



Tratado da Correção do Intelecto
Baruch de Spinoza (1632-1677)

Edição
ACRÓPOLIS

Versão para eBook
eBooksBrasil.com

Fonte Digital:
br.egroups.com/group/acropolis/

Copyright: Domínio Público

SPINOZA

**TRATADO DA CORREÇÃO DO
INTELECTO¹**

E

**DO CAMINHO PELO QUAL
MELHOR SE DIRIGE AO VERDADEIRO
CONHECIMENTO DAS COISAS**

Aviso AO LEITOR²

O *Tratado da Correção do Intelecto*, etc., que aqui, benévolo leitor, te apresentamos inacabado, foi redigido pelo autor já há muitos anos. Sempre foi sua intenção terminá-lo, mas ocupado com outros empreendimentos e, afinal, vitimado pela morte, não conseguiu levá-lo ao fim desejado. Entretanto, como contém muita coisa notável e útil, que não duvidamos ser proveitosa a quem sinceramente procure a verdade, não quisemos privar-te dele. Foi também para que te dispusesse a perdoar os vários pontos obscuros, rudes e imperfeitos, os quais por vezes ocorrem, que desejamos prevenir-te com essa informação. Adeus.

TRATADO DA CORREÇÃO DO INTELECTO

[1] Desde que a experiência³ me ensinou ser vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana, e tendo eu visto que todas as coisas de que me arreceava ou que temia não continham em si nada de bom nem de mau senão enquanto o ânimo se deixava abalar por elas, resolvi, enfim, indagar se existia⁴ algo que fosse o bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, e pelo qual unicamente, rejeitado tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema. [2] Digo que *resolvi enfim* porque à primeira vista parecia insensato querer deixar uma coisa certa por outra então incerta. De fato, via as comodidades que se adquirem pela honra e pelas riquezas, e que precisava abster-me de procurá-las, se tencionasse empenhar-me seriamente nessa nova pesquisa. Verificava, assim, que se, por acaso, a suprema felicidade consistisse naquelas coisas, iria privar-me delas; se, porém, nelas não se encontrasse e só a elas me dedicasse, também careceria da mesma felicidade. [3] Ponderava, portanto, interiormente se não seria possível chegar ao novo modo de vida, ou pelo menos à certeza a seu respeito, sem mudar a ordem e a conduta comum de minha existência, o que tentei muitas vezes, mas em vão. Com efeito, as coisas que ocorrem mais na vida e são tidas pelos homens como o supremo bem resumem-se, ao que se pode depreender de suas obras, nestas três: as riquezas, as honras e a concupiscência. Por elas a mente se vê tão distraída que de modo algum poderá pensar em qualquer outro bem. [4] Realmente, no que tange à concupiscência, o espírito fica por ela de tal maneira possuído como se repousasse num bem, tornando-se de todo impossibilitado de pensar em outra coisa; mas, após a sua fruição, segue-se a maior das tristezas, a qual, se não suspende a mente, pelo menos a perturba e a embota. Também procurando as honras e a riqueza, não pouco a mente se distrai, mormente quando⁵ são buscadas apenas por si mesmas, porque então serão tidas como o sumo bem. [5] Pela honra, porém, muito mais ainda fica distraída a mente, pois sempre se supõe ser um bem por si e como que o fim último, ao qual tudo se dirige. Além do mais, nestas últimas coisas não aparece, como na concupiscência, o arrependimento. Pelo contrário, quanto mais qualquer delas se possuir, mais aumentará a alegria e conseqüentemente sempre mais somos incitados a aumentá-las. Se, porém, nos virmos frustrados alguma vez nessa esperança, surge uma extrema tristeza. Por último, a honra representa um grande impedimento pelo fato de precisarmos, para conseguí-la, adaptar a nossa vida à opinião dos outros, a saber, fugindo do que os homens em geral fogem e buscando o que

vulgarmente procuram.

[6] Como, pois, visse que tudo isso obstava a que me dedicasse ao novo modo de vida, e, mais ainda, tanto se lhe opunha que eu devia necessariamente abster-me de uma coisa ou de outra, achava-me forçado a perguntar o que me seria mais útil; porque, como disse, parecia-me querer deixar um bem certo por um incerto. Mas, depois de me haver dedicado um tanto a esse ponto, achei em primeiro lugar que se, abandonando tudo, me entregasse ao novo empreendimento, deixaria um bem por sua natureza incerto, como se depreende claramente do que foi dito, por um também incerto, ainda que não por sua natureza (pois buscava um bem fixo), mas apenas quanto à sua obtenção. [7] Entretanto, mediante uma assídua meditação, cheguei a verificar que então, se pudesse deliberar profundamente, deixaria males certos por um bem certo. Via-me, com efeito, correr um gravíssimo perigo e obrigar-me a buscar com todas as forças um remédio, embora incerto; como um doente que sofre de uma enfermidade letal, prevendo a morte certa se não empregar determinado remédio, sente-se na contingência de procurá-lo, ainda que incerto, com todas as forças, pois que nele está sua única esperança. Em verdade, tudo aquilo que o vulgo segue não só não traz nenhum remédio para a conservação de nosso ser mas até o impede e freqüentemente é causa de morte para aqueles que o possuem⁶ e sempre causa de pericúlo para os que são possuídos por isso.⁷

[8] Existem, de fato, muitos exemplos dos que, por causa de suas riquezas, sofreram a perseguição até a morte, e também daqueles que, para juntar tesouros, se expuseram a tantos perigos que afinal pagaram com a vida a pena de sua tolice. Nem menos numerosos são os exemplos dos que, para conseguir a honra ou defendê-la, muitíssimo sofreram. Por último, há inúmeros exemplos dos que aceleraram a sua morte pelo excesso de concupiscência. [9] Esses males pareciam provir de que toda a felicidade ou infelicidade consiste somente numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos pelo amor. Com efeito, nunca nascem brigas pelo que não se ama, nem haverá tristeza se perece, nem inveja se é possuído por outro, nem temor nem ódio e, para dizer tudo em uma só palavra, nenhuma comoção da alma; coisas que acontecem no amor do que pode perecer, como tudo isso de que acabamos de falar. [10] Mas o amor de uma coisa eterna e infinita alimenta a alma de pura alegria, sem qualquer tristeza, o que se deve desejar bastante e procurar com todas as forças. Entretanto, não é sem razão que usei destes termos: *se pudesse seriamente deliberar*. Porque, ainda que percebesse mentalmente essas coisas com bastante clareza, nem por isso podia desfazer-me de toda avareza, concupiscência e glória.

[11] Apenas via que, enquanto a mente se ocupava com esses pensamentos, afastava-se daqueles e refletia seriamente no novo empreendimento, o que me servia de grande consolo, pois percebia que aqueles males não eram de tal espécie que não cedessem aos remédios. E embora no começo esses intervalos fossem raros e durassem por muito pouco tempo, tornavam-se mais freqüentes e mais longos depois que o verdadeiro bem mais e mais me ficou sendo conhecido; principalmente depois que vi a aquisição de dinheiro ou a concupiscência e a glória só prejudicarem enquanto são procuradas por si e não como meios para as outras coisas; se, porém, são buscadas como meios, terão então uma medida e não prejudicarão de modo algum, até, pelo contrário, muito contribuirão para o fim pelo qual são procuradas, como mostraremos no devido lugar.

[12] Aqui só direi breves palavras sobre o que entendo por verdadeiro bem e, juntamente, o que é o sumo bem. Para compreender isso corretamente, note-se que o *bem* e o *mal* não se dizem senão relativamente, de maneira que uma mesma coisa pode ser chamada boa ou má conforme as diversas relações, assim como se dá com *perfeito* ou *imperfeito*. Nada, com efeito, considerado em sua natureza, será dito perfeito ou imperfeito; principalmente depois de sabermos que tudo o que é feito acontece segundo uma ordem eterna e conforme leis certas da Natureza. [13] Como, porém, a fraqueza humana não alcança aquela ordem pelo seu conhecimento, e, entretanto, o homem concebe alguma natureza humana muito mais firme que a sua, vendo, ao mesmo tempo, que nada obsta a que adquira tal natureza, sente-se incitado a procurar os meios que o

conduzam a tal perfeição: e tudo o que pode ser meio para chegar a isso chama-se verdadeiro bem. O sumo bem, contudo, é chegar ao ponto de gozar com outros indivíduos, se possível, dessa natureza. Qual, porém, seja ela mostraremos em seu lugar, a saber, o conhecimento⁸ da união que a mente tem com toda a Natureza.⁹ [14] Este é, portanto, o fim ao qual tendo: adquirir uma natureza assim e esforçar-me por que muitos a adquiram comigo; isto é, pertence também à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o intelecto deles e seu apetite convenham totalmente com o meu intelecto e o meu apetite. E para que isso aconteça,¹⁰ é preciso entender tanto da Natureza quanto baste para adquirir semelhante natureza; a seguir, formar uma tal sociedade¹¹ como é desejável para que o maior número chegue a isso do modo mais fácil e seguro. [15] Cumpre, além disso, dedicar-nos à Filosofia Moral, bem como à Doutrina da Educação dos meninos;¹² e porque a saúde não deixa de ser um meio importante para conseguir esse fim, é mister estudar todas as partes da Medicina; e, ainda, como pela arte se tornam fáceis muitas coisas que são difíceis, podendo nós por ela ganhar muito tempo e muita comodidade da vida, não se deve desprezar de modo algum a Mecânica. [16] Antes de tudo, porém, deve excogitar-se o modo de curar o intelecto e purificá-lo quanto possível desde o começo, a fim de que entenda tudo felizmente¹³ sem erro e da melhor maneira. Donde se poderá já deduzir que quero encaminhar todas as ciências para um só fim¹⁴ e escopo, a saber, chegar à suma perfeição humana de que falamos; e assim tudo o que nas ciências não nos leva a nosso fim precisa ser rejeitado como inútil; isto é, para usar uma só palavra, todas as nossas ações, assim como os pensamentos, hão de ser dirigidos para esse fim. [17] Mas visto que é necessário viver enquanto cuidamos de o conseguir e nos esforçamos por colocar o intelecto no caminho reto, somos obrigados antes de tudo a supor como boas algumas regras de vida, a saber:¹⁵

I. Falar ao alcance do vulgo e fazer tudo o que não traz nenhum impedimento para atingirmos o nosso escopo. Com efeito, disso podemos tirar não pequeno proveito, contanto que nos adaptemos, na medida do possível, à sua capacidade; acresce que desse modo oferecerão¹⁶ ouvidos prontos para a verdade.

II. Dos prazeres somente gozar quanto basta para a consecução da saúde.

III. Por último, procurar o dinheiro ou outra coisa qualquer só enquanto chega para o sustento da vida e da saúde, imitando os costumes da sociedade que não se opõem a nosso fim.

[18] Posto isso,¹⁷ dedicar-me-ei à primeira coisa que se deve fazer, ou seja, corrigir o intelecto, tornando-o apto a compreender as coisas do modo que é preciso a fim de conseguir o nosso intento. Para tanto, exige a ordem, que naturalmente temos, que aqui resuma todos os modos de perceber usados por mim até agora para afirmar ou negar alguma coisa sem dúvida,¹⁸ com o intuito de escolher o melhor de todos e começar ao mesmo tempo a conhecer as minhas forças e a minha natureza, a qual desejo aperfeiçoar.

[19] Se olho com cuidado, podem reduzir-se todos a quatro principais.¹⁹

I. Existe uma percepção que temos por ouvir ou outro qualquer sinal que chamam “convencional” (*ad placitum*: arbitrário).

II. Existe uma percepção originária da experiência vaga, isto é, da experiência não determinada pelo intelecto,²⁰ só se dizendo tal porque ocorre por acaso e não vemos nenhuma outra experiência que a contradiga, e por isso fica como irrecusável entre nós.

III. Existe uma percepção na qual a essência de uma coisa é tirada de outra, mas não adequadamente, o que acontece²¹ quando induzimos de algum efeito a causa ou quando se conclui de um universal que sempre é acompanhado de certa propriedade.

IV. Por último, existe uma percepção em que a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima.

[20] Esclarecerei tudo isso com exemplos. Pelo ouvido tão-somente, conheço o meu natalício, sei que tive tais progenitores e coisas semelhantes, de que nunca duvidei. Pela experiência vaga, sei que hei de morrer: afirmo-o porque vi que os outros, iguais a mim, morreram, ainda que nem todos vivessem o mesmo lapso de tempo, nem sucumbissem pela mesma doença. Também pela experiência vaga, sei que o óleo é próprio para alimentar a chama e que a água serve para extingui-la; sei igualmente que um cão é um animal que ladra, o homem um animal racional, e assim quase tudo que se refere ao uso da vida.²² [21] De outra coisa, porém, concluímos da seguinte maneira: depois de percebermos claramente que sentimos este corpo e nenhum outro, daí, digo, concluímos com clareza que a alma está unida²³ ao corpo, união que é a causa de semelhante sensação, mas²⁴ não podemos em absoluto inteligir qual seja essa sensação e união. Ou depois que conheci a natureza da vista e ao mesmo tempo ter ela a propriedade de fazer com que uma coisa enxergada de longe lhe pareça menor do que de perto, concluímos que o sol é maior do que parece e outros fatos semelhantes. [22] Por último, a coisa é percebida unicamente por sua essência quando, por saber algo, sei o que é saber alguma²⁵ coisa, ou, por conhecer a essência da alma, sei que ela está unida ao corpo.²⁶ Pelo mesmo conhecimento, sei que dois e três são cinco, e, dadas duas linhas paralelas a uma terceira, são também paralelas entre si.²⁷ O que, porém, pude inteligir até agora com esse conhecimento, foi muito pouco.

