

DESPERTANDO DO SONHO: A REFUTAÇÃO EXPERIMENTAL DO IMPÉRIO DA MENTE SOBRE O CORPO

LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA *

A discussão presente neste artigo depende de um debate anterior, sobre a autonomia dos atributos, passando pela crítica à interpretação paralelística da proposição E2 P7. No entanto, como dedicamos a este tema um outro artigo¹ desta mesma revista, remetemos o leitor a ele, dispensando-nos de repeti-lo aqui, e nos concentraremos no contexto em que se situa a famosa frase “a experiência não ensinou o que pode o corpo”. Esta surge no escólio da prop. E3 P2, numa discussão baseada na experiência (seja ingênua ou ensinante, como veremos daqui a pouco), mais do que nas demonstrações anteriores, que em si mesmas são suficientes e não precisariam de outras explicações. Para caracterizar este contexto, vamos apresentar detalhadamente a referida proposição e seu escólio, analisando as respectivas argumentações:

Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe).(E3P2²).

Esta proposição dirige-se, ao que tudo indica, a Descartes, que abre o *Tratado das Paixões da Alma* dizendo que a paixão em um sujeito corresponde sempre à ação em outro, e

* Professor de História da Filosofia Moderna da USP e pesquisador do Grupo de Estudos Espinosanos da mesma universidade.

1 Oliva, Luís César, *Da independência dos atributos à ordenação das coisas* in **Revista Conatus**, vol. 5, num. 9 – julho – 2011, Fortaleza, EDUECE, 2011.

2 As citações da *Ética* seguirão a tradução coletiva desta obra pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, tradução que está no prelo pela EDUSP.

que portanto as paixões na alma são uma ação do sujeito que mais imediatamente age sobre ela, o corpo³. Posteriormente, Descartes mostrará que a mente, embora não produza movimento novo no corpo, pode redirecionar livremente o movimento que está nele. Se isto já era problemático na própria filosofia cartesiana, devido à independência das substâncias pensante e extensa, é simplesmente impossível na filosofia espinosana, a qual mostrou longamente a total autonomia dos atributos na produção dos respectivos modos. Sendo assim, em princípio, nem sequer seria necessário demonstrar E3 P2, cuja evidência é patente. Espinosa, porém, não só a demonstra como ainda lhe acrescenta um longo escólio; não porque houvesse dúvidas sobre a demonstração, mas devido à resistência passional do leitor à evidência das demonstrações, como aliás em o caso na maior parte dos escólios da *Ética*.

Em si mesma, a demonstração de E3 P2 é muito simples e, em suas duas partes (impossibilidade de o Corpo determinar a Mente e impossibilidade de a Mente determinar o Corpo), baseia-se em E2 P6 (*Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum*

3 “Depois, também considero que não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação”. Descartes, R. *As Paixões da Alma*, art. 2, in *Os Pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1987, vol. 1, pág. 77.

outro), que já discutimos bastante no artigo antes mencionado. Se a causa de um modo é Deus considerado sob o atributo daquele modo, o que é consequência direta do fato de que todo atributo é concebido por si, sem os outros, então a determinação do modo a agir deve dar-se por intermédio da série causal no interior do respectivo atributo, e nunca por um modo de outro atributo. O que determina a Mente a seu agir próprio, o pensar, deve ser outro modo de pensar. O que determina o Corpo a seu agir próprio, o movimento ou o repouso, deve ser outro modo da extensão. Logo, a Mente não pode determinar o corpo e, vice-versa, o corpo não pode determinar a mente. Esta impossibilidade é ontológica. Simples assim.

Ou não tão simples assim, daí a necessidade de Espinosa prolongar a discussão no escólio. Este escólio vai buscar, como dissemos, conquistar a confiança do leitor para que avalie equanimemente as proposições já demonstradas sobre o tema. Seu início, porém, parece continuar a demonstração:

Isto é mais claramente entendido pelo que foi dito no Escólio da Proposição 7 da parte 2, a saber, que a Mente e o Corpo são uma só e a mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do Pensamento, ora sob o da Extensão. Donde ocorre que a ordem, ou seja, a concatenação das coisas, seja uma só, quer a natureza seja concebida sob um quer sob o outro atributo, e que, conseqüentemente, a ordem das ações e paixões de nosso Corpo seja, por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da Mente. O que também é patente pela maneira como demonstramos a Proposição 12 da parte 2.

