

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CAÍQUE SILVA COELHO

**CONSCIÊNCIA E IDENTIDADE PESSOAL NA ÉTICA DE
SPINOZA**

PORTO ALEGRE

2020

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CAÍQUE SILVA COELHO

**CONSCIÊNCIA E IDENTIDADE PESSOAL NA ÉTICA DE
SPINOZA**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientadora: Profa. Dra. Lia Levy

PORTO ALEGRE

2020

CIP - Catalogação na Publicação

Coelho, Caique
Consciência e identidade pessoal na Ética de
Spinoza / Caique Coelho. -- 2020.
189 f.
Orientador: Lia Levy.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2020.

1. consciência. 2. identidade pessoal. 3. tempo. 4.
ontologia de processo. 5. eternidade. I. Levy, Lia,
orient. II. Título.

Caíque Silva Coelho

**CONSCIÊNCIA E IDENTIDADE PESSOAL NA ÉTICA DE
SPINOZA**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Porto Alegre, 15 de agosto de 2020.

Resultado:

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro (UFRJ)

Prof. Dr. Diogo Mochcovitch (UFRJ)

Prof. Dr. Gerson Louzado (UFRGS)

Agradecimentos

Agradeço a meus pais pelo profundo apoio em todo percurso. Agradeço também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – por financiar esta pesquisa.

Agradeço aos diversos professores e vários amigos que contribuíram em todo este processo, o qual por vezes pareceu impossível nas circunstâncias tão adversas de país em que se vive atualmente.

Agradeço à minha orientadora durante este mestrado, Lia Levy, bem como a meu orientador durante a graduação, Ulysses Pinheiro, e aos professores Diogo Mochcovitch e Gerson Louzado pela participação na banca deste trabalho.

“Eu te digo: estou tentando captar a quarta dimensão do instante-já que de tão fugidio não é mais porque agora tornou-se um novo instante-já que também não é mais. Cada coisa tem um instante em que ela é. Quero apossar-me do é da coisa. Esses instantes que decorrem no ar que respiro: em fogos de artifício eles espocam mudos no espaço. Quero possuir os átomos do tempo. E quero capturar o presente que pela sua própria natureza me é interdito: o presente me foge, a atualidade me escapa, a atualidade sou eu sempre no já. Só no ato do amor — pela límpida abstração de estrela do que se sente—capta-se a incógnita do instante que é duramente cristalina e vibrante no ar e a vida é esse instante incontável, maior que o acontecimento em si. [...]E no instante está o é dele mesmo. Quero captar o meu é. E canto aleluia para o ar assim como faz o pássaro. E meu canto é de ninguém.” – (LISPECTOR, 1998, p.4)

Resumo

Como uma filosofia imanente e processual implica numa ressignificação da consciência e da identidade pessoal? Esta nos parece ter sido a nervura do problema posto nesta investigação. Spinoza apresenta uma ontologia que parte da imanência absoluta de uma substância infinita da qual somos expressões certas e determinadas, finitas, capazes de participar e tomar parte no mundo. Tal substância não implica num abismo indiferenciado em que o infinito dissolveria o finito, mas, pelo contrário, ela implicaria na diferenciação singular de cada coisa, no modo como cada uma reflete e espelha em si a necessidade e a dinâmica de uma natureza infinita que se autoproduz e se auto-diferencia em múltiplas expressões. Na substância (*ou seja*, na *natureza*, ou em *Deus*) essência e potência coincidem, existir é produzir efeitos. É nesta coincidência entre essência e potência que esta investigação encontrou ou propôs encontrar o início de uma intensa linha de pensamentos que nos conduz à concepção, no plano dos modos finitos, de uma consciência ligada ao poder de afetar e ser afetado e, por via do *conatus*, ao esforço dinâmico de integração de si na duração. Isto, por sua vez, nos teria esclarecido a possibilidade de uma profunda ressignificação da identidade pessoal, do ponto de vista do tempo e do ponto de vista da eternidade. Aquilo que se resulta deste pensamento possui, entretanto, quase nenhuma semelhança com o que o senso comum compreende por tais conceitos. Se ainda falamos em Deus, consciência ou identidade pessoal, é talvez por uma certa perversão imanente a que Spinoza conduz os conceitos filosóficos. Assim, é preciso diagnosticar a radicalidade da filosofia spinozista, na medida em que ela opera uma transformação imanente de conceitos tradicionais a tal ponto que o resultado do processo tenha soado monstruoso para muitos de seus intérpretes. Se trata aqui não de amenizar este efeito para apaziguar-se com as expectativas do senso comum, mas, pelo contrário, *levar tal monstruosidade ao limite*, e desse modo, talvez, mostrar a potência ética de uma liberação que é, a um só tempo e pela mesma razão, teórica e prática, especulativa e afetiva.

Palavras-chave: consciência; identidade pessoal; ontologia; processo; tempo; eternidade

Abstract

How does a process philosophy which is also immanent implies a resignification of consciousness and personal identity? That seems to us to be the crux of the problem constructed in this investigation. Spinoza presents an ontology which starts from the absolute immanence of an infinite substance of which we are finite, certain and determinate expressions, able of participating and taking part in the world. Such substance does not imply an indifferiated abyss in which the infinite would dissolve the finite, but, on the contrary, it would imply a singular differentiation of each thing, in the way in which each one reflects and mirrors in itself the necessity and dynamics of an infinite nature which produces itself and differentiates itself in multiple expressions. In substance (*that is*, in *nature*, or in *God*) essence and power coincide, to exist is to produce effects. It is at this coincidence between essence and power that this investigation found or proposed to find the beginning of an intense line of thoughts which takes us to the conception, in the plane of finite modes, of a consciousness linked to the power to affect and to be affected and, through the *conatus*, a dynamic effort of integration of itself in duration. That, in its turn, would have clarified the possibility of a deep resignification of personal identity, from the point of view of time and from the point of view of eternity. That which results from these thought has, nonetheless, almost no resemblance with what common sense comprehends by such concepts. If we still talk of God, consciousness and personal identity, it might be because of a certain immanent perversion to which Spinoza leads philosophical concepts. Thus, it is necessary to identify the radicalness of spinozist philosophy, to the extent that it operates an immanent transformation of traditional concepts to the point that the result of the process have seemed monstrous to many of its readers. Here it's not about diminishing this effect to appease the expectations of common sense, but, on the contrary, *take such monstrosity to the limit*, and, by doing so, maybe show the ethical power of a liberation which is, at the same time and for the same reason, theoretical and practical, speculative and affective.

Keywords: consciousness; personal identity; ontology; process; time; eternity

Sumário

Introdução	10
1. Expressão certa e determinada: uma metafísica dos processos	14
1.1 A tensão constitutiva do finito: <i>afirmação parcial</i>	14
1.2 A inteligibilidade da causalidade e a causalidade da inteligibilidade	21
1.3 Momentos de uma filosofia geométrica	31
1.4 Nós: expressão e produção	50
2. Consciência: entre a ilusão necessária e a afetividade	63
2.1 A ilusão necessária ou a dupla condição existencial.....	70
2.2 Do infinito ao finito: como chegar à ideia de uma coisa singular	76
2.3 <i>Quatenus</i> : o corolário da proposição XI da Parte II.....	85
2.4 O que o corpo faz?.....	94
2.5 Afetividade: composição e decomposição de relações	101
3. A identidade pessoal: entre o tempo e a eternidade	114
3.1 O desejo em cena	118
3.2 O horizonte e a temporalidade dos afetos.....	126
3.3 O corpo social e o tempo histórico	153
3.4 A morte e os limites da identidade	163
3.5 <i>Sub specie aeternitatis</i>	172
Conclusão	183
Bibliografia.....	186

Introdução

A *Ética* de Spinoza, apesar do título, é também uma ontologia. Essa ontologia, por sua vez, também se expressa em uma filosofia da mente, uma epistemologia e uma psicologia dos afetos. Há mesmo o esboço de sua filosofia política nos desdobramentos da Parte IV. Mas a *Ética* é uma ética *enquanto* envolve, dobra ou desdobra estas dimensões da realidade. Não se trata de um ecletismo mas de uma *coincidência entre ontologia e ética*. A sua coimplicação barroca de elementos e dimensões não seria um aspecto contingente do sistema, mas uma expressão do seu holismo subjacente, da sua visão de uma realidade imanente que se autoproduz a partir de uma necessidade absoluta. No limite, em sua realização máxima, a ética simplesmente manifestaria a excelência do próprio ser, quer seja o ser do indivíduo que atingiu a beatitude, quer seja a da multidão que tenha conquistado o seu próprio poder constituinte. Esta coincidência entre ética e ontologia se dá porque a ética em Spinoza não poderia ser transcendente, não poderia se gerar a partir dum princípio para além de toda experiência ou fundação interna ao próprio real. A ética, se ela é possível, deve ser imanente. Isto é, os princípios pelos quais ela se gera devem ser internos às condições da experiência e aos princípios que produzem essa realidade, a qual em Spinoza consiste na substância infinita que a tudo produz em si mesma. Não é a toa que alguns intérpretes tenham concebido um curioso *empirismo dentro do racionalismo*, como se Spinoza partisse de uma perspectiva racionalista para fundar uma perspectiva profundamente empirista, e ao mesmo tempo, a partir dessa, retornasse à primeira como a seu princípio de produção.

A *coincidência entre ontologia e ética* e o *empirismo dentro do racionalismo* são maneiras de falar a respeito da copresença da teoria e da prática, ou, mais especificamente, de uma visão que vai da substância infinita ao modo finito e outra que vai do modo finito de volta à substância infinita. Infinito e finito se espelham entre si, se explicam ou são explicados. O sistema desce à experiência singular dos indivíduos e multidões, ao mesmo tempo em que a experiência desses indivíduos e multidões remete, se bem analisada, de volta à totalidade do real. Michael Hardt observou esta dupla perspectiva claramente:

The first moment of the Ethics, speculative and analytic, proceeds in the *centrifugal* direction from God to the thing in order to discover and express the principles that animate the system of being; the second moment of the Ethics, practical and synthetic, moves in the *centripetal* direction from the thing to God by forging an ethical method and a political line of conduct. The two moments are fundamentally linked. (HARDT, 1993, p.58, grifo nosso)

O sistema de Spinoza seria constantemente percorrido pela copresença de uma *força centrífuga* que vai do infinito ao finito e de uma *força centrípeta* que vai do finito de volta ao infinito. A complementaridade destas duas “forças” na *Ética* consistiria na conexão entre a especulação e a prática, entre a ontologia e a ética, a afirmação do ser e a alegria do *nosso ser*.¹

Mas como isto é possível? Nossa investigação concebe que a hipótese mais plausível é o *poder*. A análise spinozista do poder é profunda e conecta os princípios de sua ontologia às implicações mais singulares da dinâmica dos afetos, da servidão e da liberdade. O poder se traduz no *conatus*, o esforço de perseverança na existência dos seres finitos. Ora, esse poder, como se pretende desdobrar nesta investigação, não é outra coisa que o próprio poder da substância infinita, manifestado de maneira certa e determinada. Se na substância essência e potência coincidem, se existir é produzir efeitos, a dinâmica da existência pode ser lida precisamente como isto, ou seja, uma *dinâmica*. A ontologia de Spinoza seria processual. Com exceção da própria substância em si, todo o resto pode ser lido em termos processuais: os modos – entre os quais o ser humano – são manifestações dinâmicas da natureza, são graus de potência, modularizações singulares dos mesmos atributos, variações intensivas e extensas, são compreendidos e explicados *na* substância, no seu espelhamento singular donexo causal infinito, individuações num campo de movimentos e velocidades de corpos que se compõe e decompõe entre si. O “oceano” substancial é percorrido pelas

¹ A esse respeito, Gilles Deleuze encerra sua tese de doutorado sobre Spinoza retornando a este tema: “Eis porque os escólios mais polêmicos reúnem, num tom e estilo particulares, os dois gostos supremos da afirmação especulativa (da substância) e da alegria prática (dos modos): linguagem dupla para uma dupla leitura da *Ética*.” (DELEUZE, 2017, p.386, grifo nosso). O tema é retomado com a mesma centralidade no seu livro mais tardio, *Espinoza: filosofia prática*, em que se afirma que “a alegria ética é o correlato da afirmação especulativa.” (DELEUZE, 2002, p.35). Sendo um *correlato*, depreende-se que há uma íntima relação de reciprocidade.

“ondas” e correntes modais, por toda parte. E se a metáfora permite ir além, até os peixes são, nesse sentido, ondas e correntes de matéria, modos de concatenar a extensão e o pensamento. Por todos os lados, tudo difere, mas difere permanecendo o mesmo. A substância é a coincidência da unidade e da multiplicidade, a sua unidade só é *enquanto* é multiplicidade de atributos e multiplicidade das variações modais desses atributos. A distinção real se alça para além da distinção numérica, o absoluto se torna diferenciado em si mesmo e por si mesmo.

Esta perspectiva dinâmica sobre a ontologia spinozista nos abre a possibilidade de uma compreensão da consciência, e, a partir daí, um esclarecimento sobre a identidade pessoal em Spinoza. A consciência e a identidade pessoal raramente são tópicos explícitos da *Ética*, entretanto, sua presença emerge à superfície em alguns momentos do texto que nos esclarecem retroativamente o seu papel em outros momentos do sistema. É isto que precisa ser argumentado. Não há consenso entre os intérpretes quer sobre o papel da consciência na *Ética*, quer sobre o sentido de uma identidade pessoal. Entretanto, esta investigação se esforçou em traçar as linhas de pensamento na *Ética* que conduzem a uma concepção da consciência relacionada à capacidade de afetar e ser afetado, bem como aos níveis de integração de si através do *conatus*, que age como princípio fundamental e seletivo na série dos encontros do modo com o seu mundo. Isto, por sua vez, nos esclareceu uma possível interpretação sobre a identidade pessoal em Spinoza, em primeiro lugar do ponto de vista do tempo e em segundo lugar do ponto de vista da eternidade.

Entretanto, é preciso ressaltar o caráter ambivalente destas duas temáticas. Isto porque a perspectiva spinozista sobre estes problemas não se preocupa em acatar às expectativas do senso comum. Com isto queremos dizer que o sentido de *pessoa*, *consciência* e mesmo de *identidade* podem se ver transmutados de tal maneira que sejam irreconhecíveis à nossa gramática cotidiana de compreensão de si e do mundo. Há uma espécie de resignificação dos conceitos que supera certas expectativas ao mesmo tempo em que conserva outras numa forma mais elevada. Mas isto, em nossa perspectiva, não é um demérito do sistema spinozista, pelo contrário, é sua virtude. Há uma espécie de *monstruosidade sintática*, uma torção tão profunda

de certos conceitos que, ao olhar mais fugaz e apressado, poderia se pensar que se trata de uma quimera ou de uma loucura nos limites da linguagem. Não pensamos que seja assim. Spinoza toma o cuidado de se explicar detalhadamente em suas demonstrações, e sua leitura devida esclarece a imagem desse mundo que Spinoza concebeu ser o nosso. Aliás, não se trata sequer de *imagem* do mundo, pois a substância não pode ser sentida pela imaginação, ela só pode ser *pensada* (quer pelas demonstrações da razão, quer pelo fluir necessário da intuição).

A uma introdução não cabe antecipar o desenvolvimento do processo mas, nos parece, realizar uma certa ilustração do *interesse* da questão. A que ou quem importa o que será dito? Pensamos que a temática da consciência da identidade pessoal acende uma série de demandas e problemáticas comuns a muitas pessoas e que podem encontrar em Spinoza um profundo esclarecimento, ou ao menos uma certa ressignificação que nos libera de certos circuitos de expectativa quanto à natureza de nossa existência e nos abre a outras práticas e contemplações mais potentes e consistentes.

O que menos importa nesta investigação é o título, cuja enunciação expressa apenas a colocação do problema segundo as figuras de autocompreensão de uma hora e lugar, a saber, a hora e lugar do autor que, ao se lançar à investigação, formulou o problema a partir destes conceitos. Tais conceitos são escadas para a contemplação de um problema que vai além deles, e cuja forma do resultado não guarda necessariamente semelhança com as figuras anteriores de compreensão da meta. Assim, este trabalho deve ser lido como a afirmação de uma certa direção, a velocidade do pensamento que encontramos e experimentamos ao nos termos inserido nesta perspectiva quanto à *Ética* de Spinoza. Ela não pretende absolutizar as formas de compreensão do seu sistema, mas sim mostrar as vias de uma consistência que nos faz pensar e agir de outra maneira. Este texto deve funcionar como um condutor elétrico, deve ser capaz de conduzir o pensamento de outrem a experimentar estas velocidades tão singulares do pensamento spinozista. Se o texto disto for capaz, se realizará em sua meta.