[23] Mas, para que se entenda tudo isso melhor, usarei de um só exemplo, que é o seguinte: dados três números, pergunta-se qual o quarto que está para o terceiro como o segundo para o primeiro. Dizem comumente os negociantes saber como descobrir esse quarto número, porque, sem dúvida, ainda não esqueceram a operação que aprenderam de seus mestres “despida”, isto é, sem demonstração. Outros, contudo, pela experiência dos casos simples, fazem um axioma universal, ou seja, quando é patente por si o quarto número, como em 2, 4, 3, 6, pois experimentam que, multiplicando-se o segundo pelo terceiro e dividindo-se o produto pelo primeiro, obtém-se o quociente 6; e como vêem que se chega ao mesmo número que sabiam ser proporcional sem essa operação, concluem que se trata de uma operação sempre boa para descobrir o quarto número. [24] Entretanto, os matemáticos sabem, em virtude da demonstração de Euclides (proposição 19 do Livro VII), quais são os números proporcionais entre si, ou seja, pela natureza da proporção e sua propriedade, sabendo que o número que se obtém pela multiplicação do primeiro e quarto é igual ao produto do segundo pelo terceiro; contudo, não vêem a proporção adequada dos números dados, e, se vêem, não é por força daquela proposição, mas intuitivamente, não fazendo nenhuma operação. [25] Ora, para escolher entre esses o melhor modo de perceber, requer-se que enumeremos brevemente quais os meios necessários para conseguir o nosso fim, a saber:

I. Conhecer exatamente a nossa natureza, que desejamos aperfeiçoar, e, ao mesmo tempo, saber da natureza das coisas tanto quanto for necessário.

II. Daí deduzir corretamente as diferenças, concordâncias e oposições das coisas.

III. Conceber corretamente o que podem sofrer ou não.

IV. Conferir isso com a natureza e a potência do homem. Assim, aparecerá facilmente a suma perfeição a que o homem pode chegar.²⁸

[26] Feitas essas considerações, vejamos o modo de perceber que devemos adotar.

No que tange ao primeiro, vê-se logo que pelo ouvido (além de ser uma coisa muito incerta) não se percebe nenhuma essência da coisa, como se evidencia por nosso exemplo, e, visto que não se sabe da existência singular de algo a não ser conhecida a sua essência, ao que se verá mais tarde, claramente se conclui que toda a certeza que temos

pelo ouvido se deve excluir das ciências. Com efeito, pelo simples ouvir dizer, não vindo antes a própria intelecção, nunca poderá alguém ser afetado.

[27]²⁹ Quanto ao segundo, também não se deve dizer que alguém tenha a idéia da proporção que procura. Além de ser uma coisa bastante incerta e sem fim, dessa maneira não se perceberá jamais, nas coisas naturais, outra coisa senão os acidentes, os quais nunca são claramente entendidos sem o conhecimento anterior das essências. Por isso, há de se excluir também esse modo.

[28] Do terceiro, diga-se que, de certa maneira, temos a idéia da coisa e também que concluímos sem perigo de erro; mas não será por si um meio para adquirirmos a nossa perfeição.

[29] Só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de errar; por isso é que devemos usá-lo ao máximo. Como, porém, há de empregar-se para que as coisas desconhecidas sejam entendidas por nós com tal conhecimento, e ao mesmo tempo, para que isso se faça do modo mais resumido, eis o que cuidaremos de explicar.

[30] Depois de sabermos que conhecimento nos é necessário, cumpre-nos versar sobre o caminho e o método pelo qual conheceremos as coisas a conhecer dessa forma. Para isso, deve-se primeiramente considerar que não haverá aqui uma investigação sem fim,³⁰ a saber, para se descobrir qual o melhor método de investigar a verdade, não é necessário outro método para investigar qual o método de investigar a verdade; e para que se investigue este segundo método, não é necessário um terceiro, e assim ao infinito: por esse modo nunca se chegaria ao conhecimento da verdade, ou, antes, a conhecimento algum. O mesmo se diria dos instrumentos materiais, onde se argumentaria de igual forma, pois para forjar o ferro precisar-se-ia de um martelo e, para se ter martelo, é preciso fazê-lo, para o que se necessita de outro martelo e de outros instrumentos, os quais também supõem outros instrumentos, e assim ao infinito; e desse modo em vão tentaria alguém provar que os homens nenhum poder têm de forjar o ferro.

[31] Mas como os homens no começo, com instrumentos inatos, puderam fabricar algumas coisas muito fáceis, ainda que laboriosa e imperfeitamente, feito o que, fabricaram outras coisas mais difíceis, com menos trabalho e mais perfeição, passando assim gradativamente das obras mais simples aos instrumentos e destes a outras obras e instrumentos, para chegar a fazer tantas coisas e tão difíceis com pouco trabalho, também o intelecto,³¹ por sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais e por meio deles adquire outras forças para outras obras³² intelectuais, graças às quais fabrica outros instrumentos ou poder de continuar investigando, e assim prosseguindo gradativamente até atingir o cume da sabedoria. [32] Que isso ocorre com o intelecto³³ é fácil de ver, contanto que se entenda o que é o método de investigar a verdade e quais são os instrumentos inatos de que apenas necessita para fazer outros instrumentos, a fim de ir adiante. Para mostrá-lo, eis como procedo.

[33] A idéia³⁴ verdadeira (pois temos uma idéia verdadeira) é algo diverso do seu ideado, porque uma coisa é o círculo, outra, a idéia do círculo. A idéia do círculo, de fato, não é uma coisa que tem periferia e centro, como o círculo, nem a idéia do corpo é o próprio corpo: e como é algo diverso de seu ideado, será também alguma coisa inteligível por si; isto é, a idéia, quanto à sua essência formal,³⁵ pode ser objeto de outra essência objetiva, e de novo esta outra essência objetiva será também, vista em si, algo de real e inteligível, e assim indefinidamente. [34] Pedro, por exemplo, é algo real; a verdadeira idéia de Pedro, porém, é sua essência objetiva e, em si, alguma coisa real e totalmente diversa do próprio Pedro. Como, pois, a idéia de Pedro é uma coisa real, com sua essência peculiar, será também algo inteligível, isto é, objeto de outra idéia, a qual terá em si objetivamente tudo o que a idéia de Pedro tem formalmente, e, outra vez, a idéia que e da idéia de Pedro³⁶ tem, da mesma forma, a sua essência, que também pode ser objeto de outra idéia, e assim indefinidamente. O que qualquer um pode experimentar ao ver que sabe o que é Pedro e também sabe que sabe e, de novo, sabe

que sabe que sabe, etc. Daí se verifica que para inteligir a essência de Pedro não é preciso inteligir a própria idéia de Pedro, e muito menos a idéia da idéia de Pedro, o que equivale a dizer que não é necessário, para que eu saiba, que saiba que sei, e muito menos ser necessário que saiba que sei que sei, igualmente como para inteligir a essência do triângulo não é preciso inteligir a essência do círculo.³⁷ Mas o contrário se passa com estas idéias, porque, para saber que sei, necessariamente devo antes saber. [35] Daí se vê que a certeza nada mais é que a própria essência objetiva, a saber, o modo como sentimos a essência formal é a própria certeza.³⁸ Donde se segue, de novo, que para a certeza da verdade não precisamos de nenhum outro sinal senão ter uma idéia verdadeira. Pois, como mostramos, não é necessário, para que eu saiba, que saiba que sei. Do que resulta, mais uma vez, que ninguém pode saber o que é a suma certeza, a não ser aquele que possui uma idéia adequada ou essência objetiva de alguma coisa, porque, de fato, o mesmo é a certeza e a essência objetiva. [36] Como, pois, a verdade não necessita de nenhum sinal, mas basta ter as essências objetivas das coisas, ou, o que dá na mesma, as idéias, a fim de que se tire toda a dúvida, daí se segue que não é o verdadeiro método procurar o sinal da verdade depois de adquirir as idéias,³⁹ mas que o verdadeiro método é o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as idéias (tudo isso quer dizer o mesmo) sejam procuradas na devida ordem.⁴⁰ [37] Ainda uma vez, o método necessariamente deve falar de raciocínio ou de intelecção, ou seja, o método não é⁴¹ o próprio raciocinar para inteligir as causas das coisas e muito menos é o inteligir as causas das coisas, mas é o inteligir o que é a idéia verdadeira, distinguindo-a das outras percepções e investigando a natureza dela, para daí conhecer a nossa potência de inteligir e coibir nossa mente de tal modo que, segundo essa norma, entenda tudo o que deve ser entendido, dando, como meios auxiliares, regras certas e também fazendo com que a mente não se canse com inutilidades. [38] Daí se deduz que o método nada mais é que o conhecimento reflexivo ou a idéia da idéia; e porque não existe a idéia da idéia, a não ser que exista uma idéia, logo o método não existirá se não houver antes uma idéia. Donde será bom o método que mostre como a mente se deve dirigir segundo a norma de uma existente⁴² idéia verdadeira.

Além disso,⁴³ visto que há entre duas idéias a mesma razão existente entre as essências formais daquelas idéias, segue-se que o conhecimento reflexivo da idéia do Ser perfeitoíssimo será melhor que o conhecimento reflexivo das outras idéias; isto é, será perfeitoíssimo o método que mostre como a mente deve ser dirigida pela norma da idéia existente do Ser perfeitoíssimo. [39] Disso facilmente se entende como a mente, entendendo mais coisas, adquire ao mesmo tempo outros instrumentos, com os quais continua com maior facilidade a inteligir. Com efeito, ao que se infere do que ficou dito, deve existir antes de tudo em nós, como instrumento inato, uma idéia verdadeira, entendida, a qual compreende-se simultaneamente a diferença que existe entre essa percepção e todas as outras. Nisso consiste uma parte do método. E como é claro por si que a mente tanto melhor se entende quanto mais entender da Natureza, vê-se que esta parte do método será tanto mais perfeita quanto mais coisas a mente entender, e será perfeitoíssima quando a mente atender ao conhecimento do Ser perfeitoíssimo, ou refletir sobre o mesmo conhecimento.⁴⁴ [40] Além disso, quanto mais coisas a mente conhece, tanto melhor entende as suas forças e a ordem da Natureza; quanto melhor, porém, entende as suas forças, mais facilmente pode dirigir-se e propor regras a si mesma; e quanto melhor entende a ordem da Natureza, mais facilmente pode abster-se das coisas inúteis. E nisso, como dissemos, consiste todo o método. [41] Acrescente-se que a idéia se apresenta objetivamente do mesmo modo que se apresenta realmente seu ideado. Portanto, se houvesse na Natureza alguma coisa que não tivesse nenhuma comunicação com as outras, e se dela também existisse uma essência objetiva, a qual deveria convir totalmente com a formal, também⁴⁵ não teria comunicação com as outras idéias, isto é, nada poderíamos concluir sobre ela; ao contrário, as coisas que têm comunicação com o resto, como é tudo o que existe na Natureza, serão entendidas, e igualmente suas

essências objetivas terão a mesma comunicação, ou seja, delas serão deduzidas outras idéias, as quais, de novo, terão comunicação com as outras, e assim crescerão os instrumentos para prosseguir. O que nos esforçávamos por demonstrar. [42] Ademais, pelo que dissemos no fim, a saber, que a idéia deve convir inteiramente com sua essência formal, vê-se outra vez que, para que a nossa mente relate perfeitamente a imagem da Natureza, deve produzir todas as suas idéias a partir daquela que representa a origem e fonte de toda a Natureza, a fim de que ela também seja a fonte das outras idéias.

[43] Aqui talvez se admire alguém⁴⁶ de que, quando dissemos que é um bom método aquele que mostra como se deve dirigir a mente pela norma de uma existente idéia verdadeira, o hajamos provado raciocinando, o que parece evidenciar que isso não é conhecido por si.⁴⁷ E por isso se pode perguntar se raciocinamos bem. Nesse caso, devemos começar pela idéia existente, e, como é necessária uma demonstração para começar pela idéia existente, deveríamos, de novo, provar o nosso raciocínio, e outra vez demonstrar este outro, e assim ao infinito. [44] Mas a isso respondo⁴⁸ que se alguém por algum acaso procedesse assim ao investigar a Natureza, a saber, adquirindo, conforme a norma da existente idéia verdadeira, outras idéias na ordem devida, nunca duvidaria da sua verdade,⁴⁹ porque a verdade, como mostramos, se revela a si mesma e porque também espontaneamente todas as coisas lhe adviriam. Mas porque isso nunca ou raramente acontece, fui obrigado a pô-lo assim, de modo que aquilo que não podemos adquirir por acaso façamo-lo contudo por um desígnio premeditado e, ao mesmo tempo, a fim de que aparecesse que nós, para provar a verdade e o bom raciocínio, não necessitamos de outros instrumentos senão a própria verdade e o bom raciocínio. Pois provei o bom raciocínio raciocinando, e ainda me esforço por comprová-lo. [45] Acresce que também desse modo a gente se acostuma a suas meditações internas. A razão, porém, por que raramente acontece que, na investigação da Natureza, se proceda na devida ordem, é baseada nos preconceitos, cujas causas explicaremos depois na nossa filosofia.⁵⁰ A seguir, por ser necessária uma grande e cuidadosa distinção, como mostraremos depois,⁵¹ o que é muito custoso. Por último, devido ao estado das coisas humanas, que, como ficou demonstrado,⁵² é inteiramente mutável. Existem ainda outras razões, de que não cuidamos.

