narrador espinosista estabelece um diálogo *sob* e *com* uma perspectiva *humana* – estando esta última sob uma condição, de uma vez só, tanto confusa quanto ignorante (ou bem da *natureza* de *sua* confusão, ou bem de *que há* uma confusão). Assim sendo, o *sentimento de si*, que todos devem estar prontos a admitir enquanto identificado na certeza da própria existência, é apresentado como um elemento justificador (ou antes *o* elemento justificador, na medida em que constituindo a verdade eterna imediatamente conhecida *naquilo que nos concerne*), de uma teoria propriamente dita do conhecimento. Isso se dá na medida em que, desse sentimento, todos, até mesmo um pretense cético, vê-se constrangido em postular uma primeira verdade – um princípio primeiro de inteligibilidade – muito embora o conteúdo dessa primeira verdade não esteja ainda suficientemente claro. Podemos dizer, nesse sentido, que o conhecimento imediato da própria existência *põe* o conhecimento *enquanto* problema.

---

<sup>11</sup> Aqui, creio ser interessante observar que, na verdade, considerando o argumento contra o cético isoladamente, não seria imediatamente tão evidente a necessidade dessa inferência. Na verdade, essa necessidade teria por fundamento o chamado *princípio da inteligibilidade integral do real*, pelo qual, estando efetivamente dada uma ideia qualquer, *deve-se* supor para ela uma causa. O problema é que Espinosa não põe esse princípio no TIE senão de maneira “quase clandestina” (MATHERON, 2011, p. 545; ver nota 14, adiante). Com efeito, é apenas na *Ética* que esse princípio será apresentado, dessa vez, de forma clara enquanto tendo estatuto axiomático.

Isso dito, passemos então a passagem em que Espinosa menciona o *autômato espiritual*:

(...) a ideia verdadeira, mostramos que ela é simples, ou composta a partir de simples, e que ela mostra de que modo e por que algo é ou é feito, e [também] que os efeitos objetivos dela procedem na alma conforme a razão da formalidade de seu objeto; o que é o mesmo que disseram os antigos, a saber, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos, a não ser pelo fato de que nunca, que eu saiba, conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo leis certas e assim como um autômato espiritual (TIE, §85).

A que serve o uso da metáfora do autômato espiritual nessa passagem? Espinosa faz o caminho inverso daquele percorrido no argumento ao cético, de onde ele partia de um fenômeno necessariamente reconhecido (a experiência de si) para a necessidade de postular uma causa, ou verdade primeira – o que, nesta medida, funda também o estatuto desse fenômeno enquanto *efeito* dessa causa. Aqui, ao supor estar na posse de certas propriedades da verdade primeira, conclui-se que a alma, ou seja, a natureza da experiência de si, pode ser concebida segundo leis dela derivadas. Ora, o autômato espiritual se trata, antes, de uma ilustração que diz respeito a presença, ou não, de certo fator que poderíamos nos referir por *disposicional*, ou seja, se é o caso que o interlocutor de Espinosa está ou não disposto, por causas diversas, a aceitar que, da experiência de si efetivamente reconhecida, segue-se necessariamente a inferência, não da sua causa, mas *de que há uma causa* para ela – dito de outro modo, segue-se que essa experiência é *inteligível*.

Disso podemos estabelecer uma distinção, fundamental para a compreensão do sistema espinosista, acerca do conceito de *causa*: de um lado, causa pode ser entendida como (1) *determinação*, ou seja, como uma afecção de origem externa que concorre, em conjunto a outras determinações de mesma ordem, de modo a configurar certo estado atual de coisas<sup>12</sup>. Aqui, efetivamente, o modelo é o da causalidade transitiva que, nas metafísicas do século XVII, é modelo para a concepção mecanicista da natureza. Daí que, justamente, podemos compreender a interpretação do autômato espiritual, na medida em que Espinosa se vale do termo *autômato*, enquanto um indivíduo que, embora de natureza pretensamente pensante, acabe justamente por perder as características as mais paradigmáticas do pensamento, como a interioridade. Por outro lado, causa pode também ser entendida como (2) *inteligibilidade*, ou seja, como um elemento epistêmico que confere uma explicação racional a um dado

---

<sup>12</sup> Essa concepção de causalidade é referida por Espinosa na *Ética por ordem comum da natureza*, regida pelo “nexo infinito de causas finitas”, aplicável as coisas finitas sob o aspecto da duração (*sub duratione*).

fenômeno<sup>13</sup>. Aqui, deve-se entender a relação de causalidade como uma relação entre premissas e conclusões, assumindo, então, a forma de uma dedução.