1. Expressão certa e determinada: uma metafísica dos processos

1.1 A tensão constitutiva do finito: *afirmação parcial*

Se por um lado a metafísica spinozista tem como uma das suas características mais expressivas a reflexão sobre o infinito, por outro lado, ela também é uma singular reflexão sobre o finito. E - como se pretende investigar aqui - talvez não se trate de uma justaposição adicionada à reflexão sobre a substância infinita, como se o finito fosse um fato bruto ao qual se tivesse de tratar à contragosto da arquetônica do sistema. Pretendemos argumentar que o tratamento spinozista da natureza dos seres finitos não é uma análise feita *apesar* da reflexão sobre o infinito, mas sim *por causa* desta mesma reflexão. Isto é, é possível que a própria concepção do finito envolva necessariamente uma concepção do infinito, de maneira que não se tratam de esferas distintas de investigação - como se a esfera do finito fosse uma ilha em que o entendimento opera em autossuficiência - mas de aspectos complementares e indissociáveis na busca por tornar inteligível a realidade.

A metafísica defendida na *Parte I* da *Ética*, bem como as consequências desta para a compreensão do ser humano (*Partes II, III* e em diante) parecem reconfigurar as variáveis a partir das quais a reflexão sobre o finito é posta. Primeiramente, Spinoza afirmará que todos os seres finitos - ou, pelo vocabulário da *Ética*, *modos finitos* - são expressões *certas e determinadas* da substância infinita (E1P25c). Essa substância infinita é causa imanente dos seus efeitos, de maneira que o finito é duplamente dependente sob aspectos diferentes: ele depende do *nexo infinito das causas finitas*² e da própria

² Por *nexo infinito das causas finitas* nos referimos à causalidade que condiciona os modos finitos entre si, tal como é demonstrada em E1p28. Nesta proposição Spinoza afirma a dependência de uma modificação finita em relação a outra. Como esta exigência causal se repete para todo e qualquer modificação finita, a aplicação do raciocínio será recursiva, de modo que o *nexo* destas causas finitas é infinito, não havendo razão para que parássemos a análise de condições finitas em algum momento específico. Que esta série ou *nexo* seja infinita é indicativo da própria infinitude do atributo e do caráter meramente modal de toda distinção entre modos, o que sugere que um *nexo infinito* de causas finitas não seria tão absurdo como de imediato poderia parecer ao leitor não familiarizado com o sistema spinozista.

substância infinita enquanto constitui o atributo infinito do qual o modo é modo.³ Pelo nexu infinito, ele está em uma relação necessária com a alteridade, já que é posto na existência por outra modificação finita. Pela sua constituição direta pelo atributo da substância, pela sua expressão certa e determinada da própria natureza de Deus, ele é uma pura afirmação com pretensão ao infinito, não fosse nisto freado pelo nexu infinito. Além disso, as ideias que constituem a mente humana (ou, por hipótese, de qualquer outra mente concebível) são parte do próprio intelecto infinito de Deus (E2P11c), de maneira que o finito participa diretamente do infinito, mesmo que confusamente e de maneira mutilada. Por fim, a própria essência dos modos finitos é identificada ao esforço de perseveração no ser (E3P7), do qual o desejo é a expressão consciente. Esta identificação, por sua vez, é espelho da própria identificação entre a potência e a essência da substância (E1P34). Se Deus é causa de si e o modo lhe é parte constitutiva, o próprio modo participa desta potência de se por na existência, sendo neste esforço freado tão somente por causas externas, pelo esforço igualmente fundado dos outros modos. Se, *em si*, ele nunca encontra o princípio de sua autodestruição, ele encontra seu aniquilamento no nexu infinito de modificações que, pela ordem da natureza, eventualmente lhe será contrário, negando sua existência no tempo.

Nisto se encontra, portanto, uma curiosa tensão: o modo finito possui uma pretensão ao infinito, ao mesmo tempo que está em relação necessária com a alteridade. Este é, nos parece, o vértice de toda a questão aqui tratada. Pela sua constituição direta como expressão certa e determinada do atributo da substância (E1p25c) e como ser que persevera em seu ser (E3p7), ele é pretensão afirmativa que não conhece negação. Por outro lado, pelo nexu infinito de causas finitas interno a cada atributo (E1p28) e pela própria definição de finito (E1def2), ele está necessariamente imerso numa rede de relações com os outros, sendo a alteridade não só uma possibilidade, mas uma necessidade:

Espinosa não afirma que *podemos sempre* conceber um corpo maior, mas que *concebemos sempre* um corpo maior,

³ Isto se segue de E1p25 na medida em que Deus é causa da essência das coisas e não meramente de sua existência. Ora, ser causa da essência implica uma participação por natureza do modo em Deus, sendo aquele parte constitutiva deste, formado segundo aquilo que é presente e característico do atributo.

sugerindo, assim, que é relação com a alteridade - e não simplesmente com a possibilidade da alteridade -, que é constitutiva da concepção do finito enquanto tal. (LEVY, 1998, p. 248-249)

Isto nos parece essencial. Que o finito tenha de ser *sempre* concebido como limitado indica que da compreensão de sua natureza se segue a necessária constatação da copresença de outras modificações como constitutiva do que ele mesmo é. Não se trataria meramente da possibilidade de uma justaposição de entes que viriam a limitar por fora e *a posteriori* a existência de um ente que em si mesmo seria isolado e previamente determinado antes dessa relação. Se trataria, pelo contrário, de entes que por si mesmos já envolvem o outro em sua constituição mesma. Estes entes, isto é, todos os modos finitos, seriam concebíveis apenas pela sua remissão a um nexos infinito de outros modos finitos⁴, a um mundo em que eles são o que são, em parte, por esse encontro desde sempre necessário com a alteridade.

Naturalmente, isto levanta a questão da compatibilidade de uma tal concepção com a tese de que o modo é, *também*, expressão certa e determinada de Deus segundo o atributo de que é modo, uma expressão que, a princípio, não nos remete ou não precisa nos remeter ao nexos causal infinito de modificações finitas. A concepção do modo finito deveria ser possível, em sua natureza, diretamente pelo próprio atributo, abstração feita das relações temporais ou espaciais que este venha a ter numa tal ou tal situação. Essa remissão direta ao atributo, essa concepção “do ponto de vista da eternidade” será crucial para o próprio projeto de liberação spinozista, na medida em que ele está intimamente ligado ao próprio autoconhecimento e aumento de potência deste modo.

O coração desta tensão primordial de que até aqui estamos discutindo nos parece estar sutilmente cristalizado numa passagem do primeiro escólio de E1p8: “ser finito é, parcialmente, uma negação e ser infinito, uma afirmação

⁴ Nos referimos aqui à sua concepção tal qual se encontra na duração, pois, do ponto de vista da eternidade (*sub specie aeternitatis*) não será necessário esta remissão espaço-temporal a outros modos, apenas a este outro a partir do qual ele é diretamente concebido: o próprio atributo. Nesse sentido, *mesmo do ponto de vista da eternidade, nos parece, permanece o elemento da alteridade, na medida em que o atributo é um outro em relação ao modo, posto que não se esgota nele e lhe excede, se tratando de uma dependência explicativa unilateral*. Como que aqui se trata, entretanto, de compreender o modo finito em sua existência no tempo, esta será impossível sem o modelo explicativo de E1p28.

absoluta da existência de uma natureza” (SPINOZA, 2016, p. 19, E1P8esc1). Se aparentemente esta passagem esclarece uma negatividade do finito, por outro lado ou *da outra face* desta mesma tese, o finito também envolve uma positividade essencial. Isto é, se o finito é *parcialmente uma negação*, ele também é *parcialmente uma afirmação*. Esta inferência poderia não ser imediatamente evidente nesta passagem, porém, se pelo sistema spinozista que se resultará da compreensão da *Ética*, o finito é expressão certa e determinada do infinito, e se, além disso, este infinito é dito ser uma afirmação absoluta, segue-se disso que o finito também é uma afirmação, se é suposto que ele é expressão certa e determinada do infinito. Ora, não se diz que ele será afirmação *absoluta*, posto que isso contradiria a negação parcial afirmada pelo escólio. Porém, certamente, há razões para afirmar que ele é *alguma* afirmação, uma afirmação parcial, limitada por outras.

Pensamos que esta interpretação é crucial para a compreensão dessa tensão constitutiva do finito, que, ao longo da *Ética*, terá de compreender a si mesmo e sua identidade a partir dos parâmetros que são postos pela metafísica spinozista e suas consequências epistemológicas, físicas, psicológicas e éticas.

Da metafísica spinozista da Parte I da *Ética*, antes mesmo do seu prolongamento lógico posterior na tese do *conatus* da Parte III, nos parece já estar exposto as condições do pensamento do finito, a *nervura do real*⁵ da qual o resto da *Ética* fará a tarefa necessária de determinar, especificar e identificar o seu regime de funcionamento no que se refere à mente humana e seu respectivo corpo.

Se, à primeira vista, a metafísica de Spinoza parece excessivamente distante das singulares preocupações da vida finita, com suas aparentes contingências, em uma observação mais atenta, no entanto, o texto da Parte I nos parece revelar, certamente não o desenvolvimento empírico de uma situação singular, mas sim o enquadramento metafísico necessário que será a condição de possibilidade, o horizonte lógico-existencial a partir do qual se poderá ler tais problemáticas. E se tal enquadramento poderia soar arbitrário, desnecessário ou mesmo absurdo, é questão de aqui mostrarmos sua

⁵ A *nervura do real* se refere à pertinente expressão que Marilena Chauí utilizou para intitular duas de suas obras sobre Spinoza e que cumpre papel central em sua interpretação.

inteligibilidade própria, as razões pelas quais Spinoza se pôs não somente a defendê-lo como a levá-lo até às últimas consequências, isto é, a pensar que há uma relação expressiva direta entre a constituição metafísica do modo finito e os problemas altamente singulares da vida política, ética e afetiva. Relação essa que seria o vértice, o ponto de convergência tanto da problemática da liberdade quanto da servidão, tanto da pretensão ao infinito quanto da limitação externa que está sempre posta na situação do modo finito.

Naturalmente o entendimento poderia opor a tais investigações a urgência do resultado, a necessidade de se por o mais rápido possível sob o solo de uma prática familiar, identificável, algo que retorne a investigação à gramática usual pela qual compreendemos nossa própria existência. Esta atitude, frequentemente avessa à metafísica, porém, muitas vezes desagua num *medo de errar* que se torna, como diz Hegel, um medo da própria verdade. Se torna um modo de agir que:

Em vez de se ocupar com a Coisa mesma, passa sempre por cima. Em vez de nela demorar-se e esquecer de si mesmo, prende-se sempre a algo distinto: prefere ficar em si mesmo a estar na Coisa e a abandonar-se a ela. Nada mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos.(HEGEL, 2016, p.25)

E a compreensão adequada de Spinoza, pela natureza da reflexão, nos parece exigir um desencantamento com este tipo de atitude, posto que impede o distanciamento de gramáticas familiares de autocompreensão, distanciamento esse necessário para conceber a *razão de ser* de tal metafísica spinozista, qual tração tem esta com a realidade, qual esclarecimento fecundo ela pode nos trazer para os problemas singulares do ser finito, deste ou aquele que se encontra em tal e qual situação. Para assim compreender, é necessário, como nos diz Spinoza, proceder com ordem, isto é, o intelecto deve reproduzir em si a concatenação do próprio real, ele deve organizar suas ideias segundo a maneira como elas se seguem ou fazem seguir outras de si no intelecto infinito de Deus. Nesse sentido a comparação com Hegel é possível: se ambos se distinguem por diversos outros aspectos, ambos concordam em encontrar a verdade no sistema, no próprio absoluto, do qual participamos em algum grau. É neste sentido, portanto, que recorreremos à crítica hegeliana do *temor de errar*

como *temor da verdade*. Tal temor já supõe uma lógica específica sobre a relação entre pensamento e realidade:

De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (melhor, muitas coisas) na base de suas precauções e consequências; - verdade que deverá ser antes examinada. Pressupõe, por exemplo, *representações* sobre o conhecer como *instrumento e meio* e também uma *diferença entre nós mesmos e esse conhecer*, mas, sobretudo, que o absoluto esteja de *um lado* e o *conhecer de outro* – para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro; - suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade. (HEGEL, 2016, p.70)

Não há *razão* para supor que na realidade há uma bifurcação em que o conhecimento está de um lado e o absoluto de outro. Pelo compromisso de Spinoza com o princípio de razão suficiente (a inteligibilidade integral do real) não há razão para acrescentar essa distinção, este fato bruto que representaria uma ruptura incompreensível na realidade, uma *cisão primitiva e inexplicável*. Como diz Della Rocca (2008, p.6), em Spinoza não devem haver “bifurcações ilegítimas na realidade”, o que é consequência do seu naturalismo, que por sua vez se segue do princípio de razão suficiente. Não pode haver coisa alguma para a qual não se possa indicar a razão pela qual ela existe, quer esta razão resida na própria coisa, quer ela resida em uma natureza externa. Até mesmo a *inexistência* de uma coisa deve possuir uma razão que justifique este impedimento, esta impossibilidade de existir, como anuncia E1P11d2.

De todo modo, o que pensamos que se evidenciará pela análise da metafísica spinozista a respeito do finito é que para entender algo na duração é necessário entender outras coisas além desse algo, de modo que a aproximação em direção a coisa é ao mesmo tempo um distanciamento. Distanciamento enquanto será necessário identificar as estruturas ontológicas pelas quais os entes finitos existem e operam, encontrar a substância que opera imanente ao finito. Deixado a si mesmo, em sua situação na duração, o ente finito tende a reproduzir as estruturas pelas quais se move mas a respeito das quais pouco sabe, como é claro pela análise spinozista da superstição e suas identificações com a ordem subjetiva dos afetos. É por este recorrente perigo de cair no particularismo ao analisar o singular que é preciso percorrer o

universal para só então voltar ao singular, situando-o no horizonte de referências que o torna inteligível como parte constitutiva do todo. Em outras palavras, trata-se de constatar que esta elevação ao abstrato⁶ é o que nos permite retornar ao concreto com o esclarecimento daquilo que ele é, munidos contra a tendência imaginativa de isolar e coisificar os entes, de considerá-los substâncias independentes, efeitos mutilados de suas reais causas. É preciso mostrar, portanto, de que maneira a metafísica spinozista é capaz de ser um pensamento que situa o finito numa compreensão adequada de si mesmo.

⁶ Por abstrato não compreendemos aqui seu sentido negativo, que a *Ética* remete a uma compreensão mutilada e separada da compreensão das causas. Nos referimos a abstrato apenas como a característica daquilo que descreve aspectos da realidade irreduzíveis a apreensões de coisas no espaço-tempo. As relações conceituais estabelecidas pela Parte I são, neste sentido, abstratas, posto que não são compreendidas por imagens mas sim por sua inteligibilidade.

1.2 A inteligibilidade da causalidade e a causalidade da inteligibilidade

Estamos agora numa posição em que poderá se desenvolver mais claramente a razão de ser da metafísica spinozista. A questão é justamente esta, a *razão*. Para buscarmos a razão do sistema spinozista presente na *Ética* temos de começar pelo começo. E se não há começo na substância infinita, posto que eterna, há um começo lógico que é o início dos textos de Spinoza, em que seu sistema procura explicar as suas razões de ser e os pressupostos a partir dos quais se pretende deduzir o resto.

Pensamos que a chave para compreender a tensão constitutiva do finito tem de começar através da mesma chave pela qual compreendemos a metafísica spinozista em geral, a saber, o *princípio de razão suficiente* ou o *princípio da inteligibilidade integral do real*. Este não é evidentemente um ponto de acordo na literatura, porém há boas razões para tomá-lo não só como plausível mas como desejável para fazer entender partes do sistema que de outra maneira seriam crípticas. Os dois termos acima não significam necessariamente a mesma coisa, mas aqui são compreendidos como sinônimos para a seguinte afirmação: deve ser possível indicar a razão pela qual qualquer evento ou determinação da realidade se dá e *também* uma razão pela qual ele não se dá, não havendo fatos brutos no real. O princípio de razão suficiente remete a uma terminologia leibniziana estranha à Spinoza, posto que posterior. Porém, ela é retroativamente atribuída por Della Rocca (entre outros) para iluminar traços marcantes do sistema que estão declarados no texto. Já a noção de inteligibilidade integral do real remete a grandes intérpretes como Alexandre Matheron. Neste texto, intercambiaremos indistintamente entre as duas terminologias e não abordaremos as possíveis discussões sobre a preferência entre uma noção ou outra.