[46] Se alguém por acaso perguntar qual a razão⁵³ por que logo, antes de tudo, mostrei as verdades da Natureza nesta ordem, pois a verdade se patenteia por si, respondendo-lhe e ao mesmo tempo previno-o de que não queira rejeitar tudo como falso por causa dos paradoxos que talvez ocorram freqüentemente, mas antes se digne considerar a ordem em que o provamos, para então ter a certeza de que conseguimos a verdade, e tal foi o motivo desta observação previa.⁵⁴

[47] Se depois disso algum cético talvez permaneça ainda em dúvida quanto à própria verdade primeira ou a respeito de tudo o que deduzimos segundo a norma dessa verdade primeira, ou ele, com efeito, falará contra a consciência, ou confessaremos que existem homens totalmente obcecados até na alma, por nascimento ou por causa dos preconceitos, isto é, por alguma ocorrência exterior. De fato, nem a si mesmos sentem; se afirmam algo ou duvidam, não sabem que duvidam ou afirmam: dizem que nada sabem,⁵⁵ e mesmo isso, ou seja, que nada sabem, dizem que ignoram; nem o dizem absolutamente, pois temem confessar que existem enquanto nada sabem, de modo que afinal devem calar-se para não supor alguma coisa que cheire a verdade.⁵⁶ [48] Por último, não se há de falar com eles sobre as ciências, porque, no que se refere ao uso da vida e da sociedade, a necessidade obrigou-os a supor que existem, a procurar a sua utilidade e a afirmar ou negar muitas coisas com juramento. Com efeito, se algo lhes é provado, não sabem se o argumento prova ou falha. Se negam, se concedem ou se opõem, não sabem que negam, concedem ou opõem, pelo que devem ser tidos como autômatos, que carecem por completo de espírito.

[49] Resumamos agora o nosso intento. Até aqui, tivemos em primeiro lugar o fim para o qual procuramos dirigir todos os nossos pensamentos. Conhecemos, em segundo lugar, qual é a melhor percepção, com cujo auxílio podemos atingir a nossa perfeição. Vimos, em terceiro lugar, o primeiro caminho no qual a mente deve insistir para começar bem, que vem a ser: continuar conforme a norma de alguma existente idéia verdadeira a investigar segundo leis certas. Para fazê-lo bem, o método deve fornecer o seguinte: primeiramente, distinguir a verdadeira idéia de todas as outras percepções, coibindo a mente para que não se ocupe com estas. Em segundo lugar, dar as regras para que percebamos segundo tal norma as coisas desconhecidas. Em terceiro lugar, estabelecer uma ordem a fim de não nos cansarmos com inutilidades. Depois que conhecemos esse método, vimos em quarto lugar que ele será perfeitíssimo quando tivermos a idéia do Ser perfeitíssimo. Portanto, desde o começo se observará principalmente que devemos chegar o mais cedo possível ao conhecimento desse Ser.

[50]⁵⁷ Começamos, pois, pela primeira parte do método, que é, como dissemos, distinguir e separar das outras percepções a idéia verdadeira e coibir a mente para que não confunda com as verdadeiras as falsas, as fictícias e as duvidosas: o que tenciono explicar aqui profusamente a fim de reter os leitores no pensamento de uma coisa tão necessária, e também porque há muitos que duvidam até da verdade por não haverem prestado atenção à distinção existente entre a percepção verdadeira e todas as outras. De modo que são como homens que, acordados, não duvidam de que vigiam, mas depois que em sonhos, como muitas vezes acontece, acharam que estavam certamente acordados, o que depois verificaram ser falso, duvidaram até de sua vigília, o que sucede porque nunca distinguiram entre o sono e a vigília.⁵⁸ [51] Aviso, entretanto, que aqui não explicarei a essência de cada percepção, nem sua causa próxima, porque isso pertence à filosofia, mas exporei apenas o que o método postula, isto é, sobre o que versam a percepção fictícia, a falsa e a duvidosa e como nos libertaremos de cada uma.⁵⁹ Seja, por conseguinte, a primeira investigação sobre a idéia fictícia.

[52] Visto que toda percepção ou é de uma coisa considerada como existente ou somente da essência, e já que são mais freqüentes as ficções a respeito das coisas consideradas como existentes, falo antes destas, a saber, quando se finge só a existência, e a coisa que se finge em tal ato é inteligida ou se supõe inteligida. Por exemplo, finjo que Pedro, a quem conheço, vai para casa, me visita e⁶⁰ coisas semelhantes. Aqui pergunto, sobre que versa essa idéia? Vejo que versa apenas sobre coisas possíveis, mas não acerca de necessárias nem de impossíveis.

[53] Chamo coisa impossível aquela cuja natureza é contraditória com a existência; necessária aquela cuja natureza é contraditória com a não-existência; possível aquela cuja existência por sua natureza não é contraditória com a existência ou não-existência, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existir depende de causas ignoradas por nós, enquanto fingimos sua existência; e por isso, se sua necessidade ou impossibilidade, que depende de causas exteriores, fosse conhecida por nós, nada poderíamos fingir também sobre elas.⁶¹ [54] Donde se segue que, na hipótese de haver algum Deus ou ser onisciente, nada absolutamente poderá fingir. De fato, no que nos concerne, depois que⁶² soube que existo, não posso fingir que existo ou não existo, nem tampouco posso fingir um elefante que passe pelo buraco de uma agulha, nem posso, depois⁶³ que soube a natureza de Deus, fingir que existe ou não existe; o mesmo se deve entender a respeito da quimera, cuja natureza é contraditória com a existência. Do que se evidencia o que eu disse, a saber, que a ficção de que aqui falamos não acontece acerca das verdades eternas.⁶⁴ [55] Mas, antes de prosseguirmos, note-se aqui, de passagem, que a diferença que há entre a essência de uma coisa e a de outra vigora também entre a atualidade ou existência da mesma e a de outra. De modo que, se quisermos, por exemplo, conceber a existência de Adão somente pela existência geral, será o mesmo que, se para conceber sua essência, olharmos para a natureza do ser no intuito de, enfim, definirmos que Adão é um ser. Logo, quanto mais geralmente se concebe a existência, tanto mais

confusamente é ela concebida e mais facilmente pode ser atribuída a qualquer coisa; ao contrário, quanto mais particularmente se concebe, mais claramente é entendida e mais dificilmente se atribui a outra coisa que não a própria, desde que não levamos em conta a ordem da Natureza. O que é digno de ser notado.

[56] Vem já aqui a consideração do que vulgarmente se diz “fingir”, ainda que se entenda com clareza que a coisa não se comporta como a fingimos. Por exemplo, embora eu saiba que a terra é redonda, nada entretanto proíbe que diga a alguém ser a terra a metade de um globo e como que uma meia laranja num pires, ou que o sol gira ao redor da terra e coisas semelhantes. Se prestarmos atenção a isso, não veremos nada que não condiga com o que já dissemos, desde que primeiro vejamos que outrora pudemos errar e estar agora cômnicos de nossos erros; a seguir, que podemos fingir ou pelo menos julgar que outros homens podem estar no mesmo erro ou cair naquele em que estávamos antes. Isso, digo, podemos fingir enquanto não vemos nenhuma impossibilidade e nenhuma necessidade; quando, pois, digo a alguém que a terra não é redonda, etc., nada mais faço do que relembrar o erro em que talvez estive ou em que pude cair, e depois finjo ou julgo que aquele a quem falo isso pode ainda estar ou cair no mesmo erro. O que finjo, como disse, enquanto não vejo nenhuma impossibilidade e nenhuma necessidade, porque, se as entendesse, não poderia de modo algum fingir, e só restaria dizer que fiz alguma coisa.

[57] Resta agora notar também aquelas coisas que se supõem nas questões,⁶⁵ as quais se referem frequentemente a impossíveis. Por exemplo, quando dizemos: suponhamos que esta vela que está ardendo não arde, ou suponhamos que ela queima em algum espaço imaginário, a saber, em que não há corpo algum. Coisas parecidas se supõem amiúde, ainda que se entenda claramente que esta última suposição é impossível; mas quando isto acontece, não se finge absolutamente nada. Com efeito, no primeiro caso, nada mais fiz do que⁶⁶ lembrar outra vela que não arde (ou conceber esta mesma sem a chama), e o que penso de uma é o mesmo que entendo da outra, enquanto não cuido da chama. No segundo caso, nada mais se faz que abstrair as idéias dos corpos adjacentes, para que a mente se volva unicamente à contemplação da vela vista em si só, e depois conclua que a vela não contém nenhuma causa para a destruição de si mesma. De modo que, se não houvesse corpos circunjacentes, essa vela, bem como sua chama, ficaria imutável; ou coisas semelhantes: não existe, pois, nenhuma ficção, mas⁶⁷ verdadeiras e meras asserções.

[58] Passemos então às ficções que versam sobre as essências sozinhas ou juntamente com alguma atualidade ou existência. A respeito do que devemos considerar sobretudo o seguinte: quanto menos a mente entende, mas percebe mais coisas, mais tem o poder de fingir, e quanto mais coisas entende, mais diminui aquela potência. Do mesmo modo, por exemplo, que, como vimos acima, não podemos fingir, enquanto pensamos, que pensamos e não pensamos, assim também, desde que conhecemos a natureza do corpo, não podemos fingir uma mosca infinita; ou desde que conhecemos a natureza⁶⁸ da alma, não podemos fingir que é quadrada, ainda que possamos dizer tudo isso com palavras. Mas, como dissemos, quanto menos os homens conhecem a Natureza, mais facilmente podem fingir muita coisa, como sejam, as árvores falarem, os homens se transformarem num instante em pedras ou fontes, aparecerem espectros nos espelhos, o nada fazer-se algo, os próprios deuses mudarem em animais e homens, e infinitas coisas desse gênero.

[59] Alguém talvez pensará que é a ficção e não a inteligência que termina a ficção; isto é, depois que fingi algo e quis, com certa liberdade, admitir que isso existe assim na natureza das coisas, acontece que a seguir não podemos pensá-lo de outro modo. Por exemplo, depois que fingi (para falar com eles) uma tal natureza do corpo e quis persuadir-me, com minha liberdade, que ela existe assim realmente, não poderei mais fingir, digamos, uma mosca infinita, e, depois que fingi a essência da alma, não posso torná-la quadrada, etc. [60] Mas isso deve ser examinado. Primeiramente, ou negam ou concedem que podemos inteligir alguma coisa. Se concedem, necessariamente devem dizer da

intelecção o mesmo que dizem da ficção. Se, porém, o negam, vejamos nós, que sabemos que conhecemos algo, o que dizem. Ora, dizem o seguinte: que a alma pode sentir e perceber de muitas maneiras, não a si própria nem as coisas que existem, mas unicamente aquelas que não existem nem em si nem em parte alguma, o que quer dizer que a alma pode só por sua força criar sensações ou idéias que não são das coisas, de modo que, em parte, a consideram como Deus. Além disso, dizem que nós temos (ou nossa alma tem) tal liberdade que nos obrigue (ou a ela, inclusive a sua própria liberdade). Pois, desde que a alma fingiu algo e lhe deu seu assentimento, não pode pensar ou fingir isso de outro modo, e também é obrigada por essa ficção a pensar as outras coisas de tal modo que não contrariem a primeira ficção, como também são obrigados a admitir por causa de sua ficção os absurdos que aqui enumero. Para a refutação disso, não nos cansaremos com outras demonstrações. [61] Mas, deixando-os em seus delírios, cuidaremos de tirar⁶⁹ das palavras que com eles trocamos alguma verdade para o nosso assunto: a mente, ao aplicar-se a uma coisa fingida e falsa por sua natureza, a fim de que a pense e entenda e dela deduza em boa ordem aquilo que deve ser deduzido, facilmente evidenciará a sua falsidade; e se a coisa fingida é verdadeira por sua natureza, quando a mente olha para ela com atenção no intuito de a entender, e começa a deduzir dela em boa ordem o que dela se segue, continuará felizmente sem nenhuma interrupção, como vimos que, da falsa ficção que acabamos de referir, logo o intelecto mostrou sua absurdidade e outras coisas daí deduzidas.