Ora, a partir do momento em que Espinosa busca caracterizar a alma humana como decorrente de leis certas, a sua referência não são meras afecções que seguem o modelo do mecanicismo, mas antes a atribuição de um modelo de inteligibilidade para a alma que permite, por isso mesmo, apreender a sua natureza. Ora, como visto, distinguindo-se do modelo cartesiano segundo o qual a alma apreende-se distintamente na sua natureza no só *existo enquanto penso*, Espinosa defenderá um modelo segundo o qual a apreensão de si, enquanto experiência de si, autoriza a inferência não da própria natureza, mas da *necessidade de um princípio de inteligibilidade* para essa natureza que *não está dado* no sentimento de si. é precisamente esse modelo que está suposto na metáfora do *autômato*: as *leis certas* dizem respeito aquilo que constitui a natureza da alma, ou seja, aquilo que, uma vez apreendido, torna *adequada* a ideia da natureza confusa e preliminarmente apreendida no sentimento de si<sup>14</sup>.

Assim sendo, da articulação da metáfora dos dois *autômatos* não surge, a rigor, um modelo para uma metafísica da alma humana, o que é correntemente associado a uma concepção segundo a qual a alma seria um mecanismo submetido a leis que a tornam dependente da concatenação de ideias originadas de causas exteriores – implicando, de início, a inviabilização de uma interioridade mental. Mais precisamente, essa articulação poderia visar, antes, a um modelo de viés epistemológico para ilustrar o *modo* como *nós* percebemos a nós mesmos, na medida em que entendemos (ou ignoramos) a necessidade de inferir uma ordem causal para explicar a nossa *imediatamente reconhecida* existência. Dito de outro modo, a referência do modelo do *autômato espiritual* não seria apenas a *alma enquanto submetida a leis certas*, mas também *nós enquanto concebemo-nos como certa natureza pensante* – i.e. uma alma que age

<sup>13</sup> Essa segunda concepção de causalidade é referida por Espinosa na *Ética* por ordem do intelecto, regida pelas leis de cada atributo da essência de Deus, e aplica-se igualmente as coisas finitas, mas enquanto são consideradas como eternas (*sub specie aeternitatis*).

<sup>14</sup> Vale destacar a interpretação de Matheron acerca das consequências da peculiaridade da doutrina espinosista da *essência formal* e *essência objetiva* da ideia, trazida a partir do §33 do TIE. Espinosa, inicialmente, defende uma tese que o afasta sobremaneira da versão cartesiana dessa doutrina: “se uma coisa A produz uma coisa B, a ideia verdadeira de A não apenas nos representa A como produzindo B, mas *produz ela mesma* a ideia verdadeira de B”. Em seguida, essa consideração acerca da relação entre as ideias acabaria por estabelecer, “quase clandestinamente”, que “a relação de causa ao efeito se identifica a relação lógica de princípio e consequência, e que a lei de causalidade assim compreendida se aplica a totalidade do real”. Dessa forma, portanto, Espinosa estabelece o *princípio da inteligibilidade integral do real*, princípio que servirá, ainda que de forma implícita (“clandestina”), de fio condutor ao longo das partes seguintes do TIE: “é ele que fornece sentido a toda a segunda parte do *Tratado*, que concerne a primeira parte do método (parágrafos 50-90), e que resulta na teoria do *autômato espiritual*” (V. MATHERON, 2011, p. 543-545).

segundo leis certas. Isso supõe uma reflexividade que conjuga o reconhecimento *de fato* da própria existência (i.e. o *sentimento de si*), com a *possibilidade de direito* do conhecimento da própria natureza (i.e. das leis da *alma*), de modo que a plausibilidade de uma interioridade mental é, finalmente, recuperada.

Ora, antes do que defender que nós devemos nos entender enquanto *automáticos*, o verdadeiro objetivo de Espinosa é a defesa de que devemos nos entender enquanto *inteligíveis* – nisso residindo o verdadeiro sentido de *espiritual* nessa passagem. É justamente esse aspecto do comportamento do cético que é ressaltado, a saber, a sua *alegada* dúvida acerca da verdade primeira, que o aproximaria ao modelo do *autômato desprovido de espírito*. Da pretensão vã de recusar a verdade primeira, o cético correria o risco de duvidar até mesmo da própria existência – algo que ele necessariamente reconhece. A recusa de atribuição de um espírito a esse *autômato* se deve, portanto, a uma *ignorância absoluta de si* – algo que, a bem da verdade, é forçosamente absurdo: o *autômato desprovido de alma* é, antes, um modelo *limítrofe* de ignorância. A experiência de si, na forma do *Eu existo*, é necessariamente dada na forma do *Eu penso* – trata-se, afinal, de uma *ficção impossível*. Ora, torna-se claro que a *experiência de si* adquire aqui um papel eminentemente argumentativo. Ao atacar o comportamento do cético, Espinosa acaba por destacar duas perspectivas do conhecimento humano, ou bem confusa, enquanto aproximando-se, mas jamais identificando-se, com o *autômato desprovido de espírito*, ou bem *ainda* confusa, mas ao menos ciente da necessidade de postular uma primeira verdade, ou seja, enquanto *autômato espiritual*. Contudo, o que é mais relevante, a preocupação de Espinosa revela-se eminentemente epistemológica, na medida em que atribui à perspectiva do conhecimento humano um papel relevante para a *produção* desse conhecimento.