Se pretendemos alçar esta noção a um ponto tão elevado no sistema, se esperaria que ela estivesse presente nas definições e axiomas do *De Deo*, que é, afinal, o começo lógico da *Ética*. No entanto, a resposta para isto é *sim* e *não*. Sim; pois o princípio está obliquamente presente nos axiomas, sugerido

através dos axiomas da causalidade. Não; porque se fala em causa e efeito, e na necessidade de uma causa para que haja qualquer efeito, mas não se fala em *razão*. Esta conexão entre uma coisa e outra depende de uma interpretação sobre a coincidência entre razão e causa em Spinoza. Mas é isso que, a nosso ver, começa a se esclarecer logo que avançamos um pouco mais em meio às proposições. A importância radical do princípio de razão suficiente emerge à superfície do texto em duas observações categóricas de E1p8s2:

3. Deve-se observar que, para cada coisa existente, há necessariamente alguma causa precisa pela qual ela existe.

4. Enfim, deve-se observar que essa causa, pela qual uma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (pois, como sabemos, à sua natureza pertence o existir) ou deve existir fora dela. (SPINOZA, 2016, p.17, E1p8s2)

Não bastassem essas formulações, o princípio reaparecerá paradigmaticamente na segunda demonstração de E1P11:

Para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe. [...] Ora, essa razão ou causa deve estar contida na natureza da coisa ou, então, fora dela. (SPINOZA, 2016, p.19, E1p11d2)

Nesta segunda formulação há uma radicalização do que já estava dito no escólio da proposição 8. Não se trata apenas de que para toda coisa deve haver uma *razão ou causa*⁷ pela qual ela existe, mas também que para toda coisa *que não existe* deve haver uma razão pela qual isto é assim. Isto será crucial para que Spinoza afirme a prova de que Deus existe, se nada o *impede* de existir nem em si nem fora de si.

O que aqui falamos como *em si* ou *fora de si* diz respeito a esta condição comum a ambas as passagens: tanto o escólio da proposição 8 quanto a segunda demonstração da proposição 11 nos remetem à questão da *natureza* ou da *definição* (ou ainda da essência). Este ponto é um dos centros de gravidade no qual irá se manifestar mais claramente esta inteligibilidade integral do real: todas as propriedades de algo devem se seguir seja da natureza da própria coisa seja da natureza de outra coisa pela qual isto é causado e explicado. Só há o necessário, sendo o possível apenas uma

⁷ Vemos aqui aquilo que estávamos discutindo, isto é, Spinoza sugere uma coincidência entre razões e causas, e, portanto, entre inteligibilidade e causalidade.

incompletude do nosso conhecimento das causas ou razões pelas quais as coisas são o que são numa dada situação. O possível só é real *para nós*, isto é, só tem realidade como um fenômeno epistêmico que é resultado de um erro ou de uma verdade mutilada, verdade essa que em sua adequação nos faria contemplar do ponto de vista da eternidade a necessidade daquilo que ela demonstra. Esta ontologia do necessário está evidente no primeiro escólio da proposição 33 do *De Deo*:

Uma coisa é dita necessária em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue-se necessariamente de sua própria essência e definição ou da existência de uma causa eficiente. Além disso, é por uma dessas razões que se diz que uma coisa é impossível: ou porque sua essência ou definição envolve contradição ou porque não existe qualquer causa exterior que seja determinada a produzir tal coisa. *Não há, porém, nenhuma razão para se dizer que uma coisa é contingente, a não ser a deficiência de nosso conhecimento.* (SPINOZA, 2016, p.57, E1p33esc1, grifo nosso)

Este modo de pensar em termos de definições e axiomas remonta a tempos muito anteriores à redação da *Ética*, posto que já estava presente nos *Princípios da Filosofia de Descartes*:

As definições, com efeito, nada mais são que explicações assaz transparentes de termos e nomes com que se designam as coisas a serem tratadas; já os postulados e axiomas, ou noções comuns do ânimo, são enunciados tão claros e perspicuos que ninguém, contanto tenha apenas entendido corretamente os vocábulos, pode de alguma forma negar-lhes o assentimento. [...] como todo conhecimento certo e firme de uma coisa ignorada não se pode haurir e derivar senão de coisas previamente conhecidas com certeza, estas necessariamente hão de ser constituídas antes de tudo, como um estável fundamento (ESPINOSA, 2015, p.33)

Não é estranho, portanto, que o *De Deo* comece com definições e axiomas. Se o mundo apresenta uma inteligibilidade integral em toda a sua operação, uma metafísica deve compreender os entes a partir de definições e axiomas que explicitem estas razões, internas ou externas, pelas quais as coisas são o que são, o *estável fundamento* no qual se pode possuir a certeza de estar na evidência do verdadeiro.

Estas identificações entre definição e natureza, entre razão e causa, começam a esclarecer a íntima proximidade entre inteligibilidade e

causalidade⁸, a tal ponto que se afirme que “to be is to be intelligible” (DELLA ROCCA, 2008, p.9). Aqui, porém, queremos ir um pouco mais além desta formulação: pela identificação entre razão e causa, ser é ser inteligível, mas *também*, ser é ser causa de efeitos, é produzir efeitos, como dirá E1P136, o ponto culminante da face dinâmica e processual da metafísica spinozista. Esta simultaneidade de princípios ao mesmo tempo geométricos e dinâmicos foi constatada pelo finlandês Valteri Viljanen:

His doctrine of causation is *derived from* the geometry-inspired doctrine of being. A particular conception of essentialism is the philosophical centre of gravity: just as the structure of being is determined by the eternal natures of things, effects follow from the essences of things." (VILJANEN, 2011, p.4)

As coisas são, a um só tempo, entes geométricos e entes dinâmicos, potência de causar efeitos. A definição de Deus, envolvendo máxima perfeição e realidade, fará seguir de si mesma infinitas propriedades, e por isso mesmo infinitos efeitos se seguirão de Deus⁹, que é causa de si. As propriedades se seguem da definição como os efeitos se seguem da causa. Isto é, as "coisas naturais são vistas como entidades matemáticas concretizadas – impenetráveis e em movimento, mas mesmo assim figuras geométricas" (VILJANEN, 2011, p.3, tradução nossa).

A questão, a nosso ver, é constatar a *disjunção inclusiva*, e não exclusiva. Não se trata de que, ou bem o ser é inteligibilidade, ou bem o ser é causalidade. Se trata de que o ser é inteligibilidade *ou também* causalidade, visto segundo o desdobramento que é característico de cada atributo. Este “*ou também*” é, nos parece, a própria expressão lógica da multiplicidade dos atributos (pensamento, extensão e todos os outros não conhecidos por nós).

Enquanto Deus é pensamento, Deus é inteligibilidade e dedução lógica de razões pelas quais a constituição dos seres se dá. Enquanto Deus é

⁸ Estas coincidências de termos não são arbitrárias, mas sim consequências do princípio de razão suficiente: “The PSR also dictates that, for Spinoza, causation and explanation and the inherence of a property in a subject all amount to the same phenomenon.” (DELLA ROCCA, 2008, p.2)

⁹ É justamente esta coincidência entre a máxima realidade da definição/natureza de Deus e a máxima capacidade de produzir efeitos que constitui a tese crucial da proposição 16 do *De Deo*, onde se passa do registro da essência para o registro da potência que se segue dessa essência e que se confunde com ela (como é dito mais tarde em E1p34).

extensão, Deus é desdobramento causal e dinâmico de seres, proliferação de efeitos segundo as diversas relações e configurações entre os entes na *nervura do real*.

Ideia e produção estão, portanto, intimamente conectados, sendo a ideia adequada o melhor ponto em que isso se manifesta. É isto que encontramos no *Tratado da Emenda do Intelecto*:

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. (ESPINOSA, 1989, p.63, grifo nosso)

Esta passagem reúne os elementos que havíamos encontrado dispersamente: a ciência verdadeira parte da causa para os efeitos, deduz os efeitos como consequências necessárias desta causa, fundadas em sua natureza e, portanto, em sua ideia. *A ideia verdadeira deve reproduzir a ordem de produção lógica do real*. Isto é, da definição devem-se seguir as propriedades da coisa¹⁰ como de sua causa genética.

Já estão aí postas as sementes que mais tarde darão no paralelismo dos atributos: a formalidade do próprio objeto se reproduz em nós segundo sua razão interna, que nos aparecem pela concatenação interna à ideia, pela maneira como ela se justifica a si mesma em conjunção com as outras, e que em sua completude geraria a ideia de Deus, reflexo da “face” de todo o universo.

Mas isto é posterior ao que tratamos aqui. Ainda mais importante é conceber que a alma está implicada nisto tudo. O modo finito em sua mente participa diretamente deste processo pelo qual a ideia reproduz em si a concatenação do real. Por isso mesmo o termo *autômato espiritual*: há uma atividade regrada e determinada que opera na mente e que constitui essa mente. A sua existência e operação¹¹ não é outra coisa senão esta constituição

¹⁰ Sobre a relação entre propriedades e definição, cf. (ESPINOSA, 1989, p.65)

¹¹ É recorrente a formulação “existir e operar” na altura em que Spinoza está deduzindo as consequências modais da substância infinita, em particular na proposição 28 do *De Deo*. Vale

regrada pela substância e por seu lugar nonexo de causas, pela ordem na qual ela concatena as suas ideias, que não são só *suas*, mas expressões mais ou menos adequadas das ideias pelas quais Deus concebe a si mesmo.¹² A alma é neste sentido um autômato espiritual que testemunha em si o próprio funcionamento da natureza, a instância particular e situada de leis que, em si, são comuns ao todo da natureza, que a conectam ao resto do mundo na operação e na essência (por via daquilo que é comum aos modos no atributo).

Esta visão é radical se a comparamos com a tradição. Isto porque se acompanharmos as consequências destas teses, perceberemos que não há livre arbítrio e que a liberdade, se ela existe, é uma liberdade do necessário, e não do possível.¹³ Além disso, ela altera visões sobre a relação entre juízo e vontade, tais como formuladas por Descartes e, antes dele, pelos filósofos escolásticos e, por fim, Aristóteles.

Se podemos agir na nervura do real, esta ação não poderá ser uma ação que se aplica à contingência, mas sim *uma ação que compreende em si o mecanismo pelo qual o sujeito e o resto do mundo estão implicados numa mesma lógica de operação*, na qual o indivíduo intervirá como parte constitutiva do sistema, e não como entendimento separado do mundo que o impõe princípios práticos *ex nihilo*. Esta interconexão entre a mente e Deus é melhor esclarecida pela Parte V da *Ética*:

A nossa mente, à medida que concebe a si mesma e o seu corpo sob a perspectiva da eternidade, tem, necessariamente, o conhecimento de Deus, e sabe que existe em Deus e que é concebida por Deus. (SPINOZA, 2016, p. 397, E5p30)

Se a ontologia spinozista é uma ontologia do necessário e da compreensão *em Deus*, a ação só pode ser uma ação investida no próprio

lembrar que é justamente esta a proposição que trata do que aqui chamamos de nexos infinito de causas finitas.

¹² Estamos apenas afirmando o que ainda não será tratado aqui, mas sim no próximo capítulo.

¹³ Como o *De Servitute Humana Seu De Affectuum Viribus* (a Parte IV da *Ética*) deixará claro, a liberdade que temos na realização excelente de nossa própria natureza (isto é, na virtude) depende da razão, e se a razão compreende as coisas como necessárias, a liberdade spinozista é uma liberdade do necessário. Isto é, “agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas tem o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio.” (SPINOZA, 2016, p.293, E4p24). Lembremos que a virtude, como afirmei acima, é definida da seguinte maneira: “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P.3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza.” (SPINOZA, 2016, p. 269, E4def8)

esforço de compreensão da necessidade das coisas. Isto é, “a vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária”(SPINOZA, 2016, p.55, E1p32) e “um intelecto em ato, quer seja finito, quer seja infinito, deve abranger os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada mais.” (SPINOZA, 2016, p.53, E1p30).

Neste sentido, nós mesmos somos explicações, desdobramentos particulares da natureza numa nervura específica do nexos causal infinito. Explicamos e somos explicados pelas coisas, à medida de nossa ação ou paixão. O modo finito é e existe *em* Deus. Este *em*, esta inerência tão enfatizada desde E1p15 é chave para a compreensão desta resignificação que Spinoza opera e que permite uma conexão entre o vocabulário da *inteligibilidade* e da explicação e as exigências da ética e da ação. Somos *expressões*. Talvez quem melhor tenha visto esta íntima conexão foi Gilles Deleuze em seu livro dedicado à Spinoza, como se vê pela seguinte passagem:

Explicar é desenvolver. Envolver é implicar. Os dois termos, entretanto, não são contrários: indicam apenas dois aspectos da expressão. Por um lado, a expressão é uma explicação: desenvolvimento daquilo que se exprime, manifestação do Uno no múltiplo (manifestação da substância nos seus atributos e, depois, dos atributos nos seus modos). Mas, por outro lado, a expressão múltipla envolve o Uno. O Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o manifesta: nesse sentido, a expressão é um envolvimento. (DELEUZE, 2017, p.19)

O múltiplo, nesse sentido, já expressa em si o uno e o uno já tem implicado em si aquilo que se desdobra no múltiplo.¹⁴ Esta é uma concepção que nos parece bastante plausível dada a natureza do atributo, que a um só tempo constitui a essência da substância e é aquilo a partir do qual existe e é concebido o modo, finito ou infinito. Assim, as duas pontas do sistema se conectam em uma mesma totalidade que é a própria substância, visto que ela

¹⁴ Tomamos múltiplo e uno como correspondendo, respectivamente, aos modos e a substância com seus atributos. Vale lembrar da útil distinção entre *natureza naturante* e *natureza naturada*, expressa em E1p29esc.

não sai de si para produzir os modos, permanecendo estes imanentes a ela.¹⁵

Esta espécie de conciliação entre unidade e multiplicidade fornecida pela inteligibilidade integral e imanência causal da substância infinita tem consequências não só para o modo finito mas também para uma concepção unificada de ciência. Ao menos é isto que sugere Edwin Curley, ao ver no racionalismo absoluto de Spinoza uma espécie de *protótipo estrutural* das coordenadas necessárias para uma *ciência unificada*:

The finite modes follow from, are deducible from, a finite series of infinite causes, the laws of nature, taken in conjunction with an infinite series of finite causes, the other, prior finite modes. That is, the finite modes follow from God's attributes (via the infinite modes), but do now follow from God's nature absolutely, only conditionally. (CURLEY, 1988, p.48)

Na compreensão de Curley da ontologia spinozista, Spinoza teria constatado a impossibilidade de um sistema feito apenas de leis gerais ou de fatos particulares. O conhecimento efetivo da realidade deveria ser esta *conjunção* entre proposições singulares e proposições nomológicas, isto é, leis gerais de comportamento dos fenômenos. Tudo o que existe no mundo seriam fatos singulares e fatos gerais sobre o mundo, irreduzíveis a entes singulares, estes fatos gerais estariam por trás das noções de modo infinito imediato e modo infinito mediato¹⁶, bem como, antes de tudo, da própria noção de substância. Os modos finitos, por sua vez, seriam os fatos singulares, ou para falar como Wittgenstein¹⁷, estados de coisas. A diferença em relação a

¹⁵ Visto que pela proposição 18 do *De Deo*: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.” (SPINOZA, 2016, p. 43)

¹⁶ Não abordaremos aqui um problema possível desta atribuição, a saber: dizer que os modos infinitos são as leis da natureza nos dá uma boa razão para a sua relevância, mas não nos dá uma razão *interna à lógica do sistema* de *por que* Spinoza pensa ter podido deduzi-los da substância infinita, sendo que é justamente este o problema para muitos intérpretes, isto é, em que sentido é possível uma dedução a partir do infinito. Pensamos, entretanto, que é a própria inteligibilidade integral do real que põe a discussão nos termos das dicotomias ontológicas e epistemológicas que desaguarão eventualmente na divisão entre substâncias e modos e que dariam uma explicação informal de porque Spinoza procede da maneira que procede, ainda que isso não trate exatamente da argumentação específica que se encontra em E1p21, E1p22 e E1p23. O que queremos dizer com *dicotomia ontológica e epistemológica* será esclarecido mais a frente neste capítulo.

¹⁷ Wittgenstein é uma influência direta nesta interpretação de Curley, segundo o mesmo.

Wittgenstein é que¹⁸, entretanto, há fatos gerais que são leis que regulam o funcionamento dos estados de coisas do mundo, e nisso há um papel fundamental da causalidade, que para Spinoza, diferente de Wittgenstein, é real e opera em todos os aspectos da natureza.

Em suma, o insight de Curley atribui a Spinoza uma bem vinda prudência explicativa que o aproximaria de um empirismo interno a seu racionalismo. Uma ciência unificada da realidade não pode se pautar apenas por leis gerais, mas teria que fazer remissão a fatos particulares para explicar uma situação dada a partir de suas condições antecedentes. Só esta conjunção, da lei com as condições antecedentes, é que nos daria um saber pleno daquilo que ocorre na duração.