[62] Portanto, de nenhum modo se deve temer que finjamos algo, desde que percebamos uma coisa clara e distintamente; pois se por acaso falamos que os homens, num momento, se transformam em animais brutos,⁷⁰ isto se diz de um modo muito geral, de forma que não há nenhum conceito, isto é, idéia⁷¹ ou coerência de sujeito e predicado na mente, dado que, se houvera, ver-se-ia logo o meio pelo qual e as causas por que tal coisa se fez. Ademais, não se presta atenção à natureza do sujeito e do predicado. [63] Além disso, não sendo fingida a primeira idéia e deduzindo-se dela todas as outras, desvanece-se pouco a pouco a precipitação⁷² de fingir; a seguir, não podendo a idéia fingida ser clara e distinta, mas somente confusa, e como toda confusão procede de que a mente conhece só em parte a coisa íntegra ou composta de muitas, não distinguindo o conhecido do desconhecido, além de que olha conjuntamente e sem nenhuma distinção para os múltiplos elementos contidos em cada coisa; daí se segue, primeiro, que, tratando-se da idéia de algo simplicíssimo, ela não deixará de ser senão clara e distinta, pois essa coisa não pode aparecer-nos em parte, mas só ou toda ou nada.⁷³ [64] Segue-se, em segundo lugar, que, se a coisa composta de muitos elementos for dividida pelo pensamento em todas as suas partes mais simples e se se prestar atenção a cada uma por si, desaparecerá então toda confusão. Em terceiro lugar, segue-se que a ficção não pode ser simples, mas sim feita da composição de diversas idéias confusas, que são de diversas coisas e ações existentes na Natureza, ou melhor, provêm da atenção⁷⁴ simultânea, mas sem assentimento, a tais idéias diversas; pois, se fosse simples, seria clara e distinta e, por conseguinte, verdadeira. Se resultasse da composição de idéias distintas, sua composição seria também clara e distinta e, portanto, verdadeira. Por exemplo, depois que conhecemos a natureza do círculo e também a do quadrado, não podemos mais compor essas duas coisas e falar de um círculo quadrado, ou alma quadrada e coisas semelhantes. [65] Concluamos, de novo, brevemente e vejamos como não se deve de modo algum temer a ficção, confundindo-a com as idéias verdadeiras. Com efeito, quanto à primeira de que falamos antes, a saber, quando a coisa é concebida claramente, vimos que se essa coisa concebida claramente e também sua existência for por si uma verdade eterna, nada poderemos fingir acerca disso; mas, se a existência da coisa concebida não for uma verdade eterna, cuide-se apenas de conferir a existência da coisa com sua essência e olhe-se ao mesmo tempo para a ordem da Natureza. Quanto à segunda ficção, que dissemos ser a atenção, mas sem consentimento, a diversas idéias confusas, que são de diversas coisas e ações existentes na Natureza, vimos também que

uma coisa simplicíssima não pode ser fingida, mas só inteligida, bem como uma coisa composta, desde que se preste atenção às partes simplicíssimas de que se compõe; e até mesmo nem delas podemos fingir qualquer ação que não seja verdadeira, pois ao mesmo tempo nos veremos obrigados a contemplar como e por que isso se faz.

[66] Entendidas assim essas coisas, passemos agora à pesquisa da idéia falsa,⁷⁵ para ver a respeito de que versa e como podemos precaver-nos de cair em falsas percepções. Ambas as coisas já não nos serão difíceis, depois do estudo da idéia fingida: pois entre elas não há nenhuma diferença senão que aquela supõe o assentimento, isto é, como já notamos, que nenhuma causa se oferece, enquanto se lhe deparam as representações, pela qual, como o que finge, possa inferir que elas não vêm das coisas de fora, o que quase nada mais é do que sonhar de olhos abertos ou em estado de vigília. Trata, portanto, a idéia falsa de, ou (para dizer melhor) se refere, à existência da coisa cuja essência é conhecida, ou à essência, do mesmo modo que a idéia fingida. [67] Corrige-se a que diz respeito à existência do mesmo modo que a ficção, pois, se a natureza da coisa conhecida supõe a existência necessária, é impossível que nos enganemos no referente à sua existência; mas se a existência da coisa não for uma verdade eterna, como é sua essência,⁷⁶ dependendo de causas exteriores a necessidade ou impossibilidade de existir, então retoma do mesmo modo tudo o que dissemos quando se tratou da ficção, pois se corrige de igual maneira. [68] No que diz respeito à outra [espécie de erro], que se refere às essências ou também às ações, tais percepções são sempre necessariamente confusas, compostas de diversas percepções confusas das coisas existentes na Natureza, como quando se convencem os homens de que há deuses nas florestas, nas imagens, nos animais brutos e noutras coisas; que há corpos de cuja composição se faz simplesmente o intelecto; que cadáveres raciocinam, andam e falam; que Deus se engana, e outras coisas semelhantes. Mas as idéias que são claras e distintas nunca podem ser falsas, pois as idéias das coisas que se concebem clara e distintamente ou são simplicíssimas ou compostas delas, isto é, deduzidas das idéias simplicíssimas.⁷⁷ Que, porém, a idéia simplicíssima não pode ser falsa, qualquer um verá, contanto que saiba o que é a verdade, ou o intelecto, e ao mesmo tempo o que é a falsidade.

[69] Com efeito, quanto ao que constitui a forma da verdade, é certo que o pensamento verdadeiro se distingue do falso não apenas por uma denominação extrínseca, mas principalmente por uma intrínseca.⁷⁸ Realmente, se algum artífice concebeu em ordem uma construção, ainda que essa construção nunca tenha existido nem venha a existir jamais, seu pensamento, entretanto, é verdadeiro e é o mesmo, quer a construção exista, quer não. E, ao contrário, se alguém disser que Pedro, por exemplo, existe, mas ignorando que exista, seu pensamento é falso a respeito de Pedro, ou, se preferes, não é verdadeiro, ainda que Pedro exista de fato. Nem este enunciado, que Pedro existe, é verdadeiro, a não ser em relação àquele que conhece com certeza a existência de Pedro.⁷⁹ [70] Daí se segue que há nas idéias algo de real pelo que se distinguem das falsas as verdadeiras, o que, pois, nos resta agora investigar a fim de ter a melhor norma da verdade (pois dissemos que devemos determinar nossos pensamentos segundo a norma dada pela idéia verdadeira, e que o método é o conhecimento reflexivo) e conhecer as propriedades do intelecto; nem se diga que essa diferença nasce de que o conhecimento verdadeiro consiste em conhecer as coisas por suas causas primeiras, no que de fato diferiria muito da falsa, como a expliquei acima: pois se diz conhecimento verdadeiro também aquele que envolve objetivamente a essência de algum princípio que não tem causa, conhecendo-se por si e em si.⁸⁰ [71] Portanto, a forma do conhecimento verdadeiro deve achar-se no próprio conhecimento, sem relação com outros (conhecimentos), nem conhece o objeto como causa, mas deve depender do próprio poder e natureza do intelecto. Com efeito, se supusermos que o intelecto percebe algum ente novo, que nunca existiu, como alguns concebem o intelecto de Deus antes de criar as coisas (percepção que, por certo, não poderia provir de nenhum objeto), deduzindo legitimamente de tal percepção outras, todos esses conhecimentos seriam verdadeiros e

não determinados por nenhum objeto exterior, mas dependeriam só do poder e natureza do intelecto. Portanto, o que constitui a forma do conhecimento verdadeiro há de procurar-se no próprio conhecimento e deduzir-se da natureza do intelecto. [72] Ora, para que se investigue isso, ponhamos ante os olhos alguma idéia verdadeira cujo objeto sabemos com toda certeza que depende da força de nosso pensamento, não tendo nenhum objeto na Natureza, visto que numa idéia assim, como já dissemos, mais facilmente poderemos investigar o que queremos. Por exemplo, para formar o conceito de globo, finjo arbitrariamente uma causa, a saber, o semicírculo que gira ao redor do centro, e dessa rotação como que nasce o globo. Realmente, essa idéia é verdadeira, e, ainda que saibamos jamais ter assim surgido um globo na Natureza, esta percepção é, contudo, verdadeira e o modo mais fácil de formar o conceito de globo. Note-se aqui que essa percepção afirma a rotação do semicírculo, afirmação que seria falsa se não se juntasse com o conceito de globo ou da causa que determina tal movimento, isto é, (seria falsa) separadamente, se essa afirmação fosse isolada. De fato, então a mente tenderia apenas a afirmar o movimento do semicírculo, o que nem estaria contido no conceito de semicírculo, nem nasceria do conceito da causa que determina o movimento. Por isso, a falsidade só consiste em afirmarmos algo de alguma coisa não contido no conceito que formamos da mesma,⁸¹ como o movimento ou a imobilidade no semicírculo. Daí se segue que os simples pensamentos não podem deixar de ser verdadeiros, como a simples idéia de semicírculo, de movimento, de quantidade, etc.⁸² Tudo o que estas contêm de afirmação iguala-se ao conceito delas, nem se estende além, pelo que nos é permitido à vontade, sem nenhum perigo de errar, formar idéias simples. [73] Resta, portanto, apenas investigar por que poder a nossa mente as pode formar e até onde se estende esse poder, pois que, achado isso, facilmente veremos o maior conhecimento a que podemos chegar. É certo, contudo, que este seu poder não se estende ao infinito, já que, quando afirmamos de alguma coisa algo que não está contido no conceito que dela formamos, isso indica um defeito de nossa percepção, ou seja, que temos pensamentos ou idéias como que mutiladas e truncadas. Verificamos, com efeito, que o movimento do semicírculo é falso desde que se encontra isolado na mente, mas é verdadeiro se se junta ao conceito de globo ou ao conceito de alguma causa que determina esse movimento. De modo que, se é da natureza do ser pensante, como parece logo à primeira vista, formar pensamentos verdadeiros, ou adequados, é certo que as idéias inadequadas nascem em nós apenas enquanto somos parte de um ser pensante, do qual alguns pensamentos constituem ao todo a nossa mente, outros só em parte.⁸³

[74] Mas o que devemos ainda considerar (não tendo valido a pena anotar acerca da ficção) e onde existe o maior engano é quando acontece que algumas coisas que se oferecem na imaginação estejam também no intelecto, isto é, sejam concebidas clara e distintamente; então, enquanto não se separa do confuso o distinto, a certeza, ou seja, a idéia verdadeira se mistura com as não distintas. Por exemplo, alguns estóicos por acaso ouviram o nome da alma e também que é imortal, as quais coisas imaginavam apenas confusamente; imaginavam também e ao mesmo tempo inteligiam que os corpos sutilíssimos penetravam todos os mais e por nenhum outro eram penetrados. Como imaginassem tudo isso junto, acompanhado da certeza deste axioma, logo se convenciam de que a mente é esses corpos sutilíssimos e aqueles corpos sutilíssimos não se dividem, etc. [75] Também disso, porém, nos livramos, enquanto nos esforçamos por examinar todas as nossas percepções conforme a norma de uma existente idéia verdadeira, precavendo-nos, como dissemos no começo, do que temos pelo ouvido ou pela experiência vaga. Acresce que tal engano provém de que concebem as coisas de um modo excessivamente abstrato, pois é bastante claro por si que aquilo que concebo em seu verdadeiro objeto não posso aplicar a outra coisa. Nasce, por último, também de que não inteligem os primeiros elementos de toda a Natureza; donde, procedendo sem ordem e confundindo a Natureza com as coisas abstratas, embora sejam verdadeiros axiomas, a si mesmos se confundem e pervertem a ordem da Natureza. Nós, contudo, se procedermos o menos abstratamente possível e começarmos, logo que possamos, pelos

primeiros elementos, isto é, pela fonte e origem da Natureza, de nenhum modo devemos temer esse engano. [76] Realmente, no que respeita ao conhecimento da origem da Natureza, não se há de temer de modo algum que a confundamos com abstrações, pois, quando se concebe algo abstratamente, como são todos os universais, estes sempre se compreendem mais largamente no intelecto do que podem existir suas coisas particulares de fato na Natureza. A seguir, como na Natureza há muitas coisas cuja diferença é tão pequena que quase escapa à inteligência, então facilmente (se concebidas abstratamente) pode acontecer que se confundam; mas como a origem da Natureza, ao que veremos depois, não pode ser concebida abstratamente, ou seja, universalmente, nem se pode estender mais longe no intelecto do que é de fato, nem tem semelhança alguma com as coisas mutáveis, não se temerá nenhuma confusão a respeito de sua idéia, contanto tenhamos a norma da verdade (como já mostramos); realmente, este ser é único, infinito,⁸⁴ quer dizer, todo⁸⁵ o ser, e fora dele não há ser algum.