### 3. A ABORDAGEM ESPINOSISTA DO *COGITO* (II): *ÉTICA*

Constar que Espinosa reconhece no *cogito* um conhecimento necessário, no qual “a coisa se manifesta dela mesma no entendimento” (TIE, §54, nota 3), talvez pareça surpreendente. Ainda mais surpreendente pode ser a sugestão de que esse conhecimento possui relevância epistemológica, na medida em que não só permite como *exige* a postulação de uma verdade primeira. No entanto, pode ter sido o caso que, enquanto texto de juventude, o TIE ainda carregasse consigo uma *carga cartesiana* que teria sido posteriormente abandonada no texto da *Ética*, afinal, nessa obra, a referência ao *cogito* aparenta ter sido completamente eliminada. Uma aproximação pode ser feita, contudo, com o axioma “O homem pensa”

(E2Ax2), formulado na terceira pessoa, e não na primeira, eliminando da certeza desse pensamento o seu caráter subjetivo, e apontando, no máximo, para um conhecimento antropológico bastante nebuloso. Em um primeiro momento, contudo, a presença desse enunciado enquanto configurando um axioma na segunda parte da *Ética* pode ser tematizado para que possamos entender o valor epistêmico que ele possui *enquanto isoladamente considerado*. Se tais enunciados são efetivamente trazidos como axiomas, disso se segue que eles não podem ser reduzidos a falsidades ou ilusões. Pelo contrário, se eles recebem o tratamento de *axiomas*, eles devem ser tidos como enunciados cuja verdade é *necessária e isoladamente apreendida*, ou seja, *sem demonstração* (o que, aqui, é dizer: *ainda que de Deus não se tenha uma ideia clara e distinta*). Um axioma é justamente um enunciado cuja verdade é, por si, evidente. Eles devem ser considerados, portanto, como verdades analíticas.

Mas há algo de estranho nessa consequência. Não parece plausível que Espinosa admita qualquer reconhecimento certo da verdade de um enunciado sem que o conhecimento claro e distinto da natureza de Deus não seja disso uma condição necessária, na medida em que “de tudo podemos duvidar enquanto não temos uma ideia clara e distinta de Deus”. Contudo, o exemplo da *certeza de nossa existência* apresenta pistas para compreender do que se trata, afinal, o estatuto dos axiomas da segunda parte. Eles se tratam, com efeito, precisamente de enunciados *sobre os quais não podemos fingir não serem o caso*, configurando, por isso mesmo, verdades eternas que nos são imediatamente dadas a conhecer. Espinosa define *verdade eterna* na nota *u* do §54 do TIE: “Por verdade eterna entendo aquela que, se afirmativa, não poderá jamais ser negativa. Assim, *Deus é* é uma verdade primeira e eterna, mas *Adão pensa* não é uma verdade eterna. *A Quimera não existe* é uma verdade eterna, mas *Adão não pensa* não é”.

Ora, o papel dos axiomas da *Ética* é justamente trazer enunciados desse tipo. Ao afirmar que *o homem pensa*, o axioma faz referência a uma propriedade necessária da essência do homem, sem que do só conhecimento dessa propriedade se siga o conhecimento da existência em ato de um homem, a exemplo de *Adão* – ora, por se tratar de uma natureza cujo modo de existir não pode ser senão certo e determinado (o que apenas será demonstrado em E2p10c), do conhecimento de uma propriedade comum a esse modo de existir (sobre a qual é *impossível* fingir) não se segue a sua existência em ato (sobre a qual, ao contrário, é *possível* fingir). Ora, é justamente isso que afirma E2Ax1, segundo o qual “a essência do homem não envolve existência necessária, ou seja, segundo a ordem da natureza, tanto pode ser o caso que tal homem exista, como que ele não exista”.