Isto é de suma importância para a beatitude que a Parte V defende ser acessível ao modo finito. Está na constituição do finito um grau de capacidade de compreensão daquilo que é comum ao funcionamento da natureza, as noções comuns oferecidas pela razão. E não apenas isso, haveria também uma intuição direta do fluir das coisas a partir de Deus, o seu seguir-se necessário e sua conexão necessária com a totalidade. Uma ciência unificada como a apontada por Curley facilitaria a compreensão da possibilidade da beatitude, na medida em que o modo participa do pensamento, isto é, *participa* da estrutura de inteligibilidade que permeia a natureza, sendo parte do nexo infinito de causas finitas e *testemunhando* a operação do nexo *finito* de causas *infinitas* através das leis da natureza, das regularidades diversas pelas quais as coisas existem e operam.

A conexão disto com o princípio de razão suficiente (PSR, na abreviação de Della Rocca) é direta. Uma ciência unificada é resultado da própria rejeição de fatos brutos e exigência de inteligibilidade integral que são consequências do princípio de razão suficiente:

The PSR initiates a drive for unification. The PSR prompts the naturalistic unification of laws by which certain things are governed. [...] Spinoza's PSR dictates the collapse of any distinction between necessary truths and possible truths

¹⁸ Afirmamos isso em referência às teses do “primeiro” Wittgenstein, isto é, às teses presentes no *Tractatus Logico-philosophicus*. Cf. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994

[...]The PSR also dictates that, for Spinoza, causation and explanation and the inherence of a property in a subject all amount to the same phenomenon.” (DELLA ROCCA, 2008, p. 7)

Feitas estas considerações, nos cabe agora mostrar como isso ilumina ou não o esclarecimento das teses do *De Deo* e do caminho lógico que Spinoza crê percorrer na demonstração de suas proposições e, antes de tudo, na escolha das definições e axiomas que sustentarão o sistema. Tudo isto será crucial para situar o finito no horizonte ontológico a partir do qual ele se desdobra.

1.3 Momentos de uma filosofia geométrica

Há uma curiosa conjunção de geometria e tempo na *Ética*. Se seguimos a definição de eternidade¹⁹, o tempo não pode se aplicar a Deus, nem àquilo que é geometricamente definido. Aquilo que é concebido como consequência necessária de uma definição é concebido como uma “verdade eterna” e “não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim” (SPINOZA, 2016, p.15, E1def11). Entretanto, *para nós*, modos finitos, se queremos vir a contemplar tal coisa, temos de aprendê-la e apreendê-la. E este processo não é imediato, exige que atos distintos se sucedam no tempo. O tempo está no processo de leitura que *nós* temos da *Ética*, na medida em que nos situamos na duração de um aprendizado que deve acontecer por passos, *momentos* no tempo lógico das demonstrações.

É no texto que a filosofia “geométrica” de Spinoza encontrará sua realização em *momentos*: são os momentos das demonstrações, dos argumentos elencados por cada proposição e como eles se seguem - ou deveriam se seguir – de axiomas e definições que nos ajudam a construir geometricamente os objetos, a mostrar o modo de produção pelo qual a coisa se realiza, a acompanhar o seu seguir-se de propriedades a partir de sua natureza definida. É neste sentido, entre outros, que Spinoza crê estar procedendo à *maneira dos geômetras*.

É nessa sucessão de momentos lógicos das demonstrações que aquilo que, *em si mesmo atemporal*, se mostra para nós, no tempo, apontando para aquilo que o excede. Este percurso é o desdobramento lógico dos pressupostos da ontologia spinozista. Nos cabe agora, portanto, mostrar como esse percurso pode ser lido através da inteligibilidade integral do real e como isto nos conduz a um universo que é concebido como, simultaneamente, um processo dinâmico e uma estrutura inteiramente inteligível, geometricamente articulada.

¹⁹ “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna. *Explicação*. Com efeito, uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim.” (SPINOZA, 2015, p.13-4, E1def8)

O *De Deo* se inicia de maneira abrupta: somos lançados diretamente às definições e axiomas sem qualquer prefácio ou propedêutica que esclareça o papel ou a relevância que isto tem para o autor. Pulá-las seria em vão, pois o que se segue é mais intrincado ainda: uma sucessão de proposições, demonstrações, corolários e escólios que parecem guardar em si uma lógica decifrável mas trabalhosa de relações entre si. O texto, assim, nos parece delegar a inevitável conclusão de que, se o seu sentido é acessível, ele o deve ser pela maneira como a forma do texto quase nos obriga a proceder, isto é, começar pelas definições e axiomas e acompanhar a maneira como as proposições se concatenam segundo a lógica e invocação destes pressupostos de base. Ou seja, Spinoza parece estar nos comunicando, pela forma do texto, que, se tudo ocorrer como premeditado, o sistema deve se seguir em todos os seus detalhes de uma dedução lógica das definições e axiomas.

De todo modo, para começarmos a compreender a *Ética* não é necessário que de fato acreditemos que o sistema tenha sido deduzido inteiramente de seus pressupostos. Poderíamos supor, também, *certa relação holística pela qual o todo retroage sobre seus pressupostos, de modo que o sentido das definições e axiomas é estabelecido retroativamente pelo desenvolvimento do sistema*, de modo que talvez só o compreendamos adequadamente quando concebemos a *integralidade das condições* e como elas geram um sistema que é, na sua totalidade, forte e coerente. Pensamos que o papel unificante do princípio da inteligibilidade integral do real no sistema spinozista se mostra da melhor maneira quando dirigimos nosso olhar para os efeitos integrais que este gera quando analisamos as interrelações entre as partes do sistema e constatamos a sua operação desde o início. É o que tentaremos agora, não certamente provar, mas tornar plausível e defensável.

O leitor da *Ética* que queira se esclarecer sobre o estatuto de sua própria existência finita deve antes compreender a Deus. Mas se o título da primeira Parte é *De Deus*, não começamos *ipsis litteris* por Deus, pois, como havíamos dito, temos um começo ainda mais abrupto. Somos apresentados a definições sobre a causa de si, o atributo, o modo, a substância, a eternidade, e aquilo que é dito finito e livre. Já os axiomas nos conduzem a certos princípios gerais estruturantes, que não nos descrevem nenhum ente, mas sim condições

básicas seja de sua existência seja do pensamento sobre esta existência, que Spinoza parece considerar como autoevidente ou indigno de dúvida.

Talvez o melhor gatilho que nos insere imediatamente no espírito do sistema se encontre nos quatro primeiros axiomas:

1. Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa.
2. Aquilo que não pode ser concebido por meio de outra coisa deve ser concebido por si mesmo.
3. De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito.
4. O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último. (SPINOZA, 2016, p.15)

Nos dois primeiros axiomas encontramos dicotomias que pretendem *esgotar a esfera do real*. Isto é, funda-se uma diferença entre aquilo que existe em si e aquilo que existe em outra coisa, não havendo um terceiro elemento para além destas duas possibilidades. Funda-se, igualmente, uma diferença entre aquilo que é concebido por si e aquilo que é concebido por outro, não podendo algo ser concebido de qualquer outro modo.

Nos parece que aí reside uma das mais claras manifestações do princípio de razão suficiente, isto é, da rejeição categórica que Spinoza realiza de qualquer fato bruto ou de distinção adicional que divida a realidade sem uma clara razão para tal. As variáveis, por assim dizer, são indexadas ao mais básico: ou algo possui existência independente ou algo depende de outra coisa para existir. Paralelamente a isto, o intelecto não pode conceber outra divisão na realidade: ou as concepções das coisas são explicadas por si mesmas ou elas são explicadas por outra coisa que não elas mesmas.

Se Spinoza pensa que para todo x deve haver uma razão pela qual x existe, “esta razão deve estar contida na natureza da coisa ou, então, fora dela.”(SPINOZA, 2016, p. 25, E1p11d2). Nisto reside a radicalidade que há em partir da inteligibilidade integral do real. Ela não reside na pretensão ilusória de afirmar que nós sabemos tudo mas sim na tese de que, *de direito*, tudo é inteligível em si, ainda que nossa natureza finita impeça que tenhamos a integralidade deste conhecimento. Quando estes dois axiomas realizam estas distinções básicas, eles pavimentam o caminho para a distribuição de objetos

que povoarão o discurso da *Ética*: a substância e seus modos. Conduzirão também a um dos principais fios condutores da investigação: a causalidade.

É precisamente a causalidade que já está embutida nestas distinções, não sendo portanto uma questão apenas de inteligibilidade, mas de produção. É isto que enunciam os dois axiomas seguintes, que estabelecem o determinismo causal de Spinoza, pelo qual nenhum efeito existe ou opera sem que exista uma causa pela qual ele é determinado a existir e operar de tal maneira. E, paralelo à coisa, o pensamento, da mesma maneira, não pode conhecer adequadamente o efeito sem que isso já implique um conhecimento adequado da causa, única condição sob a qual ele é inteligível e capaz de ser produzido. E por fim, a causa ela mesma não pode deixar de produzir o efeito se ela assim está determinada. Nem o efeito nem a causa podem deixar de operar e existir da maneira como estão determinados. Tudo se rege sob o signo do necessário.

É crucial para o esclarecimento da importância dedutiva destes axiomas na estrutura da *Ética* a constatação de que eles excluem uma *terceira possibilidade* e que põem a necessidade de fundar a razão de algo em algum dos dois polos destas dicotomias. É isto que justificará, por exemplo, em E1p7, a sutil passagem da impossibilidade da causalidade externa para a necessidade da existência de uma substância, se há alguma. E deve haver, posto que é isso que estabelece a *dicotomia ontológica*, pela qual o modo não poderia existir se não houvesse também uma substância.

O que aqui acabamos de chamar de *dicotomia ontológica* se refere aos axiomas 1 e 3, que refletem, no plano das coisas, a dicotomia entre o que existe por si mesmo e o que existe através de outra coisa (no caso do axioma 1), e entre a causa e o efeito (no axioma 3).²⁰ Além disso, os axiomas 2 e 4 poderiam ser considerados a expressão de uma *dicotomia epistemológica*. Epistemológica pois diz respeito ao *conhecimento* das coisas, à concepção. Pelo axioma 2 a concepção das coisas se esgota ou naquilo que é concebido

²⁰ Isto não significa que há um paralelo entre causa/substância e efeito/modo, pois o modo também pode ser uma causa adequada ou inadequada de efeitos. O ponto é que ambos os axiomas expressam dicotomias sobre o que as coisas são, e que tais dicotomias são consequências das restrições impostas pelo princípio de razão suficiente, de tal maneira que a *razão* pela qual algo é o que é *tem* de estar fundada na *natureza* de alguma coisa. Se esta coisa não é ela mesma, então a razão tem de ser encontrada na natureza de outra coisa. E fora estas duas alternativas não há nenhuma.

por si ou naquilo que precisa ser explicado através de outra(s) coisa(s). Pelo axioma 4, a dependência ontológica do efeito em relação à causa se expressa na concepção mesma deste efeito, não podendo este ser concebido adequadamente a não ser por esta remissão à(s) causa(s).

De suma importância também é o axioma 5, pelo qual Spinoza afirma que “Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.”(SPINOZA, 2016, p. 15, E1ax5). Ora, este axioma parece sintetizar as dicotomias ontológica e epistemológica numa única formulação, formulação essa que é uma espécie de consequência de ambas, reunindo a incompatibilidade conceitual com a incompatibilidade ontológica. Aquilo que nada tem em si de comum com outra coisa tampouco pode gerar uma concepção que tenha em si algo em comum com a concepção desta outra coisa. As duas impossibilidades andam juntas.

Este paralelo entre pensamento e realidade é reforçado pelo axioma seguinte: “Uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado.” (SPINOZA, 2016, p. 15, E1ax6). O pensamento de algo deve refletir e corresponder à natureza daquilo que é seu objeto, deve convir àquilo que a coisa é nela mesma.

E se a coisa pode ser concebida como inexistente, tampouco pode sua essência ou natureza envolver a existência, pois isto, novamente, feriria as distinções realizadas conjuntamente pelas dicotomias ontológica e epistemológica. Não haveria *razão* que fundasse por que uma coisa pode ser concebida como inexistente ainda que envolva a existência. Seria um *fato bruto* que exporia uma zona de incompreensibilidade na realidade.

Os axiomas, ainda que cruciais, não descrevem nenhuma essência ou natureza. Isto só encontramos nas definições, que expõem como os entes se dividem e algumas de suas propriedades.

Nas definições está a expressão nos entes daquilo que os axiomas falavam de maneira geral e que satisfaz às diretrizes da inteligibilidade integral do real. A substância e o modo são, respectivamente, aqui que existe em si e é concebido por si e aquilo que existe em outro e é concebido por outro.²¹ Nota-

²¹ Cf. E1def3 e E1def5

se claramente que elas esgotam tudo o que há, se recorremos à dicotomia ontológica. Nela vemos que a substância corresponde a um polo dos axiomas 1 e 2, enquanto o modo corresponde ao segundo polo.

Os atributos, por sua vez, constituem a essência da substância. Não são, portanto, outro *ente*, e sim uma maneira de se referir àquilo que o intelecto percebe na substância como sendo a sua essência.²² Ou seja, “não existe nada, pois, fora do intelecto, pelo qual se possam distinguir várias coisas entre si, a não ser as substâncias ou, o que é o mesmo (pela def. 4), seus atributos e suas afecções.”(SPINOZA, 2016, p.17, E1p4d).

As demais definições nos apresentam propriedades que se seguem da substância, do modo, ou de ambos. A substância é *causa de si*, como veremos, enquanto o modo é *finito*, sendo causado por outro. A substância é *livre*, age por necessidade interna, enquanto o modo está imerso na *necessidade externa*, sendo livre apenas num sentido mais restrito. A substância é *eterna* pelo que se segue de sua própria natureza, já o modo só é eterno em um de seus aspectos. Deus, por fim, é o conceito pelo qual compreendemos a única substância existente, absolutamente infinita e que envolve em si todos os atributos concebíveis.

Os *momentos da filosofia geométrica* de Spinoza consistirão nos desdobramentos lógicos daquilo que está contido nas definições e axiomas de cada Parte da *Ética*, de modo que as proposições nos esclarecerão aquilo que, através de um intelecto infinito ou ao menos devidamente preparado, já poderia ter sido compreendido imediatamente pela só consideração das essências. Ou, no mínimo, é isso que Spinoza defende, quando afirma em E1p8esc2 que se os leitores “prestassem atenção à natureza da substância, não teriam a mínima dúvida sobre a verdade da prop. 7. Pelo contrário, essa proposição seria para todos um axioma e seria enumerada entre as noções comuns.” (SPINOZA, 2016, p.19, E1p8esc2). Ora, a proposição 7 em questão é a proposição que afirma a existência necessária da substância: “*Ad naturam substantiae*

²² O intelecto *perceber* como constituindo a essência de uma substância não significa que o atributo seja um mero fenômeno que não corresponde à natureza da coisa em si. A visão kantiana não seria compatível aqui, posto que para Spinoza o intelecto não está *fora* do mundo constituindo os fenômenos, mas é ele mesmo uma expressão, no atributo do pensamento, da natureza de Deus, que é a mesma quer pela extensão quer pelo pensamento. Mas isto depende de teses da Parte II, que ainda não tratamos aqui.

pertinent existere.” (SPINOZA, 2016, p.19, E1p7). Ela é o ponto para o qual convergem as proposições anteriores, que a preparam. O momento do pensamento que experimentamos entre as proposições 1 e 8 do *De Deo* é fundamental para todo o resto da *Ética*, na medida em que prepara o momento da prova da existência de Deus (a que atribuímos o conjunto das proposições 9, 10 e 11) e de tudo aquilo que disso se seguirá. Deleuze captura uma ótima síntese daquilo que resulta do momento lógico que representam estas proposições iniciais:

Não há várias substâncias de mesmo atributo. De onde concluímos, *do ponto de vista da relação*, que uma substância não é produzida por outra; *do ponto de vista da modalidade*, que cabe à natureza da substância existir; *do ponto de vista da qualidade*, que toda substância é necessariamente infinita. Mas esses resultados estão como que envolvidos no argumento da distinção numérica. É ele que nos reconduz ao ponto de partida. (DELEUZE, 2017, p.36, grifo nosso)

Este comentário ao percurso das primeiras proposições do *De Deo* nos esclarece a centralidade da substância. Trata-se, antes de tudo, de explicar a substância e de desdobrar a inteligibilidade que lhe é própria. Pela inteligibilidade integral do real sugerida pelos axiomas, temos que as definições nos conduzirão inevitavelmente a conclusão de que *a distinção real não é numérica e a distinção numérica não é real*. As substâncias tem de ter a razão de sua diferença fundadas em uma distinção real dos atributos, não podendo haver mais de uma de mesma natureza(cf. E1p5). Não poderão, pelas mesmas razões, serem *produzidas* por outras (cf. E1p6), serem apenas *possíveis*(cf. E1p7) ou serem *finitas*(cf. E1p8). Toda substância, pela inteligibilidade mesma que ela exige, exclui de si tudo aquilo que constituiria a necessidade da remissão a uma natureza externa.