[77] Até aqui sobre a idéia falsa. Resta inquirir a respeito da idéia duvidosa, isto é, sobre aquelas coisas que podem levar-nos à dúvida, e ao mesmo tempo como ela se desfaz. Falo da verdadeira dúvida na mente e não da que vemos ocorrer com freqüência, a saber, daquela na qual alguém, ainda que não duvide interiormente, diz com palavras que duvida;⁸⁶ com efeito, não pertence ao método corrigir isto, mas antes faz parte da investigação da teimosia e sua correção. [78] Ora, não há na alma nenhuma dúvida pela própria coisa de que se duvida, o que quer dizer que, se existir só uma idéia na alma, quer seja verdadeira, quer falsa, não haverá dúvida, nem tampouco certeza, mas somente tal sensação, pois em si, de fato, (a idéia) não é outra coisa senão uma sensação; mas (a dúvida) existirá por outra idéia que não é tão clara e distinta que possamos dela concluir algo de certo acerca do que se duvida, isto é, a idéia que nos lança na dúvida não é clara e distinta. Por exemplo, se alguém nunca pensou nos erros dos sentidos, seja pela experiência, seja de outro modo qualquer, jamais duvidará se o sol é maior ou menor do que aparece. Por isso os rústicos se admiram freqüentemente ao ouvir que o sol é maior que o globo terrestre, mas a dúvida nasce pensando-se nos erros dos sentidos, isto é, a pessoa sabe que os sentidos às vezes se enganam, mas isso o sabe apenas confusamente, pois ignora como os sentidos erram;⁸⁷ e se alguém, depois da dúvida, adquirir o verdadeiro conhecimento dos sentidos, e como por meio deles as coisas são representadas ao longe, tira-se de novo a dúvida. [79] Donde se segue que não podemos pôr em dúvida as idéias verdadeiras pelo fato de que talvez exista algum Deus enganador, que nos faz errar mesmo nas coisas mais certas, a não ser enquanto não temos nenhuma idéia clara e distinta de Deus, ou seja, fica a dúvida,⁸⁸ se olharmos para o conhecimento que temos da origem de todas as coisas e nada acharmos que nos diga não ser ele (Deus) enganador, com o mesmo conhecimento com que, vendo a natureza do triângulo, verificamos que seus três ângulos são iguais a dois retos; mas, se de Deus possuímos um conhecimento como o que temos do triângulo, tira-se então toda a dúvida. E do mesmo modo que podemos chegar a esse conhecimento do triângulo mesmo sem saber com certeza se algum supremo enganador não nos leva ao erro, assim também podemos alcançar esse conhecimento de Deus, embora não saibamos com certeza se há ou não algum supremo enganador; e, contanto que o tenhamos, basta para suprimir, como disse, toda dúvida que podemos nutrir acerca das idéias claras e distintas. [80] Além disso, se alguém proceder corretamente, investigando o que se deve investigar primeiro, não interrompendo jamais a concatenação das coisas, e souber como se devem determinar as questões antes de se chegar a seu conhecimento,⁸⁹ nunca terá senão idéias certíssimas, isto é, claras e distintas, pois a dúvida nada mais é que a suspensão da alma no atinente a alguma afirmação ou negação, que afirmaria ou negaria se não ocorresse algo que, desconhecido, deixa imperfeito o conhecimento dessa coisa. Donde se vê que a dúvida sempre nasce do fato de serem as coisas investigadas sem ordem.

[81] Isto é o que prometi tratar nesta primeira parte do método. Mas, para não omitir nada do que pode levar ao conhecimento do intelecto e a suas forças, direi ainda pouca coisa da memória e do esquecimento, onde ocorre principalmente considerar que a

memória é corroborada por meio do intelecto e também sem o auxílio dele. De fato, em relação ao primeiro ponto, quanto mais algo é inteligível, mais facilmente se retém, e, ao contrário, quanto menos, mais facilmente o esquecemos.⁹⁰ Por exemplo, se eu transmitir a alguém uma porção de palavras soltas, muito mais dificilmente as reterá do que se apresentar as mesmas palavras em forma de narração. [82] reforçada também sem auxílio do intelecto, a saber, pela força mediante a qual a imaginação ou o sentido a que chamam comum⁹¹ é afetado por alguma coisa singular corpórea. Digo *singular*, pois a imaginação só é afetada por coisas singulares. Com efeito, se alguém ler, por exemplo, só uma novela de amor, retê-la-á muito bem enquanto não ler muitas outras desse gênero, porque então vigora sozinha na imaginação; mas, se são mais do gênero, imaginam-se todas juntas e facilmente são confundidas. Digo também *corpórea*, pois a imaginação só é afetada por corpos. Como, portanto, a memória é fortalecida pelo intelecto e também sem ele, conclui-se que é algo diverso do intelecto⁹² e que não há nenhuma memória nem esquecimento a respeito do intelecto visto em si. [83] O que será, pois, a memória? Nada mais do que a sensação das impressões do cérebro junto com o pensamento de uma determinada duração⁹³ da sensação; o que também a reminiscência mostra. Realmente, nesta a alma pensa nessa sensação, mas não sob uma contínua duração; e assim a idéia desta sensação não é a própria duração da sensação, quer dizer, a própria memória. Se, porém, as próprias idéias sofrem alguma corrupção, veremos na filosofia. E se isso parece a alguém muito absurdo, bastará para o nosso propósito que pense ser tanto mais facilmente retida uma coisa quanto mais for singular, como se vê do exemplo da novela que acabamos de dar. Além disso, quanto mais uma coisa é inteligível, mais facilmente é retida. Logo, não podemos deixar de reter uma coisa sumamente singular e somente inteligível.⁹⁴

[84] Assim, pois, distinguimos a idéia verdadeira e as outras percepções, mostrando que as idéias fictícias, as falsas e as outras têm sua origem na imaginação, isto é, em certas sensações fortuitas e, por assim dizer, soltas,⁹⁵ que não nascem da própria potência da mente, mas de causas exteriores, conforme o corpo, em sonhos ou acordado, recebe vários movimentos. Ou, se se preferir, tome-se aqui por imaginação o que se quiser contanto que seja algo diverso do intelecto e onde a alma seja paciente; tanto faz que tomes o que quiseres, desde que saibamos que é alguma coisa vaga e da qual a alma sofre, sabendo ao mesmo tempo como, pelo intelecto, nos livramos dela. Por isso também ninguém se admire de que ainda não provei existir um corpo e outras coisas necessárias, e contudo falei da imaginação, do corpo e sua constituição, pois, como disse, pouco importa o que supponho, contanto que saiba ser algo vago, etc.

[85] Demonstramos, porém, que a idéia verdadeira é simples ou composta de simples e mostra como e por que algo é ou foi feito. Demonstramos também que seus efeitos objetivos na alma procedem conforme a razão da formalidade do próprio objeto; o que é o mesmo que os antigos disseram, a saber, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos; a não ser que nunca, ao que eu saiba, conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo certas leis e como que um autômato espiritual. [86] Por conseguinte, quanto era possível no começo, adquirimos o conhecimento de nosso intelecto e tal norma da idéia verdadeira que não tememos mais confundir as coisas verdadeiras com as falsas ou as fictícias. Nem tampouco nos admiraremos de inteligir algumas coisas que de modo algum caem sob a imaginação, de que outras, totalmente opostas ao intelecto, estejam na imaginação, ou de que, afinal, haja outras que convêm com o intelecto. Com efeito, sabemos que as operações pelas quais são produzidas as imaginações se fazem conforme outras leis, inteiramente diversas das leis do intelecto, e que a alma se mantém, acerca da imaginação, apenas como paciente. [87] Pelo que também se vê com que facilidade podem cair em grandes erros os que não distinguem cuidadosamente a imaginação e a intelecção. Nestes, por exemplo: que a extensão deve estar em um lugar; deve ser finita, com partes que se distinguem realmente umas das outras; que é o primeiro e único fundamento de todas as coisas, e que num tempo ocupa

um maior espaço que noutro, além de muitas outras coisas do mesmo gênero;⁹⁶ isso tudo se opõe à verdade, como mostraremos no devido lugar.

[88] A seguir, como as palavras são parte da imaginação, isto é, fingimos muitos conceitos na medida em que, vagamente, por alguma disposição do corpo, são compostos na memória, não se deve duvidar de que também as palavras, como a imaginação, podem ser a causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução. [89] Acrescente-se que são formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo, de modo que não são senão sinais das coisas como se acham na imaginação, mas não como estão no intelecto; o que claramente se vê pelo fato de que a todas as coisas que estão só no intelecto e não na imaginação puseram muitas vezes nomes negativos, como sejam, incorpóreo, infinito, etc., e também muitas coisas que são realmente afirmativas exprimem negativamente, e vice-versa, como são incriado, independente, infinito, imortal, etc., porque, sem dúvida, muito mais facilmente imaginamos o contrário disso, motivo pelo qual ocorreram antes aos primeiros homens e usaram nomes positivos. Muitas coisas afirmamos e negamos porque a natureza das palavras leva a afirmá-lo ou negá-lo, mas não a natureza das coisas; por isso, ignorando-a, facilmente tomaríamos algo falso por verdadeiro.

[90] Evitamos, além disso, outra grande causa de confusão e que faz com que o intelecto não reflita sobre si mesmo, a saber, quando, não fazendo distinção entre a imaginação e a intelecção, cremos que aquilo que imaginamos mais facilmente é também mais claro para nós, e julgamos entender o que imaginamos. Por isso, antepomos o que se deve pospor, e assim se desfaz a verdadeira ordem do progresso e não se conclui nada legitimamente.

[91]⁹⁷ Ademais, para que afinal cheguemos à segunda parte deste método, proporei primeiro o nosso intuito neste método e a seguir os meios para atingi-lo. O escopo, pois, é ter idéias claras e distintas, tais, a saber, que provenham da pura mente e não de movimentos fortuitos do corpo. A seguir, para que todas as idéias sejam reduzidas a uma, tentaremos ligá-las e ordená-las de tal modo que nossa mente, quanto possível, reproduza objetivamente a formalidade da natureza, no todo e em cada uma de suas partes.

[92] Quanto ao primeiro ponto, como já dissemos, exige-se para o nosso último fim que a coisa seja concebida por sua essência tão-somente, ou por sua causa próxima. A saber, se a coisa é em si, ou, como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima. Porque, de fato,⁹⁸ o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um mais perfeito conhecimento da causa. [93] Logo, nunca poderemos, enquanto tratamos da investigação das coisas, concluir algo de abstrações, e tomaremos muito cuidado em não misturar o que está só no intelecto com o que está na coisa. Mas a melhor conclusão se tirará de alguma essência particular afirmativa, ou seja, de uma verdadeira e legítima definição. Efetivamente, o intelecto não pode descer de axiomas só universais a realidades singulares, visto que os axiomas se estendem a coisas infinitas e não determinam o intelecto para contemplar uma coisa singular mais do que outra. [94] Por isso, o reto caminho da invenção é formar os conhecimentos segundo alguma definição dada, o que se processará tanto mais feliz e facilmente quanto melhor definirmos alguma coisa. Portanto, o essencial de toda esta segunda parte do método consiste só nisso, a saber, em conhecer as condições de uma boa definição e, a seguir, no modo de as encontrar. Primeiramente, pois, tratarei das condições da definição.

[95] Uma definição, para que seja dita perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa,⁹⁹ cuidando-se que não usemos em seu lugar algumas propriedades. A fim de explicá-lo, omitindo outros exemplos, para não parecer que quero apontar os erros dos outros, citarei apenas o exemplo de alguma coisa abstrata, que é igual qualquer que seja a sua definição, a saber, o exemplo do círculo; o qual, se se define como uma figura cujas linhas traçadas do centro para a circunferência são iguais, ninguém deixará de ver

que tal definição não explica de modo algum a essência do círculo, mas só uma propriedade sua. E ainda que, como disse, isto pouco importe quando se trata de figuras e outros seres de Razão, muito contudo significa no atinente a seres físicos e reais; a saber, porque as propriedades das coisas não se entendem enquanto se ignoram suas essências,¹⁰⁰ pois, se deixarmos estas, necessariamente perverteremos a concatenação do intelecto, que deve reproduzir a concatenação da Natureza, e afastar-nos-emos totalmente do nosso escopo. [96] Portanto, para livrar-nos desse erro, devemos observar o seguinte na definição:

I. Se a coisa for criada, a definição deverá, como dissemos, abranger a causa próxima. O círculo, por exemplo, conforme essa norma, deve ser definido como a figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel, definição que claramente contém a causa próxima.

II. Requer-se um tal conceito ou definição da coisa que todas as suas propriedades (quando a coisa é vista isoladamente, mas não junto com outras) possam concluir-se dela, como se percebe nesta definição do círculo, pois dela claramente se infere que todas as linhas tiradas do centro para a circunferência são iguais. Que isto seja uma exigência necessária da definição é tão manifesto ao observador que não parece valer a pena demorar-nos em sua demonstração, nem provarmos que, devido a essa segunda condição, toda definição deve ser afirmativa. Falo da afirmação do intelecto, pouco cuidando da verbal, que, pela falta de palavras, talvez possa exprimir-se, às vezes, negativamente, conquanto se entenda de modo afirmativo.¹⁰¹

[97] Os requisitos, porém, da definição da coisa incriada são os seguintes:

I. Que exclua toda causa, isto é, que o objeto não exija nada mais que seu próprio ser para sua explicação.

II. Que, dada a sua definição, não reste lugar para a pergunta: “Existe ou não?”¹⁰²

III. Que não contenha, no sentido real, substantivos que possam ser adjetivados, ou seja, que não possa ser explicada em termos abstratos.

IV. Exige-se, por último (embora isto não necessite muito ser anotado), que de sua definição se concluam todas as suas propriedades. Tudo isso são coisas manifestas a quem prestar bem atenção.

[98] Disse também que a melhor conclusão há de ser tirada de alguma essência particular afirmativa, pois quanto mais especial for a idéia, mais distinta será e, portanto, mais clara. Logo, o que acima de tudo devemos procurar é o conhecimento das coisas particulares.