Este início explicita o lado positivo do enunciado negativo da proposição 2. Se a proposição afirma que o corpo não pode determinar a mente e vice-versa, o escólio destaca que isto representa a simultaneidade da ordem das ações e paixões da mente e do corpo, derrubando com isso a

tese cartesiana do início do *Tratado das Paixões*: o que é paixão na alma é ação no corpo. A remissão ao escólio de E2 P7 (que analisamos longamente no artigo mencionado) ressalta a unidade substancial, que produz a mesma ordem em todos os atributos, sem que seja necessária uma interação causal entre eles. Isto consolida ontologicamente a simultaneidade do que acontece à Mente e ao corpo, o que Espinosa reforça com o apelo a E2 P12 (*O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana, ou seja, dessa coisa dar-se-á necessariamente na Mente a ideia, isto é, se o objeto da ideia que constitui a Mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente*). Afinal, este conhecimento não se dá posteriormente ao evento corporal, como se este tocasse causalmente a mente humana. Ao contrário, o que E2 P12 indica é a simultaneidade dos acontecimentos corporais e mentais, e o prova por meio do conhecimento divino do que se passa no corpo. Este conhecimento não se dá em Deus enquanto é infinito, mas enquanto constitui a ideia do corpo em questão, ou seja, a mente desse corpo, o que significa que a própria mente humana, como ideia do corpo, sabe o que se passa nele. Em suma, ou bem por meio da unidade substancial invocada no escólio de E2 P7, isto é, pelo ser formal da ideia (mental) e do ideado (corporal), que constituem um indivíduo por estarem no mesmo ponto das respectivas cadeias, ou bem por meio do conhecimento divino invocado em E2 P12, isto é, pelo ser objetivo do evento corporal que constitui a mente humana como parte do intelecto divino; em ambos os casos temos a simultaneidade, e não a interação causal. Como vimos no referido artigo, essa simultaneidade implica o que o corolário de E2 P7 chama de

igualdade da potência de pensar e da potência de agir em Deus, mas não necessariamente a correspondência biunívoca, termo a termo, dos modos do pensamento e da extensão, o que convencionou-se chamar de paralelismo. Todavia esta é uma discussão da tradição interpretativa, não do próprio Espinosa, que no escólio de E3 P2 está mais preocupado com o fato de que o senso comum, e também o cartesianismo, mantêm a ideia de uma interação alma-corpo, contra toda a exaustiva demonstração geométrica da parte 2. Daí a necessidade de mudar o registro da argumentação

A demonstração racional, como vimos, não comove o interlocutor:

Ora, embora estas coisas se deem de tal maneira que não resta nenhuma razão de duvidar, contudo não creio, se não comprovar pela experiência, que eu possa induzir os homens a sopesá-las de ânimo imparcial, tão persuadidos estão de que o Corpo se move ou repousa pelo só comando da Mente e faz muitíssimas coisas que dependem da só vontade da Mente e da arte de excogitar.

A intenção de Espinosa é, portanto, comprovar sua tese pela experiência, já que a demonstração não bastou. Esta comprovação, porém, não é uma demonstração positiva, mas a indicação, pela própria experiência, de contra-argumentos também experimentais aos preconceitos do adversário supostamente baseados na experiência. Daí que Espinosa oponha aos falsos testemunhos da experiência a expressão “a experiência ensina”. Isto mostra que a demonstração racional não implica a pura e simples exclusão da experiência como um modo de percepção “perigoso”, pois isto só seria possível eliminando uma parte da natureza humana, o que Espinosa não cogita fazer. Cabe agora reavaliar a experiência vaga, que Espinosa chamou na parte 2 de primeiro gênero de conhecimento, por meio

de casos de experiências que a contradigam, e estabelecer assim uma experiência “ensinante”, a qual, porém, nunca substitui a demonstração, apenas lhe tira os obstáculos. Afinal, se uma demonstração é verdadeira, a experiência também deverá confirmá-la. Ou melhor, nem tudo que é demonstrável é experimentável, mas, havendo experiência, ela não pode estar em desacordo com as conclusões demonstradas.