É tal rejeição de uma natureza externa que impede, portanto, uma distinção numérica. Ou é assim que poderíamos ler a proposição 5 através do escólio 2 da proposição 8, que finaliza este momento do *De Deo*. É este escólio que nos esclarece retroativamente o percurso percorrido, é o momento em que Spinoza nos evidencia com ainda mais clareza os pressupostos que já estavam em jogo nos axiomas e definições. Em razão de sua potência didática, o transcrevemos abaixo:

1. A definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida. Disso se segue que:
2. Nenhuma definição envolve ou exprime um número preciso de indivíduos, pois ela não exprime nada mais do que a natureza da coisa definida. A definição de triângulo, por exemplo, não exprime nada além da simples natureza do triângulo: ela não exprime um número preciso de triângulos.
3. Deve-se observar que, para cada coisa existente, há necessariamente uma alguma causa precisa pela qual ela existe.
4. Enfim, deve-se observar que essa causa, pela qual uma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (pois, como sabemos, à sua natureza pertence o existir) ou deve existir fora dela. Isso posto, segue-se que, se existe, na natureza, um número preciso de indivíduos, *deve necessariamente haver uma causa pela qual existe tal número de indivíduos: nem mais nem menos*. Se, por exemplo, existem, na natureza das coisas, vinte homens (que, por razões de clareza, suponho existirem simultaneamente, e que não tenham, anteriormente, existido outros), não será suficiente (para dar conta da existência desses vinte homens) mostrar a causa da natureza humana em geral; será necessário, além disso, mostrar a causa pela qual cada um deles existe. Mas essa causa (pelos itens 2 e 3) não pode estar contida na própria natureza humana, uma vez que a definição verdadeira de homem não envolve o número vinte. Por isso (pelo item 4), a causa pela qual existem esses vinte homens e, conseqüentemente, pela qual cada um deles existe, deve necessariamente existir fora de cada um deles. Portanto, deve-se concluir, de maneira geral, que tudo aquilo cuja natureza é tal que possa existir em vários indivíduos deve, necessariamente, para que eles existam, ter uma causa exterior. (SPINOZA, 2016, p. 21 e 23, E1p8esc2, grifo nosso)

Aqui a inteligibilidade integral do real encontra a distinção real como sua consequência no que se refere à natureza da substância. Pela própria exigência de que tudo seja explicado, não haveria *razão* para que uma substância pudesse ser distinguida de outra apenas pelo número. Isto porque o número não se encontra na definição da substância. A substância não comporta distinções numéricas pois o número pressupõe uma natureza em comum entre aqueles entes aos quais ele se aplica. Ora, se duas substâncias tivessem algo em comum, não seriam concebidas por si, seriam espécies de um gênero, o que contradiz frontalmente a definição de substância. Que haja, por hipótese, um número preciso de substâncias de mesma natureza não pode ser explicado pela própria definição, pois ela não expressa número algum. Resta, portanto, a conclusão fatal: tal distinção só poderia ser fundada numa causa externa, numa outra natureza que explicasse porque foram produzidos este número de substâncias, nem mais nem menos. Ora, mas as substâncias não podem ser produzidas por outra coisa (E1p6). Logo, a distinção numérica não se aplica às substâncias.

Tal concatenação de raciocínios só é possível mediante a suposição deste princípio de razão suficiente manifesto nos itens 3 e 4, que esclarece o que já estava posto nos axiomas 3 e 4. Sem este princípio a conclusão final seria impossível, posto que poderíamos aceitar o *fato bruto* da existência de entes que se distinguem apenas numericamente. Poderia ser que, por nenhuma razão identificável, existissem 255 entes de uma mesma natureza. Para uma filosofia que não se comprometesse com uma ontologia do necessário, tal constatação não seria um problema. Porém, para Spinoza, isto é inadmissível, equivale à constatação de uma zona de ininteligibilidade no real, uma violação da causalidade, da inteligibilidade do efeito, das dicotomias ontológica e epistemológica. Seu sistema é incapaz de conceber tal possibilidade, pois é isto, a *possibilidade* justamente, que não tem espaço em seu sistema. Tudo é necessário seja por sua própria natureza, seja por uma causa externa, que remete novamente a outra natureza. Não há efeito no mundo que não seja a consequência lógica de uma definição, definição que expressa, por sua vez, aquilo que se desdobra da natureza definida, o que lhe é intrínseco.

Por isso mesmo, se a substância é distinguida de alguma maneira, esta distinção tem de ser qualitativa, intrínseca, não divisível. Não resta outra opção senão a *distinção real*. O termo, famoso em René Descartes, também é utilizado por Spinoza esporadicamente. É pela distinção real que somos capazes de conceber algo *em si*:

A distinção real, no sentido mais estrito, é sempre um dado da representação: duas coisas são realmente distintas, quando *concebidas* como tais, isto é, “uma sem o apoio da outra”, de tal maneira que *concebemos* uma ao negarmos tudo o que pertence ao *conceito* da outra.(DELEUZE, 2017, p.37)

Se concebemos uma “ao negarmos tudo o que pertence ao conceito da outra” então abre-se a possibilidade de que estejamos tratando de algo que é concebido *por si*. Ora, é precisamente isto que é necessário à substância, segundo sua definição. A proposição 4 nos prepara a dicotomia de alternativas: “Duas ou mais coisas distintas distinguem-se entre si ou pela diferença dos atributos das substâncias ou pela diferença das afecções dessas substâncias”(SPINOZA, 2016, p.17, E1p4). Ora, pela proposição 5 vemos que a distinção pelo atributo só pode ser uma distinção real, pois “Não podem

existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo.” (SPINOZA, 2016, p.17, E1p5)²³. O atributo, sendo concebido por si, posto que essência da substância, deve possuir uma *diferença intrínseca, não numérica, absoluta e indivisível*.²⁴ Não será pelos modos que a substância poderá se distinguir, pois, como é óbvio através das definições e explicitado pela proposição 1, a substância é anterior aos seus modos. Só resta, portanto, fundar a *diferença* da substância no próprio atributo, de maneira não numérica e indivisível.

De forma esquemática, poderíamos sintetizar o que viemos argumentando até agora: *só podem haver diferenças na realidade que sejam fundadas pela dicotomia ontológica, que por sua vez é consequência da inteligibilidade integral do real* (ou uma coisa se explica por sua própria natureza ou pela natureza de outra coisa). Se o intelecto só concebe os atributos e afecções de Deus e nada mais, não resta outra razão na qual fundar uma diferença ou distinção que não seja a própria natureza, quer da substância, quer de um modo. Isto é o que foi desdobrado em E1p4 e E1p5.

Pela dicotomia epistemológica se esclarece que a substância não pode, de maneira alguma, ser produzida por outra coisa (E1p6cor). A demonstração da proposição 6 nos remete à proposição 3, que por sua vez remete aos axiomas 5 e 4. O axioma 4 enuncia, como havíamos dito, a dicotomia epistemológica no que se refere à causalidade, enquanto o axioma 5 explicita a incompatibilidade da concepção, uma por meio da outra, de coisas que nada tem de comum entre si. Se a proposição 3 retira disso a consequência da incompatibilidade causal daquilo que nada tem de comum entre si, a proposição 6 universaliza esta conclusão para as substâncias, na medida em que, após as conclusões da proposição 5, é impossível conceber substâncias

²³ A demonstração de E1p5 explica que não podem haver duas substâncias iguais, de mesma natureza, pois para tal seria necessário indicar a razão desta diferença ou na própria substância ou no modo. Não será no modo pois se trataria então de uma distinção meramente modal. Não será também na substância pois, por hipótese, acabamos de declará-la de mesma natureza. Não há razão, portanto, para essa possibilidade.

²⁴ Intrínseca posto que fundada naquilo que se concebe como constituindo a natureza da substância. Absoluta porque a substância será a causa de si mesma (E1p7), a fonte de sua própria inteligibilidade e desprovida de qualquer limitação externa (E1p8). Indivisível porque, como será explicitado em E1p13, “uma substância absolutamente infinita é indivisível.” (SPINOZA, 2016, p. 29, E1p13), proposição esta cuja demonstração remete diretamente à proposição 5.

de mesmo atributo. Desse modo, cada substância existente precisa possuir um atributo que a difere de todas as outras, de modo que elas não possuem nada em comum. Sendo assim, segue-se claramente a conclusão da proposição 6. Não é possível que uma substância seja produzida por outra.

Mas não só isso: uma substância não pode ser produzida por *qualquer outra coisa*, como dirá o corolário seguinte. Ora, não existe fora do intelecto nada além das substâncias e das suas modificações. Logo, se a substância não pode ser produzida por outra, menos ainda o seria pelo modo, posto que o modo depende da substância e é logicamente posterior a ela.

A partir deste momento não resta outra alternativa a não ser afirmar a existência necessária da substância. É o que nos diz a proposição 7, em que a impossibilidade da causalidade externa impõe a necessidade da causalidade interna, isto é, da *causa de si*. Este passo só é possível, como já dissemos, por que Spinoza assume a inteligibilidade integral do real. Sem esta postulação axiomática a conclusão é não só impossível como extravagante. Deve haver uma razão para que uma substância exista. Esta razão afirma uma *disjunção*: *ou* esta razão se encontra na natureza da própria coisa *ou* esta razão se encontra na natureza de outra coisa. Em outras palavras, ou a substância é causa de si ou ela é produzida por outra coisa. Ora, pela proposição 6 e seu corolário, não será produzida por outra coisa. Resta, portanto, afirmar a única outra alternativa da disjunção: a substância é causa de si e, portanto, existe necessariamente.

A demonstração de E1p7, como é sabido entre os comentadores, é breve e de certa forma insatisfatória. Não se mencionam os axiomas que elencamos como relacionados ao princípio de razão suficiente. Se mencionam apenas o corolário de E1p6 e a definição de causa de si (E1def1). Não pensamos, entretanto, que esta brevidade seja necessariamente equivocada: a ausência de menção explícita de alguma tese anterior não implica na irrelevância desta tese para o raciocínio em questão. Nos parece que, nesta demonstração, Spinoza tomou como dado certos pressupostos já apresentados e não julgou necessário elencá-los todos aqui, mas apenas

aqueles que imediatamente lhe concerniam: o corolário de E1p6 e a definição 1.

Entretanto, o que nos concerne neste texto não é o debate interpretativo sobre a demonstração da proposição 7: nos concerne aqui a íntima *conexão entre inteligibilidade e causalidade* que é, a partir desta proposição, fundada necessariamente na natureza da própria substância. Isto é, é na substância que está a autossuficiência explanatória e a produtividade causal, como desdobramentos da mesma natureza, expressões coimplicadas daquilo que existe em si e é concebido por si, ou seja, daquilo que é a fonte de sua própria explicação e daquilo que é potência de causar a si mesmo e a tudo o que se segue de si. A causa de si e a inteligibilidade integral do real encontram aqui o nó que os une numa mesma estrutura. Há inteligibilidade integral *porque* a substância é causa de si e causa de todos os seus efeitos, que são tudo o que existe (E1p14), potência de causar infinitos modos e maneiras(E1p16). Spinoza se antecipa contra as possíveis objeções à proposição 7, que poderiam soar extravagantes para muitos de seus leitores tanto à época quanto hoje. O curioso, entretanto, é que o filósofo o faz num escólio não da proposição em si, mas da proposição seguinte²⁵:

Não tenho dúvida de que todos os que julgam as coisas confusamente e não se habituaram a conhecê-las por suas causas primeiras terão dificuldade em compreender a demonstração da prop.7, o que ocorre por não fazerem qualquer distinção entre as modificações das substâncias e as próprias substâncias e por não saberem como as coisas são produzidas. [...] Aqueles, pois, que ignoram as verdadeiras causas das coisas confundem tudo[...] (SPINOZA, 2016, p.19, E1p8esc2)

A passagem evidencia a importância da causalidade para o raciocínio de Spinoza na proposição 7. Se trata, antes de tudo, de uma incompreensão sobre a causalidade e, por consequência, uma incompreensão da natureza da substância. O leitor acostumado a julgar as coisas segundo a operação da causalidade externa e modal não estará devidamente preparado para conceber

²⁵ Existem debates sobre se a posição do escólio 2 da proposição 8 não teria sido um *erro de redação*, posto que a natureza do tema discutido a remete muito mais claramente à proposição 7 do que à 8. Entretanto, de certa forma, este escólio tão central em nossa interpretação também serve como fechamento para a fase temática que se dá entre a proposição 1 e 8, o que explicaria de alguma maneira sua posição como uma espécie de síntese retrospectiva. Não entraremos, entretanto, nesta discussão aqui, apenas trata-se de reconhecê-la.

a operação daquilo que é causa de si e inteligível por sua própria natureza. Trata-se, como diz o filósofo, de distinguir bem a substância de suas modificações, compreender a diferença de *registro* em que nos pomos quando pensamos as coisas como uma ou outra. Se pensamos algo como uma substância, isso implica uma série de características que são incompatíveis com as características daquilo que é pensado como modo. E se por ventura o pensamento se confunde, atribuindo a uma coisa as características da outra, ele pode não ver a lógica das demonstrações, posto que partiu de uma ideia distinta daquela que o autor teve em mente. O erro em compreender a proposição estaria portanto numa ilusão fundada em uma certa concatenação de ideias que não corresponde às ideias presentes no raciocínio em questão, concatenação essa que geraria, portanto, inferências distintas daquelas que Spinoza escreveu. Se se trata realmente disto ou não, não é possível abordar aqui sem nos desviarmos de nosso propósito.

É com o panorama posto pela proposição 7 que rapidamente nos conduzimos à prova da existência de Deus, na proposição 11, e à impossibilidade da existência de qualquer outra substância, na proposição 14. Trata-se não mais de fundar a substância de um único atributo, mas de identificar que há uma única substância para todos os atributos, que todas as concebíveis substâncias de um único atributo não possuem razão para serem distinguidas numericamente; que elas constituem, na verdade, uma mesma substância, onde estão reunidos todos os atributos. Deus, isto é, a substância absolutamente infinita constituída de infinitos atributos, será esta única substância que por si mesma esgota todo o real, não havendo razão para que haja outra, posto que esta seria explicada por um de seus atributos e contradiria a proposição 5.²⁶

Entender a substância exige uma espécie de revolução em sentido geométrico, é preciso que giremos ao inverso nossa concepção cotidiana pela qual entendemos as coisas modalmente – isto é, a partir de causas exteriores, perfeições de origem externa, etc. Aquilo que é *mais difícil* para o modo é o *mais fácil* para a substância: ser causa de si, ter a sua perfeição como

²⁶ Esta remissão à proposição 5 é explicitamente feita na demonstração da proposição 14.

consequência de sua própria natureza, ser infinita, ser necessariamente livre, ser eterna, ser produção de infinitos efeitos, ser indivisível. É isto que se esclarece pelas demonstrações e escólio da proposição 11, bem como pelo preparo pedagógico realizado pelas proposições 9 e 10.

Preparo pedagógico refere-se, aqui, ao fato de que as proposições 9 e 10 nos iluminam as condições de possibilidade a partir das quais Spinoza parte para provar a existência de Deus. Uma questão clássica nas provas da existência de Deus é formular um conceito cuja *possibilidade*, seja, ao menos, não-contraditória, pensável. É isto que parece ocorrer nestas duas proposições. A proposição 9 enuncia: “Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem” (SPINOZA, 2016, p. 23, E1p9). Este enunciado, que quase soa como um axioma tardio, é fundamental para que a ideia de Deus seja possível. É *somente porque a realidade de uma coisa e a multiplicidade de atributos são compatíveis que é possível construir a ideia de Deus*. Não só a multiplicidade de atributos é compatível com a realidade da coisa, como ela é *indicativo* da sua perfeição. A realidade de uma coisa é diretamente proporcional à quantidade de atributos que lhe cabem. Isto é peça fundamental para que nos movamos da fase inicial, caracterizada pelas proposições 1 a 8, para a fase em que nos pomos diretamente em face da ideia de Deus. A ideia de Deus é não só compatível como uma exigência da inteligibilidade integral do real, posto que, como antecipa o escólio da proposição 10:

Nada, na natureza, pode, na verdade, ser mais claro do que isto: que cada ente deve ser concebido sob algum atributo e que, quanto mais realidade ou ser ele tiver, tanto mais atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude, ele terá. (SPINOZA, 2016, p.23, E1p10esc)

Esta passagem aprofunda o que já estava enunciado na proposição 9, mas justamente pelo esclarecimento adicional da proposição 10: “Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo” (SPINOZA, 2016, p.23, E1p10). Isto é, de certa forma, óbvio, dado a definição de substância e atributo. Mas a proposição 10 tem um papel *performático*, por assim dizer. Trata-se aqui de evidenciar que, se o atributo constitui a essência da substância, deve ser concebível e explicável por si mesmo. E se é assim, um atributo não *cancela* a existência do outro, são plenamente compatíveis posto que nenhum causa

nem é causado por outro, são igualmente expressões imediatas da natureza da própria substância. Que nós possamos conceber “um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes.” (SPINOZA, 2016, p.23, E1p10esc).²⁷ Nos parece aí residir novamente a rejeição da aplicação da distinção numérica às substâncias e, simultaneamente, as exigências da razão suficiente. Não haveria *razão* para que existissem várias substâncias se é plenamente possível (e não só possível como mais perfeito e potente) conceber uma única substância para *todos* os atributos existentes. Nem mesmo se trataria de “uma” substância, mas d’A substância. Poderíamos conceber cada atributo como sendo uma substância, como o faria Descartes, mas isto seria parar cedo demais nas exigências de integralidade explicativa que se seguem da inteligibilidade integral do real. Tudo isso é o que esclarecerá a proposição 11.