[99] Quanto à ordem, porém, e para que todas as nossas percepções se coordenem e se unam, exige-se que, o mais cedo que se possa fazer e que a Razão postula, investiguemos se existe algum ser (e ao mesmo tempo qual é) que seja a causa de todas as coisas, a fim de que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas idéias. Aí então nossa mente, como dissemos, reproduzirá a Natureza no máximo grau possível, pois terá objetivamente tanto sua essência, como sua ordem e união. Disso podemos ver ser-nos antes de tudo necessário que sempre deduzamos todas as nossas idéias das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, indo, quanto se pode fazer segundo a série das causas, de um ser real para outro ser real, de modo a não passarmos a idéias abstratas e universais, quer não deduzindo delas nada de real, quer não as concluindo de coisas reais. Ambas as coisas, com efeito, interrompem o verdadeiro progresso do intelecto. [100] Note-se, porém, que por série das causas e dos seres reais não entendo aqui a série das coisas singulares e móveis, mas apenas a série das coisas fixas e eternas. Realmente, seria impossível para a fraqueza humana alcançar a série das coisas singulares e mutáveis, tanto devido à sua quantidade, que ultrapassa todo número, como devido às infinitas circunstâncias numa e mesma coisa, das quais cada um pode ser a causa de que

a coisa exista ou não exista, já que a existência delas não tem conexão nenhuma com sua essência, ou (como já dissemos) não é uma verdade eterna. [101] Efetivamente, também não é necessário que inteliçamos a série delas, visto que as essências das coisas singulares e móveis não devem ser deduzidas da sua série ou ordem da existência. Com efeito, esta última (a ordem da existência) não nos dá outra coisa senão denominações extrínsecas, relações ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão longe de constituir a essência íntima das coisas. Esta, entretanto, só se há de procurar nas coisas fixas e eternas e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares. De fato, estas coisas singulares e mutáveis dependem tão íntima e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas.¹⁰³ Portanto, estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares, serão para nós, por sua presença em toda parte e latíssima potência, como que universais, ou gêneros das definições das coisas singulares e mutáveis, e causas próximas de todas as coisas.

[102] Mas, sendo isso assim, não pouca dificuldade parece subsistir para que possamos chegar ao conhecimento destas coisas singulares, pois conceber todas as coisas juntas supera muito as forças do intelecto humano. A ordem, porém, para se inteliçer um antes do outro não derivará, como dissemos, da sua série de existir, nem tampouco das coisas eternas. Com efeito, aí são todas simultâneas por natureza. Logo, necessariamente não de ser procurados outros auxílios além daqueles que usamos para inteliçer as coisas eternas e suas leis; contudo, aqui não é o lugar de expor isso, nem se precisa fazê-lo senão depois de havermos adquirido um conhecimento suficiente das coisas eternas e das suas infalíveis leis, e depois que se tenha tornado clara para nós a natureza de nossos sentidos.

[103] Antes de nos lançarmos ao conhecimento das coisas singulares, haverá tempo de versar sobre esses auxílios, que tenderão todos a sabermos fazer uso de nossos sentidos e realizar, segundo certas leis e certa ordem, experiências suficientes para determinar a coisa que é investigada,¹⁰⁴ a fim de, por último, concluirmos delas segundo que leis das coisas eternas foi feita, e conhecermos sua natureza íntima, como mostrarei em seu lugar. Aqui (para voltar ao que tencionávamos), somente procurarei expor o que parece necessário a fim de que possamos chegar ao conhecimento das coisas eternas, formando definições delas nas condições acima expostas.

[104] Para isso, é preciso lembrar o que dissemos antes,¹⁰⁵ a saber, que, quando a mente se aplica a algum pensamento a fim de examiná-lo e deduzir dele em boa ordem o que legitimamente se pode deduzir, se ele for falso, descobrirá a falsidade, mas, se for verdadeiro, continuará felizmente¹⁰⁶ a deduzir daí, sem nenhuma interrupção, coisas verdadeiras; isso, digo, é o que se requer para o nosso intento, pois nossos pensamentos não podem ser determinados por nenhum outro¹⁰⁷ fundamento. [105] Se, portanto, desejamos investigar a primeira coisa de todas, urge haver algum fundamento que dirija para lá nossos pensamentos. A seguir, sendo o método o próprio conhecimento reflexivo, esse fundamento que deve dirigir nossos pensamentos não pode ser nenhum outro senão o conhecimento daquilo que constitui a forma da verdade e o conhecimento do intelecto, bem como de suas propriedades e forças, porque, adquirido esse, teremos o fundamento donde deduzir nossos pensamentos, e o caminho pelo qual o intelecto, quanto sua capacidade o permite, poderá chegar ao conhecimento das coisas eternas, levando-se em conta, em todo caso, as forças intelectuais.

[106] Ora, se pertence à natureza do pensamento formar idéias verdadeiras, como se mostrou na primeira parte, cumpre agora inquirir o que entendemos por forças e potência do intelecto. Como, porém, a parte principal do nosso método é inteliçer otimamente as forças do intelecto e sua natureza, somos necessariamente obrigados (pelo que expus nesta segunda parte do método) a deduzir isso da própria definição do pensamento e do intelecto. [107] Mas até agora não tivemos regra alguma para descobrir as definições, e como não as podemos dar sem conhecer a natureza ou definição do

intelecto e seu poder, segue-se que ou a definição do intelecto tem de ser clara por si, ou nada podemos entender. Ela, entretanto, não é absolutamente clara por si; contudo, visto que as propriedades do intelecto (como tudo o que provém dele) não podem ser percebidas clara e distintamente, a não ser depois de conhecida a natureza delas, conclui-se que a definição do intelecto será notória por si, desde que prestemos atenção a suas propriedades entendidas por nós clara e distintamente.¹⁰⁸ Enumeremos, pois, aqui as propriedades do intelecto e reflitamos sobre elas, começando a tratar de nossos instrumentos inatos.

[108] As propriedades que principalmente notei e que entendo com clareza são as seguintes:

I. Que envolve a certeza, isto é, sabe que formalmente as coisas são tais como nele estão contidas objetivamente.

II. Que percebe certas coisas, ou seja, forma certas idéias absolutamente, e algumas a partir de outras. Assim é que forma a idéia da quantidade absolutamente, sem referência a outros conhecimentos, ao passo que o mesmo não sucede com a idéia do movimento, a qual supõe a idéia de quantidade.

III. As idéias que ele forma absolutamente exprimem a infinidade, enquanto que as determinadas são formadas de outras. Realmente, se percebe a idéia de quantidade por uma causa, determina-a, como quando pelo movimento de algum plano percebe que nasce um corpo, ou pelo movimento da linha um plano, ou enfim pelo movimento do ponto uma linha, percepções que não servem para entender a quantidade, mas só para determiná-la. Isso aparece pelo fato de concebermos essas idéias quase como nascendo do movimento, o qual, contudo, não se percebe sem a percepção da quantidade. E poderíamos também continuar o movimento ao infinito para formar a linha, o que de maneira alguma poderíamos fazer se não tivéssemos a idéia de uma infinita quantidade.

IV. Forma as idéias positivas antes das negativas.

V. Percebe as coisas não tanto sob a duração como sob certo aspecto da eternidade (*sub quadam specie aeternitatis*) e em número infinito, ou, antes, na percepção das coisas não olha nem o número nem a duração: quando, porém, as imagina, percebe-as sob certo número, com duração e quantidade determinadas.

VI. As idéias claras e distintas que formamos parecem seguir-se apenas da necessidade da nossa natureza, de modo que se assemelham dependentes unicamente, de um modo absoluto, do nosso poder; as confusas, porém, ao contrário, pois muitas vezes se formam contra a nossa vontade.

VII. De muitos modos a mente pode determinar as idéias das coisas que o intelecto forma das outras (idéias). Por exemplo, para determinar o plano da elipse, finge um estilete preso a uma corda, movendo-se ao redor de dois centros; ou concebe infinitos pontos tendo sempre uma mesma e certa relação com uma determinada linha reta; ou um cone cortado por algum plano oblíquo, de modo que o ângulo da inclinação seja maior que o ângulo do vértice do cone; ou de outros infinitos modos.

VIII. Tanto mais perfeitas são as idéias quanto maior perfeição de algum objeto exprimirem. De fato, menos admiramos o construtor que traçou o plano de uma capela do que aquele que planejou um templo insigne.

[109] Nas coisas restantes que se referem ao pensamento, como o amor, a alegria, etc., não me demoro, porque nem importam ao nosso assunto presente, nem também podem ser concebidas sem a percepção do intelecto, visto que, suprimindo-se de toda a percepção, também desaparecem absolutamente.

[110] As idéias falsas e fictícias nada têm de positivo (como mostramos à sociedade) pelo que sejam ditas falsas ou fictícias, mas somente são consideradas tais por um defeito do conhecimento. Logo, as idéias falsas e fictícias, como tais, nada nos podem ensinar sobre a essência do conhecimento, a qual deve ser procurada nas propriedades positivas que acabamos de enumerar. Quer dizer que cumpre já estabelecer alguma coisa

de comum, de que necessariamente se seguirão estas propriedades, ou seja que, dado isso, elas se seguirão necessariamente, e, tirado, todas elas serão suprimidas.¹⁰⁹

Falta o resto.

Notas:

1 – Traduz-se em geral *Tratado da Reforma da Inteligência*. Preferimos *correção* por motivos históricos, e *intelecto* porque o próprio autor definirá na *Ética*, IV, apêndice, capítulo 4, *intelecto* como diferente de *inteligência* (capítulo 5). Conforme H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1, página 35, temos aqui evidentemente uma imitação da obra ética de Ibn Gebirol, que seria em latim: *Tractatus de Anima Virtutum Emendatione (Tratado da Correção das Virtudes da Alma)*. Parece-nos uma hipótese admissível. Note-se que já se encontram *emendatio* e *emendari* em Bacon e Descartes. (N. do T.)

2 – Este *Aviso*, que apareceu na edição das *Obras Póstumas* (1677), pode ser do autor da introdução, ou seja, Jarig Jelles, ou do editor Rieuwertz (não de Luis Meyjer, como erroneamente afirma Pifian). Em todo caso, provém de amigos que conviveram com Espinosa, e seu testemunho de que o autor pretendia concluir um dia o *Tratado* merece crédito. (N. do T.)

3 – Empregada aqui no sentido que lhe dá a *Ética*, IV, apêndice, capítulo 27: experiência da vida. É de certo modo a mesma *experientia vaga* que classificaria no primeiro gênero do conhecimento no *Tratado Breve*, II, 1 (como o fará na *Ética*, II, 40, *escólio 1*), e que constitui o segundo modo nesta obra (§ 19). É do âmbito da imaginação e, portanto, sujeita ao erro, como de fato é errada a apreciação da inanidade do que ocorre na vida, ao que se deduz principalmente da *Epístola 30*, de 1665 (Cf. *Ética*, III, prefácio, e *Tratado Teológico-Político*, capítulo XVI). Note-se que, para comodidade de citação, seguimos a divisão em parágrafos, como foi introduzida por Bruder na sua edição e seguida por muitos outros, mas que não consta da edição de J. Van Vloten e J. P. N. Land. (N. do T.)

4 – Em latim, *an aliquid daretur*. O emprego de *dari* no sentido de “existir”, freqüente neste *Tratado* e em outras obras de Espinosa, é explicado por Koyré (na nota 38) como um neerlandismo (seria antes um germanismo: *es gibt*.) Suposição totalmente infundada, por tratar-se de um termo vulgar em Bacon, Descartes, Sanchez e outros, além de já ocorrer nos escolásticos, como Alexandre de Hales e Ockham. (N. do T.)

5 Poderíamos explicar isso mais ampla e claramente, ou seja, distinguindo, das riquezas procuradas por si, as que se buscam por causa da honra, da concupiscência ou da saúde e do progresso das ciências e das artes, mas isso deixamos para ser exposto no devido lugar, porque não cabe aqui investigar tão meticulosamente essas coisas. (N. do A.) (É assim que indicamos as notas do próprio *Tratado*.)

6 – Isto tem de ser mais cuidadosamente demonstrado. (N. do A.)

7 – Lembra Sêneca, *Da Ira*, 1, 17: “Habent, non habentur” (têm, não são tidos), citado também por Montaigne, II, capítulo 3 1 *in fine*. (N. do T.)

8 – Estas coisas são explicadas mais longamente em seu lugar. (N. do A.)

9 – Veja-se, sobretudo, *Ética*, IV, 28. (N. do T.)

10 – Note-se que aqui somente cuido de enumerar as ciências necessárias ao nosso escopo, sem olhar para a sua série. (N. do A.)

11 – Contrariamente ao individualismo de Descartes, o ideal de Espinosa era de cunho social, o que decorre de sua doutrina da unidade da Natureza, e concorda mais com o seu tempo. (N. do T.)

12 – Espinosa era antifeminista, como quase todos em sua época. (N. do T.)

13 – É o que figura na edição Van Vloten-Land. Cf. nota 106. (N. do T.)

14 – Há um único fim nas ciências, para o qual todas devem dirigir-se. (N. do A.)

15 – Mas enquanto não se atinge o fim colimado, que depende de muita deliberação (cf. § 10), temos que viver. Por isso, é forçoso supor algumas regras de conduta que nos permitam trabalhar nessa tarefa sem perturbações. Essas regras supostamente boas lembram de modo inegável a “moral provisória” de Descartes (*Discurso do Método*, III). Elas se apresentam também como conjecturais e admitidas pela mesma razão: a necessidade da vida, que não pode esperar o acabamento do sistema filosófico (cf. *Epístola 21*; *Princípios*, 1, 15, *escólio*; *Tratado Teológico-Político*, capítulo XV). Sobre a diferença entre os dois autores, cf. nosso artigo na *Revista Brasileira de Filosofia*, n.º 27. (N. do T.)

16 – Uso o plural do próprio autor. (N. do T.)

17 – Note-se o que Descartes diz na introdução aos *Princípios*, depois de falar da moral provisória: “Depois disso, deve também estudar a lógica... a que ensina a bem conduzir sua Razão para descobrir as verdades ignoradas”. Ver igualmente a “*historiola mentis*” de Bacon, à qual se refere Espinosa na *Epístola 37*. (N. do T.)