Assim começa esse processo de contrapor a experiência à experiência, e aqui veremos a questão que serve de tema a esse trabalho:

Com efeito, ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela Mente. Pois até aqui ninguém conheceu a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções, para não mencionar o fato de que nos Animais são observadas muitas coisas que de longe superam a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem no sono muitíssimas coisas que não ousariam na vigília; o que mostra suficientemente que o próprio Corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua Mente admirada.

O que a experiência supostamente mostrou a todos, ainda que não tenha ensinado de fato a ninguém? Que o corpo se move ou repousa conforme o comando da Mente, seja por meio da vontade, entendida como faculdade absoluta de querer ou não querer, seja pela chamada arte de excogitar, entendida como a capacidade absolutamente indeterminada de formar ideias. A experiência, porém, não ensina isto e, para poder fazê-lo, teria de nos revelar tudo que o corpo pode fazer sozinho, sem a mente, e o que ele só pode fazer sob o comando da Mente. Este ensinamento dependeria de um conhecimento acurado da estrutura do corpo, que desse conta de todas as suas funções, o que ninguém

ofereceu até agora, nem mesmo Descartes, que no *Tratado das Paixões* pretendeu explorar as funções da alma e do corpo separadamente⁴. Prova disso é a admiração da mente diante de certas ações dos animais (segundo Descartes, meros autômatos sem alma), que não podem ser explicadas pelo conhecimento atual sobre os corpos, ao mesmo tempo em que não podem ser explicadas pela existência de uma mente, que eles, pelo menos na perspectiva cartesiana, não têm. Mas a admiração da Mente não se limita aos corpos dos animais, mas estende-se também ao próprio corpo humano em situações como a do sonambulismo, em que os homens, sem a decisão da mente, fazem coisas que os surpreendem depois que acordam. Ao fazer, contra a decisão da Mente acordada, coisas que habitualmente fazemos por decisão, o sonâmbulo pode não servir de argumento para a exclusão total da possibilidade de que a Mente intervenha sobre o corpo, mesmo durante o sono, porém basta para pôr em xeque a ideia de que há um império absoluto da Mente sobre o corpo, deixando em aberto ainda a possibilidade, atestada antes pelo caso dos animais, de que o próprio corpo faça isto sozinho. É suficiente, para os fins do escólio, mostrar que o preconceito inicial não é totalmente corroborado pela experiência.

Por outro lado, mesmo no caso dos movimentos voluntários não há como dizer que a experiência garanta que há um império absoluto da Mente:

Ademais, ninguém sabe de que maneira e por quais meios a Mente move o corpo, nem quantos graus de movimento pode atribuir ao corpo, nem com que rapidez pode movê-lo. Donde segue que quando os homens dizem

que esta ou aquela ação se origina da Mente, a qual tem império sobre o Corpo, não sabem o que dizem, e nada outro fazem senão confessar, por belas palavras, que ignoram a causa daquela ação sem admirar-se disso.

A experiência não mostra como a Mente moveria o corpo nas ações voluntárias, o que leva Descartes a apelar para a problemática hipótese da glândula pineal, quando na verdade há total ignorância sobre esta suposta ação da Mente sobre o corpo, bem como sobre a Mente e o corpo em separado. A diferença com relação ao caso dos animais e dos sonâmbulos é apenas a falta de admiração a respeito, devido à familiaridade que temos com estas ações, pois de fato a ignorância das causas em todos esses casos é semelhante. É curioso comparar esse trecho com outro famoso excerto, agora do apêndice da parte 1:

E disso decorre que quem indaga as verdadeiras causas dos milagres e se empenha em entender as coisas naturais como o douto, e não em admirá-las como o estulto, é em toda parte tido como herético e ímpio e [assim] proclamado por aqueles que o vulgar adora como intérpretes da natureza e dos Deuses. Pois sabem que, suprimida a ignorância, é suprimido o estupor, isto é, o único meio que têm para argumentar e manter sua autoridade.(E1 AP.)