Feitos esses esclarecimentos acerca do papel dos axiomas da segunda parte, podemos então colocar a hipótese de que, antes do que rejeitar a evidência do *eu existo enquanto penso*, Espinosa poderia ter encontrado aí a fórmula para afirmar essa evidência, reconhecida no TIE, sem que isso abra margem para qualquer interpretação que autorize uma inferência acerca da natureza dessa existência a partir da só evidência – a menos, é claro, como reiterado, *que se tenha a ideia clara e distinta de Deus*. Ora, diferentemente da verdade *primeira* e eterna de que *Deus é*, Espinosa não reconhecerá em nenhuma dessas verdades eternas, expressas nos axiomas, tal *primazia*, ou seja, o estatuto de *princípios metodológicos* do conhecimento. É isso que podemos constatar acerca do *cogito*, desde a sua sugestão na resposta alternativa ao problema do círculo no *Prolegômeno* dos PPC, até a sua efetiva defesa no TIE.

Aqui, devemos atentar que tanto o uso feito do termo *homem* quanto a referência ao *pensamento*, nesse axioma, é apenas nominal: *homem* denota certa natureza que vulgarmente atribuímos a nós mesmos, e a evidência é de que *isso* que reconhecemos *ser* (a natureza do sujeito de atribuição) tem estados diversos de uma natureza, comumente experienciada, tal que somos capazes de reunir abstratamente em torno da noção, também nominal e vulgarmente utilizada, de *pensamento*. Contudo, disso não se segue como devemos entender essas noções – ou seja, não temos condições de saber suficientemente *o que constitui as suas essências*. *O homem pensa*; sabemos, portanto, que ao menos certa natureza dita pensante pertence a nós na medida em que é impossível não nos identificar como sujeitos de certos estados. Mas disso não se segue que essa natureza seja, por exemplo, simples – inferência supostamente ilegítima que teria feito Descartes atribuir uma série de atributos à *res cogitans* das quais ela, enquanto *alma*, na verdade, carece<sup>15</sup>. É nesse sentido que Gueroult descreve esse axioma como uma “verdade de fato, despida dos privilégios conferidos por Descartes ao *cogito*” (GUEROULT, 1974, p. 31); ou seja, embora nós estejamos autorizados a *nos* atribuir certa natureza dita pensante, não estaríamos mais autorizados, como crê o meditador cartesiano, a inferir, dessa evidência, simplicidade, autossuficiência, livre arbítrio *etc.*

Por outro lado, pode-se objetar que o uso da expressão *homem* na *Ética*, em detrimento do uso feito no TIE de *Nós* ou *Eu*, enquanto sujeito lógico do enunciado, implica a eliminação da perspectiva subjetiva no axioma. Penso que não se trata disso. Em primeiro

---

<sup>15</sup> Devemos, contudo, observar que a *res cogitans* espinosista (a saber, o atributo pensamento ou, antes, aquilo que dessa natureza se segue imediatamente) é, com efeito, um intelecto simples (E2p1). Nesse sentido, sob o viés do espinosismo, o meditador cartesiano acaba por ilegitimamente inferir, a partir do só *eu existo enquanto penso*, pertencer à sua essência o ser de uma substância sob esse atributo – o que é afastado por Espinosa em E2p10.

lugar, mesmo na *Ética*, Espinosa reconhece a *certeza de nossa existência*, expressamente utilizada enquanto tendo um papel argumentativo para a prova *a posteriori* da existência de Deus de E2p11:

Poder não existir é impotência e, ao contrário, poder existir é potência (como é conhecido por si). E assim, se o que agora existe necessariamente não são senão entes finitos, então os entes finitos são mais potentes que o Ente absolutamente infinito; e isto (como é conhecido por si) é absurdo; logo, ou nada existe, ou necessariamente o Ente absolutamente infinito também existe. Ora, *nós existimos*, ou em nós ou em outro que existe necessariamente (ver Ax. 1 e Prop. 7). Logo, o ente absolutamente infinito, isto é (pela Def. 6), Deus, existe necessariamente. C.Q.D (E1p11d, destaques meus).

Ora, essa demonstração, constituindo uma prova ontológica *a posteriori* da existência de Deus, não é senão uma reformulação do argumento contra o cético do §85 do TIE, no qual a pertinência epistemológica do *sentimento de si* se mostra como um verdadeiro fundamento epistemológico da postulação de um princípio de causalidade/inteligibilidade. Contudo, há uma diferença importante entre os dois argumentos: em razão do ponto de partida da prova *a posteriori* da existência de Deus já supor algumas outras provas logicamente anteriores que não estavam disponíveis no contexto do argumento contra o cético, a postulação de um princípio de causalidade/inteligibilidade pode, legitimamente, assumir a forma de um *ser absolutamente infinito*, a saber, a própria substância. Por outro lado, a pertinência desse argumento para o atual propósito não é tanto a prova da existência de Deus, mas antes a equiparação entre o *sentimento de si* e da *certeza de nossa existência*, agora, também, na *Ética*.