18 – ImproPRIAMENTE, Lívio Teixeira traduz *indubie* por *ingenuamente*, o que é insustentável, porque o autor vai incluir nesses modos o mais perfeito, que é o do conhecimento intuitivo. Como nota muito bem Koyré, trata-se da inteligibilidade e não da certeza, a qual pode existir nos quatro modos (o *incerta* do § 27 não quer dizer que seja uma coisa subjetivamente duvidosa). (N. do T.)

19 – Dos modos do conhecimento o autor fala também no *Tratado Breve*, II, capítulo 1, e na *Ética*, II, 40, *escólio 2* (cf. ainda *Princípios de Filosofia*, 1, 15, *escólio*), enumerando às vezes somente três. (N. do T.)

20 – Sobre a experiência determinada pelo intelecto, cf., por exemplo, abaixo § 103; *Tratado Teológico-Político*, capítulo 5; *Epístola X*. (N. do T.)

21 – Quando sucede isto, nada entendemos sobre a causa além do que [seguimos a tradução neerlandesa praeter id, e não o original *propter id*] consideramos no efeito, o que bem aparece pelo fato de então se explicar a causa apenas por termos muito gerais, como: “Logo, existe algo”, “Logo, existe alguma potência”, etc. Ou também porque a exprimimos negativamente: “Logo, não é isto ou aquilo”, etc. No segundo caso, atribui-se à causa alguma coisa devido ao efeito que se concebe claramente, como mostraremos no exemplo, mas nada além das propriedades, e não a essência particular da coisa. (N. do A.)

22 – Exemplos clássicos na filosofia, tanto moderna como escolástica, provindo alguns

já de Aristóteles. Quanto a “animal que ladra” e “animal racional”, trata-se para Espinosa de universais, produzidos pela associação de idéias singulares, conforme o conceptualismo da baixa escolástica e dos primeiros filósofos da era moderna. (N. do T.)

23 – Deste exemplo claramente se vê o que notei há pouco. Com efeito, por aquela união nada entendemos além da própria sensação, a saber, do efeito do qual concluímos a causa, sobre que nada inteligimos. (N. do A.)

24 – Tal conclusão, ainda que certa, não é bastante segura, a não ser para os muitíssimo cuidadosos. De fato, se não tomarem o máximo cuidado, cairão logo em erros: pois onde se concebem as coisas tão abstratamente e não pela verdadeira essência, logo se é confundido pela imaginação. Realmente, o que é un^o parece aos homens múltiplo, porque ao que concebem abstrata, separada e confusamente impõem nomes que são usados por eles para coisas mais familiares; com o que acontece que imaginam isso como costumam imaginar as coisas a que primeiramente impuseram esses nomes. (N. do A.)

25 – Não há um processo ao infinito no conhecimento do conhecimento, mas uma intuição imediata: eis o que chamaríamos o “*cogito* espinosano”. (N. do T.)

26 – Sendo a alma idéia do corpo, é de sua natureza estar unida a ele. (N. do T.)

27 – Não há nenhum exemplo de conhecimento pela causa, o que só aparecerá no § 96, 1. (N. do T.)

28 – Este programa, como bem nota Koyré, lembra muito o fraseado de Bacon. (N. do T.)

29 – Aqui tratarei um pouco mais longamente da experiência e examinarei o método de proceder dos empiristas e dos filósofos recentes. (N. do A.)

30 – A objeção de um processo ao infinito é clássica, já se encontrando em Aristóteles. Os escolásticos e, aqui, Espinosa, insistem em evitá-lo. (N. do T.)

31 – Por “força nativa” entendo aquilo que em nós não é causado pelas forças exteriores, o que depois explicarei em minha filosofia. (N. do A.)

32 – Aqui se chamam “obras”; em minha filosofia explicar-se-á o que são. (N. do A.)

33 – O método, sendo instrumento, é também um produto do intelecto (*idea*, como dirá logo depois) que pode tornar-se instrumento mais aperfeiçoado para outros, por sua vez novos instrumentos. Ele supõe, em todo caso, o instrumento inato, isto é, o conhecimento já existente: a idéia verdadeira. Este conhecimento é chamado *vis nativa* na nota 34 (onde não seguimos a edição original, que omitiu um *não*, enquanto é a idéia adequada (a de Deus, em última análise, como anota Carlini), não originária das coisas, mas atividade autônoma da mente (*instrumenta intellectualia*). Cf. § 39 e Bacon em várias passagens. (N. do T.)

34 – Note-se que aqui não só cuidarei de mostrar o que acabei de dizer, mas também que até agora procedi corretamente, e ao mesmo tempo outras coisas muito necessárias de se saber. (N. do A.)

35 – Para nosso autor e outros modernos, formal é o por si, em sua essência real, oposto a *objetivo*, ou seja, conceitual, na idéia. A terminologia é de origem escolástica, mas para os modernos o conceito se refere às coisas representativamente, e para os

escolásticos clássicos intencionalmente. (N. do T.)

36 – Lívio Teixeira, em sua tradução, escreve “esta idéia que é a idéia de Pedro”, o que seria a idéia de Pedro, e não, como diz o texto, a idéia da idéia de Pedro. (N. do T.)

37 – Note-se que aqui não indagamos como a primeira essência objetiva é inata em nós. De fato, isso pertence à investigação da Natureza, onde essas coisas são mais amplamente explicadas e ao mesmo tempo se mostra que além da idéia não existe nenhuma afirmação, negação ou vontade. (N. do A.)

38 – Espinosa usa o termo “sentimos” para indicar o caráter imediato do conhecimento de uma essência. Mas metafisicamente a certeza vem acompanhada de uma consciência reflexiva, como exporá na *Ética*, II, 43, *proposição* e *escólio*. Note-se que no § 78 vai dizer que uma só idéia não ensinaria a certeza, pois seria apenas “*talis sensatio*”. Para os escolásticos, a certeza proviria da conformidade com o objeto, mas para Espinosa ela só pode estar na própria idéia: a essência objetiva ou a idéia da idéia. Cf. nota sobre a verdade como *index sui* nos *Pensamentos Metafísicos*, capítulo VI, Parte 1. (N. do T.)

39 – Crítica patente de Descartes: o verdadeiro método não começa pela dúvida, a qual só aparecerá, como vai expor nos §§ 78-80, quando irromperem no pensamento idéias confusas, o que podemos evitar concatenando unicamente idéias claras e distintas. A teoria da idéia adequada como *index sui* em virtude de sua gênese necessária exclui a dúvida da metodologia espinosana. (N. do T.)

40 – Que o procurar esteja na alma vem explicado em minha filosofia. (N. do A.)

41 – Como se poderia supor pelo que ficou dito no§ anterior, o método não é o desenvolvimento das idéias, ou seja, a própria filosofia, mas um estudo preliminar que nos possibilita desenvolver na ordem devida as idéias. É um instrumento, o estudo da norma e das regras do pensamento, ou idéia da idéia, como dirá logo depois. Aqui já resume quais serão as primeiras partes do método (cf. § 49). (N. do T.)

42 – Carlini explica *data* como *determinada* pelo juízo, mas desde o princípio vimos que a palavra significa tão-só *existente*. (N. do T.)

43 – É o quarto ponto do método: cf § 49. Apesar de serem as idéias *algo diverso* de seus objetos, correspondem como representação aos objetos, e por isso têm mais ou menos realidade: cf. *Ética*, II, 13. *escólto*. No § 42 vai tirar a mesma conclusão deste §. (N. do T.)

44 – Não sendo a mente mais que o conjunto das idéias, quanto maior o número de idéias, mais perfeito será seu conhecimento. Só atingirá, porém, a perfeição quando entre essas idéias estiver a do Ser perfeitíssimo: assim como na realidade esse Ser é a causa de tudo, sua idéia também produz todas as outras (eis a justificativa da *Ética*). (N. do T.)

45 – Ter comunicação com outras coisas é ser produzido por elas ou produzi-las. (N. do A.)

46 – Se a verdade é manifesta por si (cf. §§ 33 e 35 a 38), por que raciocinar, como o fez Espinosa, para prová-lo? Além disso, como saber se o raciocínio é bom, visto que (na hipótese de se precisar provar qual a norma da verdade) não temos ainda uma norma para garantir o raciocínio? Seria o processo ao infinito (cf. § 30). A resposta está no § 44. (N. do T.)

- 47 – Em latim, per se notum, expressão de origem escolástica, também usada por Descartes e Bacon. (N. do T.)
- 48 – Este § prova a necessidade do método e corresponde exatamente ao que consta da carta 37 de 10-6-1666. A resposta às objeções do § anterior será que, para chegarmos ao método verdadeiro, precisamos de uma orientação preliminar (*praemeditato consilio* ou, como se diz na carta, *claras et distinctas perceptiones dirigere*). Isso porque o método não vem de fora, mas de “nossa absoluta potência” (Epístola 37). Quanto à objeção do processo ao infinito, ela se desfaz como nos §§ 30 e 31: antes do método artificial, já temos o instrumento natural do saber, que são a idéia verdadeira e o bom raciocínio. (N. do T.)
- 49 – Como também não duvidamos aqui da nossa verdade. (N. do A.)
- 50 – Sobretudo na *Ética*. Cf. nessa obra I, 8, *escólio* 2; 11, *escólio*; II, 10, *escólio* 2; 40, *escólio*; *Princípios*, I, 5, *escólio*. (N. do T.)
- 51 – Cf. §§ 75 e 76. (N. do T.)
- 52 – Nos §§ iniciais, até o 9.º (N. do T.)
- 53 – O texto autêntico, como provou Gebhart, não diz: *cur non ipse statim*, mas sim: *cur ipse statim*. Caso contrário, haveria uma redundância inexplicável depois do que dissera nos §§ 44-45, onde já respondera a isto. Nem se deve admitir, com Gebhart, que Espinosa se refere à exposição da “sua filosofia”, pois não se compreenderiam, nessa hipótese, as expressões *statim* e *ante omnia*, uma vez que antes dessa filosofia vem o método, cuja necessidade acaba de provar. Koyré, adotando o *non*, julga que Espinosa propõe uma objeção tão bem fundada que terminou concordando com ela ao expor na *Ética* as verdades da Natureza na devida ordem. Negamos essa suposição. Na realidade, pensamos, Espinosa objetaria que, antes de desenvolver o método, ainda não se pode saber qual a ordem para o desenvolvimento das idéias (“verdades da Natureza”), isto é, sobretudo porque já (*statim* e *ante omnia*) mostrara que se deve seguir a ordem que as coisas têm realmente (§§ 4 1-42), pois isso se evidenciaria por si na exposição do método, dado que a verdade se patenteia por si mesma. A resposta será o reconhecimento de que vai nisso um paradoxo, como tantos outros que surgirão num sistema em que a verdade não se prova. Foi para prevenir que se deve esperar até o fim da exposição que o autor já antecipou a orientação geral (uma *praemeditatio* ou direção inicial). Aqui voltariam as nossas considerações sobre o § 44, onde se diz que Espinosa já achara por um feliz encaminhamento de suas idéias a ordem devida, havendo-se libertado também dos preconceitos (dos quais tornará a falar no §47). Por nossas considerações, vê-se que não admitimos haver uma lacuna no texto. (N. do T.)
- 54 – A resposta a que se refere neste § seria, cremos, o que vem no § 44, que começa com as palavras: “Mas a isso respondo”. Quanto à advertência acerca dos paradoxos, cf. *Tratado Breve*, fim; *Ética*, II, 11, *escólio*; *infra* § 58, nota. Há também observações iguais em Bacon e Descartes. (N. do T.)
- 55 – Lembra a obra de Sanchez: *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*). (N. do T.)
- 56 – Mesmo depois de metodicamente exposta a verdade total, o cético pode recusar-se a admiti-la. A refutação que Espinosa apresenta do ceticismo é clássica e lembra muito a de Aristóteles na *Metafísica*. O “devem calar-se” lembra os autônomos de que fala Santo Tomás (e que o autor cita no fim do § seguinte) e o hómoios phytó (semelhante a uma planta) de Aristóteles. (N. do T.)

57 – Do § 50 ao § 90. versará sobre a primeira parte do método. sendo os §§ 50 e 51 uma introdução a esta parte. (N. do T.)

58 – Alusão clara a Descartes. (N. do T.)

59 – Sobre a ficção, ver sobretudo § 65; sobre a falsidade. §§ 67 e 68; sobre a dúvida, do § 77 em diante. (N. do T.)

60 – Ver abaixo (nota 67) o que notaremos sobre as hipóteses, que são inteligidas por nós claramente; mas a ficção consiste em dizermos que elas existem assim nos corpos celestes. (N. do A.)

61 – No espinosismo não há lugar para o possível, que se explica somente por nossa ignorância das causas. Cf. *Ética*, I, 33. (N. do T.)

62 – Porque a coisa, desde que inteligida, se manifesta por si, usarei apenas de exemplos, sem mais demonstração. O mesmo se diga de sua contraditória, que, para aparecer como falsa, basta ser citada, como se verá logo, quando eu falar da ficção a respeito da essência. (N. do A.)

63 – Nota que muitos, conquanto afirmem duvidar da existência de Deus, não têm nada mais que um nome ou fingem algo que chamam de Deus: o que não condiz com a natureza de Deus, como mostrarei depois em seu lugar. (N. do A.)