O que o escólio de E3 P2 apresenta é um novo tipo de estultícia, para além da admiração embasbacada dos que se refugiam na vontade divina, o asilo da ignorância. Se a busca das verdadeiras causas suprime esse estupor, fazendo do sábio uma ameaça aos poderes constituídos, por outro lado a eleição de falsas causas, como o império da mente sobre o corpo, suprime o mesmo estupor ocultando a ignorância. Trata-se de estultícia ainda maior, pois atrás dessa ausência de admiração está uma ignorância mais arraigada, que ignora não apenas a natureza do corpo, mas a si mesma.

4 “De modo que não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo, a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções existentes em nós.” Descartes, R. Op. Cit., art. 2, pág. 77.

Voltando ao escólio de E3 P2, vemos na sequência a contra-argumentação, também experimental, dos adversários:

Ora, dirão que, quer saibam quer não saibam por quais meios a Mente move o Corpo, contudo experimentam que o Corpo seria inerte caso a Mente não fosse apta a excogitar. Em seguida, dirão que experimentam estar no só poder da Mente tanto falar quanto calar e muitas outras coisas que por isso creem depender do decreto da Mente.

Supostamente sabemos por experiência que o corpo ficaria inerte sem a intervenção dos decretos da Mente, e sabemos mesmo que em questões mais simples, como falar ou calar a boca, é uma decisão da Mente que determina o corpo. Se os casos anteriores apontavam uma certa exterioridade em relação ao filósofo e ao leitor que discutem sobre situações que ambos veem de fora, agora lidamos com um sentimento interno (diria Descartes: uma inclinação inevitável de nossa natureza). Sentimos que a Mente nos comanda.

Como confrontar tal experiência? Espinosa começa pelo exemplo do corpo inerte sem a mente:

Todavia, quanto ao primeiro, pergunto-lhes se a experiência também não ensina que, inversamente, se o Corpo fosse inerte, a Mente seria simultaneamente inepta para pensar. Pois, quando o Corpo repousa no sono, a Mente permanece adormecida junto com ele e não tem o poder de excogitar, como na vigília. Em seguida, creio que todos experimentaram que a Mente não é sempre igualmente apta a pensar sobre o mesmo objeto; porém, conforme o Corpo é mais apto para que nele se excite a imagem deste ou daquele objeto, assim a Mente será mais apta a contemplar um ou outro.

O que a experiência de fato nos ensina é que a Mente seria também inerte sem o corpo, pois no sono temos um poder limitado de pensar o que quisermos, ficando limitados por determinações que não compreendemos

perfeitamente. Neste sentido, a mente, pelo menos quanto a seu suposto poder absoluto de excogitar, fica tão adormecida quanto o corpo. Além disso, a experiência nos ensina que é tão mais fácil pensar sobre um objeto quanto mais o imaginamos, ou seja, quanto mais o corpo recebeu imagens deste objeto. Logo, não se pode dizer que a Mente, pelo menos na sua atividade imaginativa, não seja também simultânea à atividade no corpo, aumentando proporcionalmente seu poder junto com o dele. O sentimento do império da mente é assim questionado pela própria experiência, tanto no sono quanto na vigília.

Os adversários, então, vêm com nova carga:

Ora, dirão que só das leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea não podem ser deduzidas as causas dos edifícios, pinturas e outras coisas deste tipo, as quais se fazem somente pela arte humana, e que o Corpo humano, se não fosse determinado e conduzido pela Mente, não seria capaz de edificar um templo.

Há obras supostamente desproporcionais às capacidades do corpo, portanto não poderiam ser causadas só pelas leis da natureza corpórea, fazendo necessário o apelo ao comando da Mente sobre ele.

A resposta de Espinosa retoma, em parte, os argumentos anteriores:

Na verdade, já mostrei que eles não sabem o que pode o Corpo e o que pode ser deduzido da só contemplação de sua natureza, e que experimentam ocorrer só pelas leis da natureza muitíssimas coisas que jamais teriam acreditado poder ocorrer senão pela direção da Mente, como são aquelas que fazem os sonâmbulos durante o sono e que os deixam admirados na vigília. Acrescento aqui a própria estrutura do Corpo humano, que de muito longe supera em artifício tudo o que é fabricado pela arte humana, para não mencionar, como mostrei acima, que da natureza considerada sob qualquer atributo seguem infinitas coisas.