Isto dito, podemos considerar outros axiomas, além de E2Ax2, para reconhecer que a *certeza de nossa existência* está igualmente ali presente, embora implicitamente, por meio da referência ao *sentimento*. A sua leitura em conjunto formaria um complexo de enunciados que, tal como trazido no TIE, autorizariam o estatuto de *eu existo enquanto penso* como verdade eterna mesmo na *Ética*:

Nós sentimos um corpo sendo afetado de muitas maneiras (E2Ax4)

Nós não percebemos nenhuma outra coisa singular que não sejam corpos ou maneiras de pensar (E2Ax5).

Se considerarmos os diversos enunciados dos axiomas como expressando um conjunto de verdades cuja apreensão é independente e prescinde de qualquer demonstração prévia, a substituição da primeira pessoa na formulação de E2Ax2 pode ser lida como sugerindo não

a exclusão da perspectiva subjetiva, mas antes um reforço ao sentido segundo o qual a evidência de que *existo enquanto penso* não implica, como anteriormente visto, *minha essência é puramente pensante*. A partir disso, retira-se qualquer impedimento, a partir do só axioma, para *fingirmos* (ou seja, *crer ser possível*) que *nós*, que não podemos crer *não existirmos ao pensar*, possamos, no entanto, não só crer sermos *puramente pensantes*, como alternativamente crer que nossa natureza pensante possa legitimamente ser explicada pela natureza *extensa*, ou ainda crer ser possível postular uma natureza inteiramente distinta dessas, ou uma natureza composta de ambas enquanto podendo explicar todos os atos de pensamento *etc.* Essa seria, ademais, também uma forma de desatar o nó estabelecido da dificuldade exegética acerca do sentido das teses das *segundas meditações*, suposta em certas passagens das *Objeções às Meditações Metafísicas*. Ora, pode muito bem ter sido o caso que Espinosa jamais tenha se sentido incentivado a afastar-se de Descartes por meio de uma leitura das *Objeções*, ao menos no que concerne ao papel do *cogito* em seu sistema. Contudo, como aponta Rousset, E2Ax2 pode muito bem representar um acordo, por parte de Espinosa, com a objeção de que, da evidência do *Eu existo*, não se segue a natureza substancial do *Eu* (ROUSSET, 1996, p. 34).

É útil, para entendermos o que está em jogo nessa hipótese, relembrar-nos da *segunda objeção* feita por Hobbes a Descartes nas *III Objeções*. Hobbes concorda com Descartes acerca do argumento de que do fato de que *penso*, sei que *sou*, pois não sou um nada; contudo, para ele, disso não se segue que eu seja um pensamento: “Pode ser o caso que a coisa pensante seja o sujeito da alma, da razão ou do entendimento *e, contudo, seja algo de corpóreo*: o contrário é afirmado sem comprovação” (AT, IX, p. 134-135, destaques meus, tradução minha). O ponto relevante da crítica de Hobbes, que teria sido ignorado por Descartes em sua resposta, está em um suposto salto, que Descartes teria feito, da (i) *evidência* de que existimos enquanto pensamos à (ii) *inferência* de que a natureza disso que sou é pensante – ou seja, de que *sou pensamento*<sup>16</sup>. É certo que, em um sentido fraco, Hobbes reconhece que o sujeito dos atos de pensar seja pensante, mas isso não permitiria inferir uma *natureza pensante* para o sujeito dos

<sup>16</sup> Acerca dessa passagem das *III Objeções*, Beyssade observa que Hobbes distingue no *cogito* dois argumentos que, se confundidos, como supostamente teria feito Descartes, configuraria um *non sequitur*: “Hobbes apresentou de ponta a ponta dois argumentos que ele cuidadosamente distinguiu: [i] eu sei que sou porque sei que penso ou que sou pensante, e que *isso que pensa não é um nada*; [ii] eu sei que penso ou que sou pensante porque *não podemos conceber nenhum ato sem seu sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pensa*. Esse [ii] segundo movimento conduz a uma coisa pensante que poderia perfeitamente não ser um *Eu* (para formulá-lo, melhor valeria dizer *Isso pensa* do que *Eu penso*); [i] o primeiro argumento estabelece a existência *dessa coisa* que poderia perfeitamente ser um *corpo*. Mas Descartes, ao confundir em uma só essas duas argumentações, fabricou uma falsa citação, que ele aprova: *A seguir, ele diz muito bem que [i + ii] não podemos conceber nenhum ato sem seu sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pensa, porque a coisa que pensa não é um nada*” (BEYSSADE, 2017, p. 228-229, destaques e colchetes meus).

atos de pensamento. Ora, quer um sujeito pense, quer não, a inteligibilidade das coisas é necessariamente delimitada por propriedades simples da experiência que, por sua vez, são todas extensas, de modo que o sujeito dos atos de pensamento não tem ele próprio uma natureza pensante, mas necessariamente extensa<sup>17</sup>.