Nas demonstrações e escólio da proposição 11 se encontram - como tentaremos argumentar - novamente as relações íntimas entre inteligibilidade e causalidade que até aqui vinham pautando a metafísica do *De Deo*, segundo nossa interpretação.

O enunciado de E1p11 nos diz que: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.” (SPINOZA, 2016, p.25, E1p11).

A primeira demonstração remete à impossibilidade da concepção da tese contrária, elencando diretamente a proposição 7 e o axioma 7. Isto é plausível mas, para nossos fins aqui, o esclarecimento do que Spinoza realmente quer dizer só se dá nas outras duas demonstrações e no escólio. É nestas que pode-se ter um vislumbre mais detalhado das razões de ser pelas quais Spinoza crê ter provado a existência de Deus.

²⁷ Vale notar que estamos agora numa espécie de *conversão de uma universal negativa* a respeito da conclusão das primeiras 8 proposições, como aponta Deleuze: “A distinção numérica nunca é real; *reciprocamente*, a distinção real nunca é numérica. O argumento de Espinosa passa a ser o seguinte: *os atributos são realmente distintos; ora, a distinção real não é numérica; logo, só existe uma substância para todos os atributos.*” (DELEUZE, 2017, p.37, grifo nosso)

A segunda demonstração desdobra em maior detalhe aquilo que está implícito na primeira, demonstrando a proposição por outras vias. Podemos sintetizar esta outra via nos seguintes momentos lógicos:

1º. É preciso indicar *a causa ou a razão* pela qual uma coisa existe ou não existe.²⁸

2º Esta razão ou causa se encontra na natureza da coisa ou fora dela, em outra.²⁹

3º Aquilo que não possuir causa ou razão que o *impeça* de existir, existe necessariamente.³⁰

4º Uma substância diferente de Deus não poderia *por nem retirar sua existência*.³¹

LOGO: Deus existe, pois não há razão nem em si nem fora de si que o impeça de existir.³²

Os dois primeiros momentos lógicos da demonstração repetem claramente aquilo que já foi visto no escólio 2 da proposição 8. O primeiro momento lógico expressa já de início a conexão entre inteligibilidade e causalidade na coincidência manifesta na formulação *causa “ou” razão*. Como já discutimos este e o segundo momento lógico através da sua manifestação em E1p8esc2, não o repetiremos aqui.

O terceiro momento lógico de certa maneira apenas desdobra o que já estava suposto nos dois primeiros, de uma maneira mais clara: o que não possui razão que impeça sua existência deve existir necessariamente, posto que para que algo *não* exista deve haver uma explicação tanto quanto para que algo *exista*. Se não há, existe necessariamente.

²⁸ “Para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe.” (SPINOZA, 2016, p.25, E1p11d)

²⁹ “Essa razão ou causa deve estar contida na natureza da coisa ou, então, fora dela.” (SPINOZA, 2016, p.25, E1p11d)

³⁰ “uma coisa existe necessariamente se não houver nenhuma razão ou causa que a impeça de existir.” (SPINOZA, 2016, p.25, E1p11d)

³¹ “uma substância que fosse de natureza diferente não teria nada em comum com Deus (pela prop. 2) e não poderia, portanto, pôr a sua existência nem, tampouco, retirá-la.” (SPINOZA, 2016, p.25, E1p11d)

Isto conduz ao momento lógico propriamente particular desta demonstração: a aplicação disto a Deus. Ora, se Deus é concebido como uma substância constituída de infinitos atributos, ele não poderá ser impedido de existir por qualquer outra coisa, pois, como se sabe desde o corolário da proposição 6, uma substância não pode ser produzida por outra coisa. Se não pode ser produzida por outra coisa, tampouco pode ser destruída ou freada em sua existência por outra coisa, haja vista que não há uma natureza comum a partir da qual a coisa poderia produzir efeito em Deus, ou impedir que um tal efeito se produzisse.

Adicionalmente, isto é evidente pela consideração dos atributos: se Deus envolve todos os atributos possíveis, qualquer outra substância teria de ser concebida por um atributo que também está presente em Deus. Mas deste modo tal substância faria parte da natureza de Deus, o que é contraditório, haja vista que isso faria de Deus a causa da sua própria inexistência, o que não pode ser o caso posto que sabemos que o seu conceito não é contraditório desde as proposições 9 e 10. Se trata de uma clara disjunção exclusiva: *ou bem* tal substância teria de ser de natureza diferente *ou bem* compartilharia da natureza de Deus. Se compartilha, então o raciocínio é absurdo, posto que a causa que suprime a natureza de Deus estaria Nele mesmo, o que é contraditório. Se, entretanto, tal substância não compartilha nada de comum com Deus, tampouco encontramos uma causa, posto que *não haveria* nada em comum pelo qual ela pudesse se “comunicar” com Deus e impedir sua existência e tampouco *não haveria* atributo pelo qual esta substância pudesse existir, haja vista que Deus esgota em si toda a infinidade de atributos concebíveis.

Está manifesto nesta demonstração, portanto, uma *conjunção* fundamental: o uso radical do princípio de razão suficiente e a defesa de uma consequência causal da inteligibilidade. Na verdade, consequência talvez não seja um termo adequado, posto que não se trata de dizer que a causalidade é a causalidade da inteligibilidade ou que a inteligibilidade é a inteligibilidade de uma causalidade prévia, mas sim, de que causalidade e inteligibilidade são duas dimensões da mesma coisa. Causa *ou* razão. Razão *ou* causa. Isto é fundamental para que a metafísica de Spinoza seja uma metafísica dinâmica, processual, ainda que essencialista de uma maneira peculiar, como se

constata pelas consequências produtivas após a proposição 16. Mas é aqui, já na proposição 11, que encontramos a copresença da causalidade e da inteligibilidade, da produtividade e da definição, dos efeitos e das implicações lógicas. Como dirá a terceira demonstração, “poder não existir é impotência e, inversamente, poder existir é potência.” (SPINOZA, 2016, p.25, E1p11d2). A essência da coisa está imediatamente implicada na sua respectiva potência. A potência de uma coisa é *função* do seu grau de realidade, da sua perfeição. A evidência *em si* disto pode ser obscurecida *para nós* devido a certos parâmetros de partida:³³

As coisas que são produzidas por causas exteriores, consistam elas de muitas ou de poucas partes, devem tudo o que têm de perfeição (ou seja, de realidade) à virtude da causa exterior e, assim, sua existência tem origem unicamente na perfeição da causa exterior e não na sua própria causa. Em oposição, nada do que uma substância tem de perfeição é devido a qualquer causa exterior e, assim, também a sua existência deve decorrer unicamente de sua própria natureza, existência que nada mais é, portanto, do que sua própria essência. Logo, a perfeição de uma coisa não retira sua existência, mas, em vez disso, a põe. (SPINOZA, 2016, p.25, E1p11esc)

O fim desta passagem sintetiza o restante: a perfeição *põe*, não *retira* a existência. Se pensamos o contrário, se pensamos que é *difícil* pôr a existência de algo, Spinoza afirma que isto se dá porque estamos a pensar do ponto de vista dos modos, estamos a pensar segundo condicionamentos externos, nexos causais de fenômenos finitos entre si. Mas quando contemplamos a natureza da substância absolutamente infinita, nosso pensamento necessita de uma revolução geométrica, de uma correção do intelecto, de uma reformulação dos pressupostos de partida, de tal modo que a evidência da coisa possa ser a evidência *em nós* desta coisa.

E é este *nós* que pela primeira vez entra em cena na *Ética*. Lateralmente, discretamente, o modo finito emerge na terceira demonstração: “Ora, nós existimos, ou em nós mesmos ou em outra coisa que existe necessariamente” (SPINOZA, 2016, p.27, E1p11d2). Tratou-se de um mero passo argumentativo da demonstração de Deus, mas é aí que reside a primeira aparição de nossa existência na metafísica spinozista. É curioso que tal

³³ “se poder existir é potência, segue-se que, quanto mais realidade a natureza de uma coisa possuir, tanto mais ela terá forças para existir por si mesma.” (SPINOZA, 2016, p.27, E1p11esc)

aparição tenha um tom de autoevidência, quase ressoando uma aceitação do cogito cartesiano: “ora, nós existimos”. Não se trata, evidentemente, de dizer que Spinoza está de acordo com o cogito cartesiano, pois não faltam razões para negar isto em sua filosofia. Se trata, entretanto, de apenas apontar que talvez Spinoza estivesse de acordo sobre certas coordenadas básicas do raciocínio cartesiano: a saber, a de que *o ato do pensamento, em si, não pode ser duvidado*, qualquer que seja a natureza do *sujeito* em relação ao qual se refira este ato. As palavras seguintes reforçam isto, ao deixar em aberto a natureza deste “nós”: existimos ou em nós mesmos ou em outra coisa. O leitor que já tenha apreendido o sistema spinozista pode retrospectivamente identificar aqui um mero recurso retórico, já que é óbvio que para Spinoza não existimos em nós mesmos, mas sim em outra coisa, pois somos modos. Que assim seja: o ponto é que Spinoza não se preocupa em definir o que somos, nem em enfatizar alguma suposta substancialidade do sujeito. Spinoza apenas constata, neste momento, uma vaga existência, um *nós* que percebe a sua própria existência ainda que não se possa dizer, por enquanto, *qual*.

1.4 Nós: expressão e produção

Postas todas estas demonstrações e o que delas se seguem, como conceber, finalmente, o modo finito? De que maneira ele entra neste campo, que até então permanece no registro do infinito? Tal mudança de registro só encontra manifestação mais detalhada no texto a partir do corolário da proposição 25. Mas as sementes do seu desdobramento já estão postas, no mínimo, nas proposições 15 e 16, e portanto, no próprio estabelecimento da natureza de Deus, em sua abrangência absoluta e infinita potência. É no *momento* da proposição 15, nos parece, que se manifestam as conclusões universais da dicotomia ontológica e epistemológica. Nela estão expressas ambas as dicotomias na ideia de Deus, na qual são concebidas as ideias das modificações. Não a toa é ela, em conjunção com a proposição 14³⁴, que melhor expressam aquilo que veio a ser considerado como *panteísmo*, *panenteísmo* ou ainda *monismo*.

Nosso ponto, entretanto, não é discutir estes termos mas sim apontar a importância da proposição 15 para a proposição 25, enquanto aquela é uma expressão da dicotomia ontológica em ato, fundando a imanência do modo finito no infinito, e, de modo mais geral, a coincidência do registro finito com o registro infinito como dois aspectos da mesma natureza: natureza naturada e natureza naturante.³⁵ A dicotomia ontológica encontraria, assim, suas consequências finais.

A proposição 15 afirma: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.”³⁶ Além de Deus nenhuma outra substância existe, pois do contrário *seria preciso fundamentar a razão pela qual há um número específico de substâncias*. Essa diferença numérica não poderia ser fundada em nenhuma razão interna ou externa à natureza da substância, pois, como vimos, a substância de infinitos atributos é não só

³⁴ “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância.” (SPINOZA, 2016, p.29, E1p14)

³⁵ O par de termos é retrospectivamente atribuível uma vez que tenhamos lido o escólio da proposição 29 e que tenhamos concebido aquilo que se segue da proposição 16, que expressará dinamicamente e causalmente aquilo que já está implícito na proposição 15.

³⁶ A eloquência desta afirmação é uma das mais notáveis da metafísica spinozista, comparável, talvez, apenas à proposição 16, que a segue e que afirma as consequências produtivas da natureza de Deus, o seu poder causal de produzir infinitas coisas de infinitos modos, dando o tom que pautará todas as investigações posteriores da *Ética*.

possível como necessária, excluindo de si mesma a possibilidade de outras substâncias, pois seriam compreendidas por algum dos seus atributos. A partir do momento que a substância de infinitos atributos foi posta como possível, todas as outras possibilidades de substâncias existentes são eliminadas, devido ao caráter omniabrangente da substância de infinitos atributos, que esgota tudo o que é possível.³⁷

Tampouco podem as modificações existirem *fora* da substância, posto que, pela sua própria definição, existem e são concebidas em outro. E fora substâncias e modos, não existe outra coisa que o intelecto possa conceber. Encontra-se neste momento do raciocínio a importância da dicotomia ontológica e epistemológica, na medida em que elas excluem *uma terceira possibilidade*. Não a toa, a proposição 15 cita diretamente o axioma 1, que é o axioma da dicotomia ontológica, segundo nossa interpretação.

A *conjunção* da remissão à proposição 15 e da remissão ao axioma 4 (da dicotomia epistemológica na causalidade) na demonstração da proposição 25 reforça esta conexão justamente no momento em que esta é crucial. A proposição 25 afirma: “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência.” (SPINOZA, 2016, p.49, E1p25) Há um caráter *polêmico* nesta proposição, como observa Gueroult³⁸. Se trata, de certa forma, de negar aqueles que pensam as essências das coisas poderem ser concebidas *isoladamente*, como se Deus as contemplasse como que de fora, as encontrando feitas por si mesmas. Cabe à Spinoza enfatizar que, pelo contrário, Deus não causa apenas a existência mas também a essência, isto é, a natureza pela qual a coisa é o que ela é pode ser e de fato é concebida a partir de Deus, ela é explicada e desdobrada a partir da natureza de um de seus atributos. As coisas se seguem da substância absoluta não por um ato de criação contingente e exterior, mas por uma conexão interna e imanente, por

³⁷ Este caráter “omniabrangente” é o que encontramos na proposição 14, citada diretamente pela demonstração da proposição 15. A remissão na demonstração às definições da substância e do modo, além do axioma 1, marcam a centralidade da compreensão de que estas duas faces do real *esgotam* as possibilidades de concepção do intelecto, não havendo, para Spinoza, uma terceira possibilidade que pudesse explicar um estado de coisas diferente daquele afirmado pela proposição.

³⁸ Gueroult realça uma possível crítica aos platônicos: “Cette Proposition et sa démonstration sont bien appropriées au genre d’adversaires qu’elles visent. Ceux-ci, en effet, qui sont *platoniciens*, se fondant sur le caractère éternel et immuable des essences des choses, les conçoivent, de ce fait, comme incréés, par opposition aux existences, qui, temporelles et changeantes, appartiennent visiblement au créé.” (GUEROULT, 1969, p.331, grifo nosso)

um desdobramento expressivo do infinito no finito. Se “negas isso, então Deus não é causa da essência das coisas e, portanto (pelo ax. 4), essa essência pode ser concebida sem Deus. Mas isso (pela prop.15) é absurdo.” (SPINOZA, 2016, p.49, E1p25d, grifo nosso).

Esta demonstração *polêmica*, entretanto, não é a mais importante. Mais vivos são o escólio e o corolário, que já não precisam mais se preocupar com esta refutação externa ao sistema.