Se os templos e as pinturas são admiráveis e aparentemente desproporcionais às capacidades da natureza corpórea, também o são as citadas ações dos animais e dos sonâmbulos, seja pela inexistência de Mente (no caso dos animais, se tomados cartesianamente), seja por contradizerem a Mente (no caso dos atos do sonâmbulo que ele não faria desperto). Mas, além disso, o próprio corpo não é resultado da arte humana, portanto não pode reivindicar o privilégio da mente, e é muito mais complexo e sofisticado que qualquer obra humana. Assim não há por que negar à natureza corpórea capacidades na construção de templos ou pinturas, sendo que ela pode construir algo muito mais difícil. Mais uma vez vemos, por experiência, que a experiência não ensina tudo o que pode o corpo. E quanto à razão? Esta, demonstrativamente, não impõe limites à natureza corpórea, cuja potência é tão infinita quanto a do pensamento, embora imponha limites aos corpos singulares, necessariamente finitos. Afinal, da natureza, sob qualquer atributo, foi demonstrado que seguem infinitas coisas. A ignorância não nos autoriza, portanto, a apelar para outro atributo.

Dito isto, Espinosa passa para o suposto império da mente sobre o falar e o calar:

Além disso, quanto ao segundo, as coisas humanas dar-se-iam muito mais felizmente se nos homens estivesse igualmente o poder tanto de calar quanto de falar. Ora, a experiência ensina mais que suficientemente que os homens nada têm menos em seu poder do que a língua, e que nada podem menos do que moderar seus apetites; daí decorre que a maioria creia que fazemos livremente apenas o que apetecemos de leve, já que o apetite destas coisas pode ser facilmente diminuído pela memória de outra coisa que frequentemente recordamos; mas de jeito nenhum crê que fazemos livremente aquilo que apetecemos com um grande afeto e que não pode ser acalmado pela memória de outra coisa.

Ao contrário do que diziam os adversários, a experiência ensina que os homens não têm total império sobre a língua, e muito menos sobre os apetites, que comandam a língua e outras operações ditas voluntárias. Daí que frequentemente se creia que as ações livres são aquelas comandadas por apetites fracos, não porque elas se desvinculem dos apetites, mas porque podem ser indiretamente controladas pela memória de outras coisas, que despertam apetites contrários aos primeiros. Mais uma vez, a “maioria” é uma alusão ao próprio Descartes no *Tratado das Paixões*:

Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar. (art.45)...E como a alma, tornando-se muito atenta a qualquer outra coisa, pode impedir-se de ouvir um pequeno ruído ou de sentir uma pequena dor, mas não pode impedir-se, do mesmo modo, de ouvir o trovão ou de sentir o fogo que queima a mão, assim pode sobrepujar facilmente as paixões menores, mas não as mais violentas e as mais fortes, a não ser depois que se apaziguou a emoção do sangue e dos espíritos(art. 46)⁵.

Não há, portanto, total independência da mente diante dos apetites. Nem pelo que nossa experiência nos mostra, nem pelo que diz o próprio Descartes, que paradoxalmente afirmará pouco depois o poder absoluto da alma sobre as paixões.

Por outro lado, mesmo esta percepção parcial da limitação do império da Mente não ocorreria e todos os homens creriam na liberdade absoluta, não fosse por outra experiência fundamental: o arrependimento.

A bem da verdade, se não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, e que frequentemente, ao nos defrontarmos com afetos contrários, vemos o melhor e seguimos

⁵ Descartes, R. Op. Cit., pág. 94.

o pior, nada os impediria de crer que tudo fazemos livremente. Assim o bebê crê apetecer livremente o leite, o menino irritado, querer vingança, e o medroso, a fuga. Por sua vez, o embriagado crê que fala por livre decreto da Mente aquilo que depois de sóbrio preferiria ter calado; assim o delirante, a tagarela, o menino e muitos outros de mesma farinha creem que falam por livre decreto da Mente, quando na verdade não podem conter o ímpeto que têm de falar, de tal maneira que a própria experiência, não menos claramente do que a razão, ensina que os homens creem-se livres só por causa disto: são cômicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; e, além disso, ensina que os decretos da Mente não são nada outro que os próprios apetites, os quais, por isso, são variáveis de acordo com a variável disposição do Corpo.