Independentemente do fato de Hobbes ter interpretado corretamente ou não as teses cartesianas, ao menos a crítica do uso metodológico feito do *cogito* para afirmar *apressadamente* a natureza pensante *disso que sou* não deixa de encontrar em Espinosa uma simpatia pois, assim como Hobbes, Espinosa também sugere uma cautela que encerra o alcance da evidência do *existo enquanto penso*. No caso de Espinosa, no entanto, a crítica não está exatamente em atribuir uma natureza pensante para o sujeito dos atos de pensamento, mas antes em pretender conhecer *no que consiste* essa natureza pensante a partir da só evidência de que *existo enquanto penso*. Para Espinosa, a proposição *eu sou pensante*, que é por ele reconhecida como evidente, certamente não permitiria ir muito longe: ela apenas implica a tese mais fraca de que o pensar pertence, de algum modo, à minha essência (ou, antes, como será por ele pretensamente provado, que *a minha essência pertence ao pensamento*). Não há nada, no entanto, que me autorize a inferir, supondo isso apenas, que essa essência pensante é um *intelecto simples*, uma *substância pensante*. Pelo contrário, Espinosa considera que a natureza confusamente apreendida pelo *eu existo* não é senão a inferência de uma causa, cujo conteúdo preciso é ignorado, para um efeito cuja percepção é clara (mas não distinta) a saber, o *sentimento da união do corpo e da alma*:

Depois que claramente [i] *nos percebemos sentir tal corpo e nenhum outro, a partir disso, digo, claramente concluímos que a alma está unida ao corpo*, [ii] *a qual união é a causa de tal sentimento [sensatio]*; mas, a partir disso absolutamente, [iii] *não podemos inteligir o que seja aquele sentimento e união* (TIE, §21, destaques e colchetes meus).

Esse parágrafo do TIE diz respeito a uma primeira versão do que depois ficará conhecido na *Ética* por *gêneros de conhecimento*. A referência à percepção clara da união do corpo e da alma não é, nessa passagem, senão um exemplo do terceiro modo de percepção ali elencado, segundo o qual “a essência de uma coisa é concluída a partir de uma outra coisa, mas não

<sup>17</sup> Acerca da influência da teoria hobbesiana do conhecimento nesse debate, é interessante o comentário de Pierre Guenancia: “Por que o pensamento não pode ser separado ‘de uma matéria que pensa’? Hobbes não diz, mas parece que a razão disso é que nós não vemos jamais na experiência mentes sem corpos aos quais elas estão ligadas. Vemos que, apesar da hipótese da *annihilatio mundi*, a forma do mundo ou da experiência é inquebrantável, e ela determina aquilo que podemos conceber ou imaginar, independentemente do fato que as coisas sensíveis sejam reais ou fictícias” (GUENANCIA, 1990, p. 68-69).

adequadamente” (TIE, §19). Essa passagem pode ser lida, no entanto, enquanto fornecendo uma pista para a hipótese de continuidade entre o TIE e a *Ética* no que concerne à evidência do *eu existo enquanto penso*. E2Ax2 é um axioma que, se lido em conjunto com E2Ax4, diz respeito tanto ao *Eu penso*, tal como trazido no TIE, como a uma tese que já está sendo elaborada nesse mesmo parágrafo, a saber: a essência pensante apreendida confusamente em *Eu penso* é a essência da *união do corpo e da alma*, ou seja, do *homem* – e não de um *intelecto puro*<sup>18</sup>. Essa seria, então, a maneira pela qual Espinosa busca resolver o problema exegético que emerge do choque entre teses da *segunda meditação* e de passagens posteriores da *ordem de razões*, de modo a evitar as dificuldades teóricas concernentes à natureza do homem das teses trazidas nas *Meditações Metafísicas*. Com efeito, como aponta Drieux, o meditador cartesiano acabaria por afastar, na *sexta meditação*, a plausibilidade de que a natureza da união pudesse ser deduzida da natureza da alma, uma vez que os modos passivos, embora presentes na alma, não poderiam, contudo, constituir a sua natureza (DRIEUX, 2014, p. 106). Ora, ao rejeitar a suficiência do *eu existo enquanto penso* para o conhecimento claro e distinto da natureza do intelecto (ou, antes, da natureza da ideia que pertence à minha essência), Espinosa adota outro modelo para a unidade corpo e alma, não incorrendo nas dificuldades atribuídas a Descartes.