Assim, a tese da expressão certa e determinada - das coisas particulares em relação a Deus - será fundada em E1p25c pela remissão direta a E1p15 e à definição de modo. O corolário afirma:

As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada. A Demonstração é patente pela Proposição 15 e Definição 5. (ESPINOSA, 2015, p.91, grifo nosso)³⁹

Esta remissão a E1P15, como vínhamos dizendo, é conveniente para esclarecer que, tendo sido provado a necessidade da existência de Deus (E1p11) e a impossibilidade da existência de qualquer outra substância para além dela (E1p14), os modos, na medida em que são imanentes à substância (E1def5, E1def3), devem ser imanentes à Deus, posto que não há outra substância - e, como se segue de E1ax1, não há outra coisa senão substância ou modo. Eles são, portanto, expressões certas e determinadas de seus atributos. Que *hajam* coisas particulares, e não apenas modos infinitos, já está legitimado desde E1P16, enquanto de Deus devem se seguir e se deduzir infinitas coisas de infinitas maneiras.⁴⁰

³⁹ Utilizamos aqui a tradução feita pela USP, interrompendo a tendência, até aqui constante neste texto, de utilizar a versão da editora Autêntica. Isto porque julgamos que a tradução “*certa e determinada*” é melhor que “*definida e determinada*” (SPINOZA, 2016, p. 49, E1p25c). Esta segunda tradução é a tradução da Editora Autêntica, e pensamos que ela obscurece a expressão ao remeter a “*definida*”, posto que definido tudo é para Spinoza, não apenas os modos finitos. Este “*certa e determinada*” é uma expressão consagrada de Spinoza para se referir à determinação específica do modo finito, sua operação e modo de ser. Vemos ela se repetir, por exemplo, na demonstração da proposição 36, ainda na Parte I. De todo modo, a expressão “*certa*” mantém maior proximidade morfológica com o original em latim. Ainda que tal proximidade morfológica não seja uma exigência em si de uma tradução, pensamos que ela é uma razão a mais para nossa defesa. O corolário no texto original afirma: “*Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur*” (SPINOZA, 2016, p.48, E1p25c)

⁴⁰A partir da proposição 16 está esclarecido *que* tudo é produzido, incluso os modos finitos, mas não *como* os modos finitos são produzidos, pois a proposição se restringe à descrição geral, ao dizer que tal ocorre de infinitas maneiras. Ademais, entre as proposições 21 e 23,

É justamente a radicalidade da proposição 16 que já está, antes do corolário, presente no escólio. Pois:

[...]no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas as coisas, o que será formulado ainda mais claramente no corol. que se segue. (SPINOZA, 2016, p.49, E1p25esc)

Essa complementariedade entre o escólio e o corolário podem ser vistas como a complementariedade entra a própria perspectiva da causalidade e da inteligibilidade. Se a proposição 15 marca a inteligibilidade do modo a partir da imanência substancial, a proposição 16 marca a produtividade infinita da natureza, na qual *tudo* aquilo que pode ser concebido é *produzido*. Todos os efeitos se seguem das causas como as propriedades se seguem das definições dadas. Dinâmica e geometria se encontram como manifestações da mesma coisa, aspectos diferentes da substância absolutamente infinita e das cristalizações determinadas que esta gera nesta ou naquela modificação certa e determinada. *Potência* e *essência*, como aponta Gueroult, são a perspectiva, respectivamente, do escólio e do corolário:

[...] le *Scolie* et le *Corollaire* de la *Proposition 25* s'élevent à une démonstration génétique, dégagée de toute préoccupation polémique, et fondent le statut des essences comme modes directement, soit, dans le *Scolie*, sur la puissance infiniment infinie de Dieu, em vertu de la *Proposition 16*, soit, dans le *Corollaire*, sur son essence infiniment infinie, em vertu de la *Proposition 15*. [...] *Ainsi se confirme, au point de vue de l'essence de Dieu, ce qui a été établi dans le Scolie au point de vue de sa puissance.* (GUEROULT, 1969, p.332-333, grifo nosso)

Encerrado o momento lógico da proposição 25, resulta deste a fundação da tese da expressão certa e determinada. Isto é, os modos finitos são expressões da natureza da substância infinita, são afecções finitas de uma natureza infinita, tanto no que se refere à essência quanto no que se refere à potência. Mas esta implicação entre essência e potência ainda pode parecer pouco desenvolvida ou articulada, posto que foi relegada a um escólio, fora da

Spinoza permanece no registro do infinito, deduzindo as modificações infinitas dos atributos, dos quais não pode se deduzir, propriamente falando, nada que concerne ao finito isoladamente. Se a Parte I aí terminasse, não teríamos qualquer esclarecimento sobre a *maneira* pela qual os modos finitos poderiam se seguir de Deus. Isto exige um preparo lógico, que a nosso ver envolve as proposições 24 à 27, tendo a proposição 25 como seu ponto principal. A dedução propriamente dita do *modus operandi* das modificações finitas terá de esperar a proposição 28 e, posteriormente, o desenvolvimento do sistema nas Partes seguintes da *Ética*.

ordem das proposições propriamente ditas. Uma afirmação de tal porte não poderia, por suposto, ser apenas uma espécie de nota de rodapé ou acréscimo periférico. Mas esta preocupação se evapora caso tenhamos lido as últimas proposições da Parte I, em que Spinoza finalmente aborda esta implicação de maneira mais explícita. Esta posição ao fim do texto poderia inclusive sugerir a sua importância enquanto conclusão sintética *daquilo que resulta* de tudo o que foi dito, como um ponto máximo em que se esclarece retroativamente o sentido mais propriamente físico e dinâmico das teses anteriores. Afinal, como vimos, esta relação entre essência e potência pode ser encontrada já na proposição 16. De todo modo, não é possível aqui compreendermos a razão pela qual Spinoza escolheu uma determinada ordem na *apresentação* das proposições, pois tais razões são diversas. Para além da óbvia ordem lógica de dedução, há outras ordens que possivelmente influenciaram na organização do texto, tais como a conveniência didática, o agrupamento temático, etc. Isto é, em especial, plausível a respeito das Partes III e IV.

De todo modo, *a tese da identificação entre essência e potência de Deus* ocorre em E1p34. Nela se faz remissão direta a E1p11 e E1p16c:

Proposição 34. A potência de Deus é a sua própria essência.
Demonstração: Segue-se que, com efeito, exclusivamente *da necessidade da essência de Deus* que Deus é *causa de si mesmo* (pela prop. 11) e (pela prop. 16 e seu corol.1) *causa de todas as coisas*. Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a sua própria essência. (SPINOZA, 2016, p.63, E1p34)

Ao fazer a remissão a E1p11 e E1p16, E1p34 fundamenta a passagem da essência para a potência, demonstrando como ela já está dada pelo que se deduz destas proposições. Da existência necessária de Deus em E1p11 já se pode concluir que Deus é causa de si mesmo, na medida em que a razão de sua existência se encontra em sua própria natureza. A partir de E1p16 adquire-se o esclarecimento de que Deus, enquanto causa de si, também é, no mesmo sentido, causa de todas as coisas, posto que de sua natureza se seguem infinitas coisas de infinitas maneiras, isto é, são causadas infinitas coisas de infinitas maneiras pela sua própria potência, na medida em que esta potência não é outra coisa que a sua própria natureza. A potência é a própria essência de Deus porque, como é o que explica E1p16, da definição de algo se

deduzem tanto mais propriedades quanto mais realidade a definição da coisa envolve:

Proposição 16. Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino).

Demonstração: Esta proposição deve ser evidente para qualquer um, desde que se considere que, *da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui um grande número de propriedades*, as quais, efetivamente, se seguem necessariamente dessa definição (*isto é, da própria essência da coisa*), *número que é tanto maior quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve.* Como, entretanto, a natureza divina tem, absolutamente, infinitos atributos (pela def. 6), cada um dos quais também exprime uma essência infinita em seu gênero, de sua necessidade devem se seguir necessariamente, portanto, infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto infinito). C.Q.D.

Corolário 1: Segue-se disso, em primeiro lugar, que *Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino.* (SPINOZA, 2016, p.37, E1p16, grifo nosso)

A natureza de Deus fecha em si a totalidade do possível, a remetendo à definição de Deus, que encerra em si o condicionamento de todo o real. Todos os eventos devem ser concebidos como consequências necessárias da natureza da totalidade do real, isto é, da própria substância infinita. Todos os entes fluem da substância como os efeitos da causa ou as propriedades da essência. Da necessidade da natureza de Deus deve portanto se seguir infinitas coisas de infinitas maneiras, posto que Deus é a própria substância de infinitos atributos e sumamente perfeita. Essa necessidade é a um só tempo dedução lógica e causalidade, posto que Deus é causa de si e põe a existência de tudo aquilo que segue de sua natureza. Assim, tudo aquilo que é inteligível é produzido e tudo aquilo que é produzido é inteligível, de modo que em tudo há causas que desdobram seus efeitos e efeitos que expressam estas causas. Não é estranho, portanto, a universalização operada pela proposição que encerra a Parte I da *Ética*:

Proposição 36. Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito.

Demonstração: O que quer que exista exprime de maneira certa e determinada (*pelo Corol. da Prop. 25*) a natureza, ou seja, a essência de Deus, isto é (*pela Prop.34*), o que quer que exista exprime de maneira certa e determinada a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas, e por conseguinte (*pela Prop. 16*) disso deve seguir algum efeito. C.Q.D. (ESPINOSA, 2015, p.109, E1P36)

A proposição 36, ao finalizar a Parte I, nos remete à tese da expressão certa e determinada de Deus (E1p25c), à tese da identificação entre essência e potência (E1p34) e à tese da potência infinita de Deus (E1p16), que acabamos de expor. *A síntese que passa por estes três momentos lógicos do texto nos esclarece retrospectivamente a concatenação lógica que nos remete de volta aos fundamentos do sistema*, isto é, à dicotomia ontológica e epistemológica dos axiomas e definições e o princípio de razão suficiente já operante nestes axiomas e desdobrados em E1p8esc2, E1p11d2 e retomados sob o signo da discussão da necessidade em E1p33esc1.

O modo finito é não só causado por Deus como é, ele mesmo, um poder causal, uma continuação desta potência, da qual se seguem efeitos que são explicados por sua natureza, quer parcialmente quer completamente – o que será a causa adequada na Parte III. Se pela imanência enfatizada pela proposição 18 e pela operação das proposições 26 e 27 este poder causal do modo não é *outra coisa senão* o poder de Deus em ato, isto não exclui que, *também*, este é o poder do modo, posto que o modo, pela tese da expressão certa e determinada, é justamente isto, a saber, uma expressão *da* essência de Deus modificada de uma certa maneira. Essência essa que – como foi visto na tese da identificação entre essência e potência – implica em potência, a qual – pela tese da potência infinita de Deus – existe eternamente em ato, de modo que dela se seguem efeitos. O modo finito, é claro, não é uma expressão da potência de Deus em sua dimensão absoluta, mas sim desta potência *enquanto (quatenus)* modificada de uma certa maneira.⁴¹ É isso que, como havíamos dito, já nos prevê a formulação “*certa e determinada*”. Os atributos de Deus são produtores e dinâmicos, mas os modos finitos, *nós*, não somos a totalidade desta produção, mas sim uma modificação certa e determinada que opera nesse conjunto o seu *quantum* de ação.

Mas *como* ocorre esta operação? Qual o *modus operandi* do modo finito? Isto é o que nos esclarece a proposição 28, cujo conteúdo podemos retroativamente iluminar de maneira mais eficiente com este esclarecimento vindo das últimas proposições, pois tal proposição legitima o conhecimento da causalidade no registro finito, e portanto, do falar sobre as próprias *coisas*, na

⁴¹ “*Quatenus aliquo modo affectum consideratur*” (SPINOZA, 2016, p.50, E1p28d)

medida em que as coisas singulares são *causas*. Nela Spinoza finalmente se põe no registro do finito *propriamente dito*, isto é, diagnostica a lógica de suas relações segundo seus critérios próprios e constitutivos:

Proposição 28. Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito.

Demonstração: Tudo que é determinado a existir e operar, assim é determinado por Deus (pela Prop. 26 e Corol. da Prop. 24). Mas aquilo que é finito e tem existência determinada não pode ser produzido pela natureza absoluta de algum atributo de Deus, pois tudo que segue da natureza absoluta de algum atributo de Deus é infinito e eterno (pela Prop. 21). Logo, deve ter seguido ou de Deus ou de algum atributo dele enquanto considerado afetado por algum modo; com efeito, além da substância e dos modos nada é dado (pelo Ax. I e Def: 3 e S); e os modos (pelo Corol. da Prop. r s) nada são senão afecções dos atributos de Deus. Ora, também não pode seguir de Deus ou de algum atributo dele enquanto afetado por uma modificação que é eterna e infinita (pela Prop. 22). Logo, deve ter seguido ou sido determinado a existir e operar por Deus ou algum atributo dele enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem existência determinada; o que era o primeiro. Ademais, por sua vez, esta causa, ou seja, este modo (pela mesma razão pela qual demonstramos, há pouco, a primeira parte desta), deve também ter sido determinada por outra, que também é finita e tem existência determinada, e por sua vez esta última (pela mesma razão) o é por outra, e assim sempre (pela mesma razão) ao infinito. C. Q. D. (ESPINOSA, 2015, p.93, E1p28)

Vemos a clara coincidência entre a coisa e a causa, ao ponto da sua identificação pura e simples. Coisas finitas são poderes causais em interação entre si. Se esta passagem indiferente entre coisa e causa já é sugerida na proposição, a demonstração a torna explícita: “esta causa, ou seja, este modo”.

Compreendamos os momentos lógicos da argumentação, tal como os interpretamos:

1. O que é determinado a existir e operar tem de ter sido determinado por Deus, seja de que modo for. Isto é, seja o que for que exista, finito ou não, tem de ser determinado por Deus, como já é sabido.
2. Mas a existência determinada – o finito - não pode ser produzido pela natureza absoluta do atributo diretamente. Tudo o que se segue do atributo é infinito e eterno. O finito não pode se seguir do infinito, *simplesmente considerado*.
3. Só há outra possibilidade: ter se seguido de uma *modificação* do atributo. A demonstração remete ao axioma 1 - a dicotomia ontológica -

às definições de modo e substância e a tese da expressão certa e determinada - o corolário da prop. 25.

4. Esta possibilidade, entretanto, envolve duas: *ou será uma modificação infinita ou será uma modificação finita*.
5. Não poderá ser a modificação infinita - como se sabe desde a proposição 22 -, portanto, só pode ter se seguido de uma modificação finita.
6. Este raciocínio terá de ser aplicado a esta outra modificação finita, de modo *recursivo*, o que nos leva a um regresso infinito: toda modificação finita terá que, *pela mesma razão*, ser causada por outra. E assim ao *infinito*. Nos encontramos no *nexo infinito de causas finitas*. Não há, enquanto nos encontramos no registro do finito, condição que possa nos retirar da reiteração infinita do *loop* estabelecido pela razão na busca das condições finitas da existência determinada.

A exigência de uma causa para a modificação finita deve remeter a outra modificação finita, mas esta, pela mesma razão, impõe que encontremos sua condição em outra causa. Assim, a série das causas finitas é infinita, pois não haveria razão que justificasse que parássemos em algum dos eventos condicionados e o postulasse como o evento incondicionado da série. O começo absoluto do nexu causal. Isto talvez aponte para a limitação inerente à consideração das coisas através do registro do finito: em um momento a análise *para*, mas a exigência não. A distinção entre as modificações é uma distinção meramente modal, e como tal, nenhum dos elementos distinguidos pode realmente existir e operar isoladamente, mas apenas pela mediação incessante de todos em relação a todos. Isto é, o conjunto dos modos finitos é uma manifestação do próprio modo infinito mediato. Ou se trata disso ou o sistema spinozista encontra aqui seu limite interno: a impossibilidade de conciliar a gramática do infinito com a gramática do finito, ou, ainda, uma união real mas indizível, não formulável pela linguagem, que pode apenas ser apontada, indicada, seu passo decisivo sendo absolutamente silencioso. Mas pensamos que a exigência de que todos os eventos sejam condicionados por causas nos conduz à necessidade de saltar de um registro para o outro, cedo ou tarde: isto é, o registro do finito *não pode*, apenas através de seu regime de funcionamento, responder à questão que ele mesmo põe, necessitando que

um salto qualitativo - ou uma mudança de paradigma – ocorra e nos faça constatar retroativamente a necessidade do processo do ponto de vista dos modos infinitos da substância infinita.

A título de comparação, Spinoza não é o único que encontra este impasse da razão na aplicação de seus princípios. Kant os encontra paradigmaticamente na *Crítica da Razão Pura*, ao mostrar como a razão põe questões que ela mesma não pode responder mas que, simultaneamente, não pode deixar de perguntar. Tais questões vão além dos limites da experiência possível, nos impondo o pensamento do incondicionado, da condição que possa fundar a série de fenômenos condicionados que constatamos no espaço e no tempo. Como afirma Kant:

O princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é o de buscar o incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento, completando-se assim a unidade deste último.(KANT, 2015, p.283, B364).

A razão procede a partir da regra pela qual “uma vez dado o condicionado, também é dada [...] a inteira série das condições subordinadas umas às outras, a qual, portanto, é ela própria incondicionada.” Vê-se que a busca pela condição do fenômeno condicionado nos leva a uma recursão, já que “como esta regra, no entanto, está exposta a essa mesma busca da razão, e a condição da condição (por meio de um prossilogismo) tem de ser aí procurada, não importa o quanto custe”. Isto é muito semelhante ao percurso da proposição 28: a razão parece não encontrar *razão* para parar sua operação em um dado fenômeno condicionado. Os fatos brutos enquanto tais são objetos absurdos para os princípios da razão spinozista, posto que não expressam em si a inteligibilidade integral do real. Assumi-los seria assumir uma parada arbitrária na série das modificações finitas. Seria, em última análise, conceber um *império dentro de um império*, como nos diz o prefácio da Parte III. O império dentro de um império sugere que certos fenômenos da natureza operariam segundo regras distintas dos outros, de modo que a unidade da substância é dilacerada. A única maneira disto não acontecer é se todas as modificações finitas fizerem remissão a um mesmo conjunto explicativo de princípios. Este, nos parece, reside no próprio modo infinito mediato, que expressa a totalidade infinita dos fenômenos finitos, o nex

infinito das causas finitas do ponto de vista da infinitude do atributo que os envolve, a *face* do universo. Isto, para Spinoza, diferente de Kant, não constitui uma solução indesejável, posto que toda distinção *entre* as modificações finitas é *apenas uma distinção modal*, de maneira que a infinidade de modificações finitas não é, *em si*, um problema para o sistema.