A inconsciência dos apetites que os movem leva os homens a afirmar a inexistência de causas, o que, imaginariamente, é traduzido como a existência de uma faculdade absoluta e indeterminada de querer. Assim o bebê crê apetecer livremente o leite porque não há afetos contrários que lhe despertem a flutuação de um lado a outro e, posteriormente, o arrependimento (*pela 27^a def. dos afetos: O arrependimento é a tristeza conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um livre decreto da Mente*). Se há arrependimento no caso do bêbado é porque julgava falar por livre decreto da Mente e depois percebeu ter agido por impulso. Os apetites, neste caso, são contrários antes e depois da ação, porque a condição do corpo mudou passado o efeito do álcool, o que explicita ao sábio a verdadeira causa do falar. Nem sempre isso ocorre com a tagarela e o menino, cujas constituições corporais não mudam tão rapidamente. Por isso, a experiência *ensina* (ao invés de apenas “mostrar”) que esta suposta liberdade não passa da consciência das ações, associada à ignorância das causas determinantes delas. A razão nos ensina isto demonstrando que a volição, como modo

singular, é necessariamente determinada (E2 P48). A experiência nô-lo ensina revelando a causalidade dos apetites, aos quais se reduzem os chamados decretos da Mente. Mas tanto a razão como a experiência do arrependimento contradizem o suposto sentimento “irrefutável” do império da mente sobre o falar.

E quanto ao caso daqueles que não são tomados por um só afeto e oscilam antes do decreto? Estariam mais libertos dos apetites? Pelo contrário, estes ficam na flutuação do ânimo pelas mesmas razões que tiram da flutuação o bêbado e a tagarela: *Pois cada um modera tudo por seu afeto, e aqueles que se defrontam com afetos contrários não sabem o que querem, ao passo que os que não lidam com nenhum são impelidos para um lado ou outro pelo menor impulso*. Se a experiência confirma a verdade da sentença de Ovídio (“Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior”), é porque, entre afetos contrários, o homem não sai da flutuação por uma decisão racional desvinculada dos apetites. Ainda que menos iludido que o bebê, que é dominado por um só afeto, o homem que flutua crê-se detentor da liberdade absoluta de escolher entre os dois caminhos possíveis. A percepção de que seguiu o pior, mesmo tendo compreendido que o outro caminho era melhor, escancara o poder dos apetites, simultâneos a um dos afetos contrários que em dado momento se mostrou mais forte, para além de todas as razões. Daí que o arrependimento venha neste caso, tanto quanto para o bêbado. Donde a conclusão:

Sem dúvida, tudo isso mostra com clareza que tanto o decreto da Mente quanto o apetite e a determinação do Corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e a mesma coisa que, quando considerada sob o atributo Pensamento e por ele explicada, denominamos decreto e, quando considerada sob o atributo Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, chamamos determinação.

A simultaneidade entre as modificações dos atributos extensão e pensamento, garantida demonstrativamente em E2 P7, é assim confirmada pela experiência, destruindo a ideia de um império absoluto da Mente.

Porém há uma última cartada de Espinosa:

Pois há outra coisa que eu aqui gostaria de observar antes de tudo: nada podemos fazer por decreto da Mente se não o recordamos. P. ex. não podemos falar uma palavra se não a recordamos. Ademais, não está no livre poder da Mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa. Portanto crê-se estar no poder da Mente apenas isto: podemos, pelo só decreto da Mente, falar ou calar sobre a coisa que recordamos.

Falar ou calar dependem de um acontecimento mental, a recordação. Embora mental, este acontecimento não é objeto de livre decisão da mente, pois não escolhemos lembrar ou esquecer. Ao contrário, a recordação é pré-condição da decisão, de modo que a suposta manifestação do império absoluto da mente fica condicionada por algo que não comporta tal decisão. Ademais, sabemos pelas proposições E2 P17 e P18 que a imaginação e a memória dependem da ordem das afecções do Corpo, o que serviria de pá de cal para as pretensões de soberania da Mente, que só decide se puder recordar.