64 – Logo mostrarei que não há ficção das verdades eternas. Entendo por verdade eterna aquela que, se afirmativa, nunca poderá ser negativa. Assim, a primeira e eterna verdade é que “Deus existe”; não é, porém, uma verdade eterna que “Adão pensa”. “A quimera não existe” é uma verdade eterna: não, porém, que “Adão não pensa”. (N. do A.)

65 – Trata-se das discussões escolásticas ou escolares (*quaestiones quodlibetales; de quodlibet*), em que se propunham as coisas mais absurdas. (N. do T.)

66 – Depois, quando se tratar da ficção sobre as essências, aparecerá claramente que a ficção nunca faz algo de novo ou o oferece à mente, mas que só relembra o que há no cérebro ou na imaginação, dirigindo-se de modo confuso a mente a tudo ao mesmo tempo. Relembra-se, por exemplo, a fala e a árvore; e como a mente considera as coisas confusamente e sem distinção, pensa que a árvore fala. O mesmo se entende da existência, sobretudo, como dissemos, quando se concebe tão geralmente como o ser; porque então facilmente se aplica a tudo o que ocorre junto na memória. O que é muito digno de ser notado. (N. do A.)

67 – Entenda-se o mesmo das hipóteses feitas para explicar certos movimentos que coincidem com os fenômenos celestes, a não ser que destes, se se aplicam aos movimentos celestes, se conclua a natureza dos céus, a qual, entretanto, pode ser outra, principalmente quando, para explicar tais movimentos, podem conceber-se muitas outras causas. (N. do A.)

68 – Muitas vezes acontece que o homem relembra esta palavra *alma* e forma ao mesmo tempo alguma imagem corpórea. Como, portanto, estas duas coisas são representadas junto, facilmente pensa que imagina e finge a alma corporal. porque não distingue da própria coisa o nome. Aqui peço que os leitores não se lancem à refutação disto, o que, espero, não farão se atentarem com cuidado para os exemplos e conjuntamente para o que se segue. (N. do A.)

69 – Ainda que eu pareça concluir isso pela experiência e alguém diga que nada

significa porque falta a demonstração, se a desejam, assim a terão. Como na Natureza nada pode existir que se oponha a suas leis, mas como tudo acontece conforme suas leis certas, de modo a produzir por leis certas seus efeitos certos com uma concatenação irrefutável; segue-se daí que a alma, desde que conceba verdadeiramente a coisa, continuará a formar objetivamente os mesmos efeitos. Vede abaixo, onde falo da idéia falsa. (N. do A.) (Colocamos esta nota aqui, e não antes, como o fizeram Van Vloten e Land. - N. do T.)

70 – Cf. § 58, onde fala de transformação instantânea dos homens em pedras ou fontes. (N. do T.)

71 – Trata-se apenas de universais, que têm por objeto entes de Razão, objetivamente um mero nada, e portanto não são idéias, pois não representam uma essência (*Cogit.. Metaph.* I, capítulo 1, §§ 3 e 8; 11, capítulo 7, § 5; *Tratado Breve*, 1, capítulo 6, § 7; II, capítulo 16, nota 4 e § 4). Quanto à idéia, ela é para Espinosa um juízo, por ser uma ação da mente e não uma simples recepção: a idéia construtiva, que se exprime na definição (ver *Ética*, II, 49, *escólio*: “Não vêem que a idéia, enquanto idéia, envolve afirmação ou negação”). (N. do T.)

72 – Ver a primeira regra do método em Descartes, que traz na tradução latina o mesmo termo *praecipitantia*. (N. do T.)

73 – Para os escolásticos, a idéia, por si, não seria nem certa nem errada. Aqui, em Espinosa, teríamos algo semelhante, mas a diferença está em que agora a idéia é construtiva, dela se deduzindo o sistema todo. (N. do T.)

74 – Note-se que a ficção considerada em si não difere muito do sonho, a não ser que nos sonhos não aparecem as causas que pelos sentidos se apresentam aos acordados, pelas quais se conclui que aquelas representações não são naquele momento apresentadas pelas coisas de fora. O erro, porém, como logo se verá, é sonhar acordado e, se for bastante manifesto, chama-se delírio. (N. do A.)

75 – A concepção espinosana da falsidade não sofre dúvidas: o erro é uma privação do conhecimento claro e distinto, ou seja, adequado; é, pois, sempre uma idéia inadequada, ou confusa, que se admite como verdadeira (adequada) em si. Distingue-se da ficção por ser esta uma concepção supositícia que não se admite como verdadeira, já que se dispõe de idéias que a podem controlar. (O erro quanto à existência só pode provir da ignorância da causa exterior; quanto à essência, da falta de uma definição: cf. *Ética*, 1, 33, *escólio 1*.) (N. do T.)

76 – As essências são verdades eternas, mas quanto à existência só a de Deus o é. (N. do T.)

77 – Aqui se vê o sentido de “composto”, que é o mesmo que “deduzido”, visto que no sistema espinosano há concordância entre a ordem real e a das idéias: só há dedução real havendo a ideal, e vice-versa. (N. do T.)

78 – Espinosa vai distinguir o que é verdadeiro por sua conformidade com o objeto (denominação extrínseca) e o que é verdadeiro porque a idéia afirma o que constitui o seu conteúdo e só isso (idéia adequada). Veja-se *Epístola 60*. (N. do T.)

79 – Para ilustrar seu conceito da verdade. Espinosa dá dois exemplos. O primeiro é o conhecimento verdadeiro sem objeto exterior, conhecimento da essência e portanto adequado. O segundo é um falso conhecimento da existência apenas imaginada. (N. do T.)

80 – Há um conhecimento direto da essência incausada, desde que Espinosa admite a intuição de Deus. Logo, a verdade se definirá por uma propriedade do próprio intelecto, o que será o ponto crucial de todo o *Tratado* (cf. § 107). (N. do T.)

81 – Por esta passagem se vê que a verdade, segundo Espinosa, não consiste essencialmente no conhecimento da realidade total da Natureza (em não abstrair, como pensam muitos), mas na coincidência da afirmação que há em toda idéia com seu conteúdo. Essas idéias simples é que permitirão chegar ao conhecimento da Natureza, um todo individual também (cf. § 76), não havendo, portanto, lugar para o universal, que justificaria a abstração. (N. do T.)

82 – Cf. nota81. (N.doT.)

83 – Aqui avança já sua concepção metafísica do intelecto e da realidade: a realidade é uma só e nosso intelecto é apenas uma parte dessa realidade (cf. *Ética*, II, 11, *corolário 43, escólio*). Isso seria a conclusão do *Tratado*, dando-nos o fecho de sua teoria do conhecimento. Chegar-se-ia assim à outra parte, da qual fala na *Epístola 6*: o tratado de Deus. (N. do T.)

84 – Estes não são atributos de Deus, que indicam sua essência, como mostrarei na filosofia. (N. do A.)

85 – Isto já ficou demonstrado acima, pois, se esse ser não existisse, nunca poderia ser produzido e, portanto, a mente poderia entender mais coisas do que a Natureza (poderia) apresentar, o que constou ser falso. (N. do A.)

86 – Lívio Teixeira vê aí, sem base, uma alusão à dúvida metódica de Descartes. Esta idéia se encontra na *Ética*, 49, *escólio*, repetindo o que dizia Santo Tomás, *Comentário à Metafísica*, nn. 601 e 699. (N. do T.)

87 – Esta última frase, desde “isto é”, constitui na edição *princeps* uma nota. Introduzimo-la no texto, de acordo com a tradução neerlandesa. (N. do T.)

88 – Acrescentamos estas palavras (“fica a dúvida”) de acordo com a tradução holandesa, porque, caso contrário, não teria sentido o “não ser ele enganador”, que figura em todas as edições consultadas. (N. do T.)

89 – Isto será melhor explicado nos §§ 104-105 e mostra muito bem a necessidade do método. Estudando-o, descobriremos as leis de nossa natureza intelectual (cf. *Epístola 37*), segundo as quais podemos passar ininterruptamente de certas idéias claras e distintas para todas as outras idéias claras e distintas (cf. § 36). Aí, então, não haverá lugar para a dúvida, que provém de idéias inadequadas, as quais só podem surgir quando não se segue a ordem natural. Estamos aqui longe de Descartes, para quem o juízo é um ato da vontade. (N. do T.)

90 – Essa observação sobre a memorização é interessantíssima e importante do ponto de vista pedagógico. Encontramos considerações semelhantes no *Tratado da Alma*, de Vivês. (N. do T.)

91 – Conforme Aristóteles e os escolásticos, um dos sentidos internos, o que unifica as percepções dos sentidos externos e pelo qual o homem sente que sente (espécie de consciência sensível). (N. do T.)

92 – Para nosso autor, o intelecto é da esfera do eterno; logo, não tem sentido falar de

memória (como alguns escolásticos, que admitiam uma memória intelectual) ou esquecimento. pois não há passado, presente, nem futuro. Cf. *Ética*, II, 18, *escólio*; 44, *corolário 1* e *escólio*, *corolário 2*; V, 2 1-34. E eterno para Espinosa não é a totalidade do tempo. a unidade do antes e do depois, do começo e do fim, mas é a necessidade interna de uma idéia, ou a identidade da essência e da existência. (N. do T.)

93 – Se, porém, a duração é indeterminada, é imperfeita a memória dessa coisa, o que também parece que cada um aprendeu por natureza. Muitas vezes, com efeito, para acreditarmos melhor em alguém quanto ao que diz, perguntamos quando e onde aconteceu. Porque, ainda que as próprias idéias tenham a sua duração na mente, contudo, acostumados que estamos a determinar a duração por meio de alguma medida do movimento. o que também se faz com auxílio da imaginação, não observamos até agora nenhuma memória que seja da pura mente. (N. do A.)

94 – Essa coisa é a Natureza, única e inteligível. (N. do T.)

95 – Seguimos aqui a tradução neerlandesa, e não o texto latino. (N. do T.)

96 – Quase todas são teses tradicionais, que vêm desde os gregos. através dos escolásticos (inclusive os árabes) e de Descartes. (N. do T.)

97 – A regra principal desta parte é. como se segue da primeira, enumerar todas as idéias que achamos em nós provindas do puro intelecto, a fim de distingui-las das que imaginamos, o que se deve deduzir das propriedades de cada uma, a saber, da imaginação e da intelecção. (N. do A.)

98 – Nota que aqui se vê não podermos inteligir nada da Natureza, sem, ao mesmo tempo, tornar melhor o conhecimento da *causa prima*, ou Deus. (N. do A.)

99 – Idéia comum nas obras de Espinosa, como *Cogit. Met.*, 1, capítulo 2, § *Epístola 34*; *Ética*, 1, 8, *escólio* (N.doT.)

100 – Já Aristóteles definia o próprio como aquilo “que não mostra a essência” (*Tópicos*). (N. do T.)

101 – Conforme o que disse no § 89. (N. do T.)

102 – Em latim “*an sit*”, modo como os escolásticos intitulavam a questão sobre a existência de Deus. Na *Ética*, Espinosa começa definindo Deus como existência necessária (*causa sul*). (N. do T.)

103 – Cf.*Etica*, 21 ess.(N.doT.)

104 – O Sempre haverá necessidade dos sentidos e da experiência para o conhecimento das coisas particulares, como é o caso da física espinosana. O autor promete, pouco depois, voltar ao assunto, mas não o fez nesta obra inacabada. (N. do T.)

105 – No § 61. (N.doT.)

106 – Van Vloten-Land não tem razão nenhuma de fazer figurar no texto “*faciliter*” e só em nota “*felicititer*” pois este é o termo que figura no § 61, tanto mais que “*faciliter*” não é vocábulo de bom latim, e pouco antes, no mesmo parágrafo, figurava “*facile*”, o que é correto. (N. do T.)

107 – O “outro” é acréscimo da tradução holandesa. Traduzimos *terminari* por “ser

determinado”, cf. o § 80, equivalente a “ser dirigido”, como se vê no parágrafo seguinte. (N. do T.)

108 – Como muito bem observa Lívio Teixeira (*Tratado da Reforma da Inteligência*, São Paulo, Companhia Editora Nacional 119661, pp. 60-62), não se trata de um conhecimento dedutivo, mas de um processo regressivo ou analítico do pensamento, lembrando também a transição dos instrumentos naturais para os artificiais. (N. do T.)

109 – Se a obra não fosse interrompida aqui, Espinosa chegaria à definição do intelecto e, depois de cumprido o programa exposto no § 49 (além de pontos secundários a que fizera alusão ou que prometera tratar), estaria de posse da idéia do Ser perfeitíssimo ou Deus. Achar-se-ia, assim, aberto o caminho para a *Ética*, numa exposição *ordine geometrico* (cf. nota 92). (N. do T.)

ACRÓPOLIS

Versão eletrônica do livro “Tratado da Correção do Intelecto”

Autor: Spinoza

Créditos da digitalização:

Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia)

Homepage do grupo:

<http://br.egroups.com/group/acropolis/>

Upload feito por:

Thiago Maia

thiagomaiasantos@uol.com.br

A distribuição desse arquivo (e de outros baseados nele) é livre, desde que se dê os créditos da digitalização aos membros do grupo Acrópolis e se cite o endereço da homepage do grupo no corpo do texto do arquivo em questão, tal como está acima.

Versão para eBook
eBooksBrasil.com

Março 2001