Por outro lado, o exemplo do parágrafo seguinte (§22), que segue a apresentação dos modos de percepção, demarca a distinção entre o sentimento enquanto *efeito* da união, acima referido como terceiro modo de percepção, pelo qual imediatamente *sabemos que existimos*, e o conhecimento que se segue “do fato de que conheci a essência da alma”, pelo qual “sei que ela está unida ao corpo”, a saber, um quarto e último modo de percepção elencado, no TIE, por Espinosa (TIE, §22). Como visto anteriormente, Espinosa sugere no §58 que o conhecimento de *minha* essência, enquanto imediatamente apreendida no *eu penso*, não implica um conhecimento claro e distinto dessa essência, o que marcaria uma ruptura determinante com o *cogito* cartesiano. A passagem do §21, lida em conjunto com o §58, permite confirmar essa hipótese: o conhecimento que parte [i] do efeito (*eu penso*) para [ii] a causa (*eu sou pensante*)

---

<sup>18</sup> Contudo, deve-se fazer um esclarecimento importante: a evidência diz respeito ao *sentimento* do corpo, e não à existência do corpo *enquanto podendo ser derivada desse sentimento*, razão pela qual, ao menos nesse momento inicial da apreensão de certas evidências confusas, Espinosa não reconhece a existência do corpo próprio como axiomática em seu sistema. Isso será, pelo contrário, objeto de prova na segunda parte da obra (E2p13).

seria claro, mas não distinto, e corresponderia a um sentimento que *eu* efetivamente *tenho* da união do corpo e da alma – trata-se do terceiro modo de percepção<sup>19</sup>.

Ora, a ideia clara e distinta da alma supõe um conhecimento que parte da *essência* da alma (causa) para conhecer a verdadeira natureza desse sentimento (efeito) – trata-se, então, do quarto modo de percepção. Esse modo de percepção permite conhecer, não só clara e distintamente a natureza da união, como também que essa união, na medida em que apreendida na sensação enquanto efeito que constitui essa natureza, corresponde à *minha* natureza. Mas essa percepção, como o próprio §22 sugere, não é epistemologicamente possível senão pela ordem devida do método pois, na posse da só evidência de que *existo enquanto penso* (ou seja, o que é o mesmo, do só sentimento, ou *efeito*, da união), [iii] não sou capaz de inferir uma ideia clara e distinta da natureza, ou *causa*, da união<sup>20</sup>.

Ademais, se a evidência de que *existo enquanto penso* se traduz num efeito ou sentimento confuso da união do corpo e da alma, é possível utilizar os outros axiomas mencionados – a título de *parcelas mutiladas*, mas evidentes, desse conhecimento –, que se referem ao próprio sentimento do corpo (mencionado no §21) e à percepção de corpos e ideias, para dessa vez questionar a própria tese hobbesiana de que o pensamento é inteiramente explicado pela extensão: é certo que *nós sentimos um corpo sendo afetado de muitas maneiras* (E2Ax4) e que *nós não sentimos nem percebemos outras coisas singulares senão corpos e modos de pensar* (E2Ax5), teses que Hobbes poderia ratificar. Contudo, estaria eu autorizado a inferir com igual evidência, desse *sentimento* e dessas *percepções*, uma explicação que os reduzisse inteiramente à natureza extensa?

Há, com efeito, uma infinidade de questões que poderiam ser formuladas aqui para evidenciar, na verdade, quão confusa é a apreensão imediata de que *existo enquanto penso*, ainda que ela possa ser tida, para Espinosa, como para alguns de seus contemporâneos, como um conhecimento evidente. *Eu existo enquanto penso*, mas posso disso compreender suficientemente essa natureza pensante, à qual efetivamente reconheço pertencer? Tratar-se-ia ela de uma consciência intelectual pura e simples, por si mesma suficientemente

<sup>19</sup> Com efeito, o problema originado do caráter confuso desse sentimento, a partir da só evidência dada que constitui o sentimento da união, acaba sendo duplo: a partir desse só sentimento, não se pode perceber claramente nem (i) a natureza do sentimento enquanto união corpo e alma (a saber, a natureza *da* ideia do corpo que *eu sou*), e nem (ii) a natureza do sentimento enquanto percepção (a saber, a natureza *das* ideias do corpo que *eu tenho*). A esse respeito, V. VINCIGUERRA, 2018, p. 59-60.