Todavia não é esse o caminho que o escólio toma, talvez por não querer basear-se em demonstrações anteriores, mas só sobre a experiência:

Entretanto, quando sonhamos falar, cremos fazê-lo por livre decreto da Mente, e contudo não falamos, ou, se falamos, é pelo movimento espontâneo do Corpo. Também sonhamos ocultar algo aos homens, e isso pelo mesmo decreto da Mente pelo qual, na vigília, calamos sobre o que sabemos. Enfim, sonhamos fazer por decreto da Mente algumas coisas que não ousamos na vigília, e por isso eu bem gostaria de saber se na Mente dão-se dois gêneros de decretos, os Fantásticos e os Livres. Porque, se não queremos enlouquecer a este ponto, cumpre necessariamente conceder que este

decreto da Mente tido por livre não se distingue da própria imaginação, ou seja, da memória, e não é nada além daquela afirmação que a ideia, enquanto é ideia, necessariamente envolve (ver Prop. 49 da parte 2). E, por conseguinte, estes decretos da Mente se originam nela com a mesma necessidade que as ideias das coisas existentes em ato. Por isso aqueles que creem que falam, ou calam, ou fazem o que quer que seja, por livre decreto da Mente, sonham de olhos abertos.

À experiência da decisão puramente mental de falar ou calar, contrapõe-se a experiência da decisão onírica. Enquanto experiências, são iguais, exceto pelo fato de que, no sonho, de fato não falamos, ou falamos algo pelo movimento espontâneo do Corpo, seja no caso de sonharmos que falamos ou calamos. Mas estes decretos, oníricos ou reais, podem ir em sentidos diferentes: podemos decidir em sonho o que nunca aceitaríamos na vigília. Qual deles é livre? Nenhum. Ambos surgem na dependência da formação das imaginações na mente, a qual, mesmo na vigília, é necessária e não livre, como mostramos ao falar do vínculo entre decisão e recordação. Deste ponto de vista, não há diferença de natureza entre sonho e vigília: em ambos há a formação necessária das imaginações na Mente conforme a disposição do corpo. Esta ideia imaginativa, como mostrou E2 P49, é uma afirmação, que chamamos de decreto. Portanto, a experiência indica que os decretos da Mente são simultâneos, mas não causadores, dos apetites e disposições do corpo, e, como estes, não são livres, e sim necessários.

Ao crer em decretos livres, os homens sonham de olhos abertos. Esta mesma expressão aparece no *Tratado da Correção do Intelecto*, quando Espinosa vai distinguir a ideia falsa da ideia meramente fictícia: *“pois entre elas não há nenhuma diferença senão que aquela (a falsa) 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.”⁶. Diferentemente da ideia fictícia, a ideia falsa supõe assentimento; entenda-se: há ignorância das causas que fazem daquelas representações meras ficções, e por isso são tomadas por verdadeiras. O sonho não revela as causas que indicam que aquelas representações oníricas não são verdadeiras, causas que se desvendam quando acordamos. Crer em decretos livres é ignorar as causas que os produzem, fazendo das imaginações e recordações (que operam tanto em sonho quanto em vigília) realidades autodeterminadas. É razoável que ignoremos as causas das imagens enquanto sonhamos, mas não enquanto despertos, visto que a própria experiência contradiz a ideia de liberdade absoluta. Enquanto recusarmos a razão e a experiência em prol do sentimento de que a Mente domina absolutamente o corpo, sonharemos de olhos abertos.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução do grupo de estudos espinosanos da USP, no prelo pela EDUSP.

Tratado da correção do intelecto. In Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, R. **As Paixões da Alma**. In Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1987.

OLIVA, Luís César, *Da independência dos atributos à ordenação das coisas* in **Revista Conatus**, vol. 5, num. 9 – julho – 2011, Fortaleza, EdUECE, 2011.



6 Espinosa, B. *Tratado da correção do intelecto*. In Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973, par. 66, pág. 66.