<sup>20</sup> Deve-se observar que, essencialmente, a união *é* o próprio sentimento do corpo. A justificação para distinguir o sentido dos termos “sentimento” e “união”, nessa passagem, é epistêmica: trata-se de diferentes modos pelos quais um e mesmo objeto (sentimento, isto é, união) *é percebido*, se inadequadamente – ou seja, pelo efeito apenas (“sentimento”) –, ou adequadamente – ou seja, pelo efeito acompanhado da causa (“união”).

apreendida? Ou de um fenômeno experiencial dado, cuja inteligibilidade é inteiramente redutível a propriedades básicas da extensão? Ou, ainda, uma infinidade de outras hipóteses para as quais, com efeito, carecemos de qualquer fundamento para adotar *enquanto não tenhamos de Deus uma ideia clara e distinta?*

#### 4. CONCLUSÃO

Aquilo que o meditador cartesiano supõe ser suficiente para concluir clara e distintamente a partir do *existo enquanto penso* não encontraria nos axiomas espinosistas senão uma evidência que, sozinha, é extremamente limitada quanto ao seu alcance. Daí que tal axioma não só seja trazido apenas na segunda parte da *Ética*, não tendo, portanto, um estatuto hierarquicamente primitivo na ordem metodológica do conhecimento, como também, e por essa razão mesma, não seja capaz de trazer *qualquer* avanço sem o requisito de todo um conjunto de demonstrações logicamente anteriores. O *cogito espinosista*, se pudermos assim chamá-lo, configuraria, então, como que uma *ilha epistêmica*, cercada por todos os lados por um oceano de obscuridades.

Se, para Descartes, a *experiência* de si implica um *conhecimento* imediato de si que é fundante da possibilidade do conhecimento objetivo, para Espinosa, por outro lado, haveria, ao menos, um hiato entre o sentimento claro de si, efetivamente imediato, e um conhecimento distinto, mas *mediato* de si. Assim, não é que a consciência não possa ter um papel no sistema espinosista; antes, o que ocorre é que a consciência, enquanto fenômeno, não é originária e nem princípio do conhecimento, mas antes é efeito a ser explicado pelo verdadeiro princípio de inteligibilidade; dito de outro modo, e seguindo uma formulação de Jaquet, a consciência não é um princípio de conhecimento, mas ela *tem* um princípio a partir do que ela pode ser compreendida (JAQUET, 2005, p. 111).

O fato é que é plausível ao menos colocar a hipótese de que o *cogito* espinosista não está epistemologicamente desamparado: tão logo se tenha uma ideia clara e distinta da essência de Deus, e sob essa condição exclusivamente, *eu* poderia conhecer a mim mesmo, dessa vez, adequadamente. Essa tese parece, em um primeiro momento, ser mais defensável enquanto presente no TIE; contudo, julgo ser, igualmente, o caso também na *Ética* que, longe de representar uma espécie de *higienização de resíduos cartesianos* de uma obra de maturidade, acaba por apresentar teses que, embora desde sempre supostas, ainda não teriam sido explicitadas na devida ordem.

## BIBLIOGRAFIA

- BALIBAR, E. (1998). *L'invention de la conscience*. In: LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding II, XXVII, Of Identity and Diversity*. BALIBAR, E. (Ed.). Paris: Seuil, p. 9-101.
- BEYSSADE, J.-M. (2017). *La philosophie première de Descartes : Le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris: Flammarion.
- CARRAUD, V. (2010). *L'invention du moi*. Paris: PUF.
- DESCARTES, R. & HOBBS, T. (1996). *Troisièmes Objections*. In: ADAM, T. & TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes (IX)*. Paris: Vrin. [AT, IX].
- DRIEUX, P. (2014). *Perception et sociabilité : La communication des passions chez Descartes et Spinoza*. Paris: Classiques Garnier.
- ESPINOSA, B. (2015a). *Ética*. Tradução de Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.
- \_\_\_\_\_. (2015b). *Princípios de Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Oliva. São Paulo: Autêntica. [PPC].
- \_\_\_\_\_. (2015c). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp. [TIE].
- GILLOT, P. (2007). *L'esprit, figures classiques et contemporaines*. Paris: CNRS éditions.
- GLEIZER, M. (2017). *Vérité et certitude chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier.
- GUENANCIA, P. (1990). *Hobbes-Descartes : Le nom et la chose*. In: ZARKA, Y.-C. & BERNHARDT, J. (Eds.). *Thomas Hobbes : Philosophie première, théorie de la science et de la politique*. Paris: PUF, p. 67-79.
- GUEROULT, M. (1974). *Spinoza II – L'âme*. Paris: Aubier.
- JAQUET, C. (2005). *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Editions de la Sorbonne.
- LEVY, L. (1998). *O Autômato espiritual: A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM Editores.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Notas sobre o conceito de atenção em Descartes*. *Modernos e Contemporâneos*. 1(2):46-56.
- MATHERON, A. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Editions.
- MOREAU, P.-F. (1994). *Spinoza : L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- RENZ, U. (2018). *The Explainability of Experience: Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- ROUSSET, B. (1996). *Spinoza, lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*. Paris: Éditions Kimé.
- \_\_\_\_\_. (2000). *L'immanence et le salut : Regards spinozistes*. Paris : Éditions Kimé.
- VINCIGUERRA, L. (2005). *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*. Paris: Vrin.