As partes, como sabemos desde o escólio da proposição 15, não são *realmente* distintas, mas sim *modalmente* distintas:

A matéria é, em todo lugar, a mesma, e [...] nela não se distinguem partes, a não ser enquanto a concebemos como matéria afetada de diferentes maneiras, motivo pelo qual suas partes se distinguem apenas modalmente e não realmente. Por exemplo, concebemos que a água, enquanto água, se divida, e que suas partes se separem uma das outras, mas não enquanto substância corpórea, pois, enquanto tal, ela não se separa nem se divide. (SPINOZA, 2016, p.37, E1p15esc)

É apenas quando a concebemos abstratamente, isto é, imaginativamente, que a concebemos como dividida em partes. Quando a concebemos do ponto de vista do intelecto a compreendemos como única, indivisível e infinita. Ela tem, certamente, partes, mas apenas *enquanto* modificações e não *enquanto* partes realmente distintas. Por isso mesmo o encontro entre o modo infinito e o modo finito se dá, talvez, pela constatação de que o conjunto dos modos finitos é um modo de considerar a totalidade incondicionada do modo infinito.⁴² Por “modo de considerar”, certamente, não estamos diminuindo sua realidade face ao modo infinito, posto que suas interações são reais. Apenas enfatizamos que, enquanto consideramos as coisas segundo suas relações finitas de causalidade, ainda não ascendemos a este nível mais completo em que concebemos a causalidade imanente da substância para além de toda consideração de tempo e espaço. Se a causalidade do finito do ponto de vista finito se dispersa no tempo e no espaço, a causalidade do finito do ponto de vista do infinito é imanente e interna a tudo na medida em que este tudo é expressão certa e determinada da natureza substancial que lhes envolve. Como dirá Gueroult a respeito da proposição 28:

Par là est déduit l'*ordre commun de la Nature*, contenu du mode infini médiat; *modus operandi* de Dieu dans la production des choses finies, il constitue ce que le *Court Traité*, usant le terminologie scolastique,

⁴² *Totalidade incondicionada* é evidentemente uma expressão kantiana, mas pensamos que ela tem grande poder explanatório na problemática que Spinoza põe a si mesmo ao querer pensar um sistema de mundo pautado por uma substância infinita e regida pela necessidade absoluta.

dénomrait la *cause moins principale instrumentale*. (GUEROULT, 1969, p.339)

A ordem comum da natureza é aquilo que resulta da totalidade das modificações finitas e de suas relações entre si. Ela, como Gueroult aponta, é o conteúdo do próprio modo infinito mediato. Isso é sutilmente sugerido pelo escólio logo após a demonstração, em que Spinoza afirma que as modificações finitas são produzidas por Deus enquanto são *mediadas* por aquilo que Ele produz imediatamente, a saber, os modos infinitos.⁴³

Mediação é um termo crucial na compreensão do registro do finito. A mediação no que tange à relação entre a substância e a produção da modificação finita está em ser o modo infinito aquilo pelo qual a modificação finita pode existir e operar. Ora, isto significa, do ponto de vista finito, que a modificação finita só pode existir e operar na medida em que ela é causa e efeito de outras modificações finitas no *nexo infinito de causas finitas* que é o próprio modo infinito mediato. *É apenas nessa comunidade de relações que o finito tem uma existência determinada*. Essa comunidade de relações, na sua integralidade, constitui a totalidade da natureza do ponto de vista do registro finito, da sua consideração em termos de causas e efeitos singulares agindo uns sobre os outros. Por isso mesmo a demonstração da proposição 28 *confunde* coisa e causa, as torna equivalentes. Ser finito é ser uma causa entre outras, é ser uma modificação que se insere num horizonte de determinações plurais.

Por meio da proposição 28 se estabelece a um só tempo a causalidade do ponto de vista finito e a inteligibilidade integral de tal causalidade.⁴⁴ Mesmo que tal saber, em sua integralidade, não se realize empiricamente nos seres humanos, isto não nos retiraria a *garantia* de que, através dessa demonstração, estamos certos de que ela é possível em princípio, isto é, nada impediria que o intelecto prosseguisse indefinidamente na sua compreensão do condicionamento do real, abstração feita das limitações físicas e temporais dos sujeitos destes pensamentos.

⁴³ O escólio afirma o seguinte: “Como certas coisas devem ter sido produzidas por Deus imediatamente, a saber, aquelas que se seguem necessariamente de sua natureza absoluta e, *pela mediação dessas primeiras*, outras que [...] (SPINOZA, 2016, p.51, E1p28esc, grifo nosso)

⁴⁴ Como afirma Gueroult: “Par là sont fondées la rationalité et l’intelligibilité absolues de l’univers des existences finies, même si, comme on le verra plus tard, l’homme ne peut jamais connaître adéquatement ne fût-ce qu’une seule d’entre elles.” (1969, p.340)

Mais do que uma garantia, a proposição 28 nos abre o caminho para a compreensão da correlação íntima entre a ordem e conexão dos eventos no corpo e a ordem e conexão dos eventos na mente. Isto porque o nexu infinito de causas finitas não indica uma ordem particular a nenhum atributo em específico. O que ele nos aponta é que tal condicionamento dos eventos segundo a causalidade é comum a todas as modificações finitas. Quer elas sejam afecções de um atributo ou outro, a ordem e a conexão são as mesmas, o que antecipa a famosa tese da proposição 7 da Parte II⁴⁵, que será crucial para compreender as relações (não-causais) entre mente e corpo.

Isso é possível enquanto compreendermos a identidade do modo finito não pela sua expressão *neste ou naquele atributo*, mas sim pela sua função dinâmica na cadeia infinita de relações causais. A modificação finita é uma *causa*, causa essa que se expressa nos diferentes atributos. O indivíduo, como dirá a Parte II, diz respeito a uma função, a um conjunto de relações, a uma proporção ou *ratio*, e não a uma substancialidade ou inerência a *apenas* um dos atributos. É esta ordem comum aos atributos que torna possível que a mente e o corpo sejam expressões distintas do mesmo indivíduo, dimensões diferentes de uma mesma série de eventos interconectados segundo uma relação característica.

Essa relação característica é inteligível e dinâmica, é essência e potência simultaneamente. Assim, se de tudo o que existe seguem-se efeitos, também do finito se seguem efeitos. Ele é capaz de *agir*, ainda que sob uma *situação* que o limita.⁴⁶ E, como pretendemos argumentar posteriormente, essa tensão constitutiva será essencial para a compreensão da consciência e da identidade pessoal.

⁴⁵ Gueroult também sugeriu esta conexão: “c’est l’identité d’une cause finie en la diversité infinie des modes finis où elle s’exprime qui permet d’affirmer que ces divers modes ne sont qu’une seule et même chose ou cause singulière en des attributs différents. Le Scolie de la Proposition 7 du Livre II (qui institue le <parallélisme>) ne sera rien d’autre que la mise en évidence de cette identité.” (GUEROULT, 1969, p.339)

⁴⁶ Com o conceito *situação* tivemos a intenção de sintetizar todas essas variáveis pelas quais a potência de agir do finito se vê limitada, tais como a potência das causas externas, a inadequação de suas ideias e a servidão afetiva em mecanismos supersticiosos.

2. Consciência: entre a ilusão necessária e a afetividade

Abordamos no início do capítulo anterior o que foi chamado de *tensão constitutiva do finito*. Por esta expressão buscávamos expressar a dupla condição existencial do finito, os dois eixos determinantes de sua realidade. E é precisamente isto que pensamos ser a chave para compreender a natureza da consciência, este tão curioso fenômeno que nos é tão próximo e tão distante ao mesmo tempo. Nem sempre aquilo que é familiar é *reconhecido*. O óbvio não é comumente *tematizado* no seu ser, sendo posto como algo cuja presença é simplesmente dada, sem haver o reconhecimento da complexidade subjacente à própria simplicidade do familiar. Isto é, que algo tal como uma consciência seja possível em um mundo aparentemente regido pelo mecanismo natural é algo que merece uma investigação atenta. Ademais, a filosofia não pode *deixar passar* este fenômeno, posto que ele parece ser uma condição do pensamento discursivo, ao menos na suas manifestações mais cristalizadas. E se não o for, deve haver uma boa razão para afirmar isto. Em ambos os casos, trata-se da necessidade da tematização deste fenômeno. Mesmo que defendamos a tese radical de que *não há* consciência, seria necessário explicar a ilusão pela qual pensamos haver tal coisa. O *parecer que* não é refutado pela mera remissão a uma descrição do que *realmente* são os estados de coisas, posto que a aparência é *alguma coisa*, independente se aquilo ao qua ela se refere é real ou não. Esta existência mínima da aparência, quer se confirme ou não numa realidade subjacente, já seria digna de investigação num sistema necessitarista como o de Spinoza, onde tudo deve ser explicado, incluso o erro. *Que algo apareça e pareça ser de uma tal maneira é por si só um evento a ser explicado pela necessidade da substância absoluta.*

O infinito enquanto tal, como vimos na exposição da metafísica spinozista, dispensa a consciência. Em nenhum momento das demonstrações sobre a natureza da substância precisou Spinoza recorrer a algum tipo de consciência no pensamento divino. Pelo contrário, este pensamento divino parecia operar por uma necessidade que não conhece nenhuma exterioridade, e que por isso mesmo não se distingue de um *outro*. Deus é o que produz e produz o que é, não havendo qualquer distanciamento de si para si. Esta

desconsideração da consciência parece ter sido percebida por Hegel, que frequentemente dialoga com Spinoza sem necessariamente citá-lo:

Se apreender Deus como substância única pareceu tão revoltante para a época em que tal determinação foi expressa, o motivo disso residia em parte no instinto de que *aí a consciência-de-si não se mantinha: apenas soçobrava*. (HEGEL, 2016, p. 32, grifo nosso)

Pensamos, entretanto, que talvez tal interpretação hegeliana não se aplique totalmente ao caso de Spinoza. É verdade que, no registro do infinito, Spinoza não concede qualquer papel à consciência. Mas também é verdade que o termo aparece, mesmo que timidamente, em algumas passagens da *Ética* a respeito do ser humano ou do modo finito em geral. Nosso propósito aqui é compreender a consciência através do *enquanto* do finito, através da tensão constitutiva do finito, a sua dupla condição existencial. Pensamos que a lógica desse percurso se expressa paradigmaticamente no problema da *ilusão necessária*, que nos servirá de ilustração para nossa argumentação.⁴⁷ Além disso, em consonância com as conclusões dinâmicas e processuais da metafísica spinozista que acabamos de expor, pensamos que a *análise* das consequências funcionais do *quatenus* (enquanto) do finito nos conduz à necessidade de compreender a *consciência como afetividade, isto é, como a capacidade de afetar e ser afetado de vários modos e intensidades*.

De todo modo, seja como uma ilusão a ser explicada por uma compreensão adequada do mecanismo natural, seja como um epifenômeno tido como meramente secundário na ordem da natureza, a consciência é tomada como um tema periférico em muitas das interpretações da filosofia de Spinoza. Tal postura, a princípio, não seria um disparate, visto as críticas severas de Spinoza aos princípios que regem a filosofia cartesiana, filosofia na qual a consciência é não só um ponto de partida como condição de possibilidade da própria filosofia enquanto tal. No entanto, há boas razões para pensar que Spinoza não só desenvolveu um programa para uma teoria da consciência, como também a tomou como elemento crucial na liberação ética, como sugere E5p39 e seu escólio, nos momentos finais da *Ética*:

⁴⁷ Explicamos mais a frente o que entendemos por *ilusão necessária*.

[...] considera-se uma felicidade podermos percorrer, com uma mente sã num corpo são, toda a trajetória da vida. E, de fato, aquele que, tal como um bebê ou uma criança, tem um corpo capaz de pouquíssimas coisas e é extremamente dependente das causas exteriores, tem uma mente que, considerada em si mesma, quase não possui consciência de si, de Deus e das coisas. Assim, esforçamo-nos, nesta vida, sobretudo, para que o corpo de nossa infância se transforme, tanto quanto o permite a sua natureza e tanto quanto lhe seja conveniente, em um outro corpo, que seja capaz de muitas coisas e que esteja referido a *uma mente que tenha extrema consciência de si mesma, de Deus e das coisas*. (SPINOZA, 2016, p.405-407, E5p39s, grifo nosso)

Apesar das fortes teses desta passagem, nem todos os intérpretes abordaram a teoria da consciência utilizando os mesmos trechos. É possível distinguir ao menos duas grandes inclinações entre os intérpretes no que diz respeito à compreensão do tema: por um lado, há aqueles que afirmam que não há, propriamente dita, uma teoria da consciência em Spinoza, ou que, se ela existe, está profundamente equivocada e envolvida em incoerências fatais.⁴⁸ Do outro lado, há aqueles que afirmam que há, senão uma teoria, ao menos um esboço coerente sobre a natureza da consciência. Sobre qual é esta natureza, no entanto, não há consenso. A relação da consciência com os afetos⁴⁹, com o poder⁵⁰, com a complexidade⁵¹ ou com a ideia da ideia⁵² são as principais alternativas defendidas.⁵³

É nosso propósito aqui desenvolver a defesa da tese de que há uma teoria da consciência na *Ética* de Spinoza. Essa teoria - ou ao menos o esboço da mesma - pode ser encontrada na reflexão sobre as capacidades de afecção do corpo, isto é, na capacidade do corpo de afetar e de ser afetado de múltiplas maneiras simultaneamente. Ainda que longe de explicitamente declarada, tal relação é notável em passagens cruciais da *Ética*, em especial, nos dois escólios já consagrados na discussão da consciência: E2P13s e E5P39s. Tal posição aproximaria a defesa aqui feita a algumas interpretações

⁴⁸ WILSON, 1999; BENNETT, 1984

⁴⁹ MARSHALL, 2014; DAMASIO, 2003

⁵⁰ GARRETT, 2008

⁵¹ NADLER, 2008

⁵² CURLEY, 1969

⁵³ Lia Levy (1998) enfatiza a necessidade de uma noção de consciência de si, e portanto, de sujeito, para a compreensão da natureza peculiar ao pensamento do modo finito (humano) em contraposição ao pensamento divino, que dispensa consciência.

anteriores. Em primeiro lugar, às posições defendidas por Eugene Marshall⁵⁴, na medida em que este enfatiza o papel do *conatus* e dos *afetos*. Em segundo lugar, também às posições de Steven Nadler e Don Garrett, na medida em que a *complexidade* e o *poder* serão propriedades centrais para estabelecer a distinção dos graus pelos quais um ser é consciente. Porém, diferente destes, pensamos que a doutrina da ideia da ideia (E2P20 a E2P23) não é totalmente irrelevante para a questão, mas sim que é útil para retratar o aspecto reflexivo da consciência.

Poderíamos batizar a tese aqui defendida de *panpsiquismo gradual*. Por panpsiquismo compreende-se, neste contexto, a tese de que todos os seres são animados. Por gradual, compreende-se aqui que os graus dessa animação estão sujeitos a variação quantitativa. Pretende-se assim defender que, para Spinoza, as propriedades que constituem a consciência se encontram já presentes em todos os modos finitos, não havendo qualquer distinção de natureza entre seres animados e seres não animados. Tais propriedades remeteriam justamente às capacidades de afecção dos corpos e à paralela capacidade de síntese e conexão das ideias. A aparente distinção, feita na significação usual do termo consciência, entre seres *com* ou *sem* consciência seria portanto um equívoco parcial, a imposição de uma diferença de natureza sobre aquilo que é, a rigor, uma diferença de grau, fornecida pela capacidade de afecção.

Tal tese, excêntrica do ponto de vista da significação usual do termo, não nos parece estranha dado os pontos de partida da filosofia de Spinoza e o que eles acarretam. Em primeiro lugar, há uma forte recusa da existência de *factos brutos*, isto é, de eventos que rompem a estrutura sistemática de explicação da realidade sem que uma razão suficiente seja dada para tal. Trata-se da recusa de qualquer "*império dentro de um império*", como é enfatizado na discussão dos afetos (E3pref). Este uso radical do princípio de razão suficiente funciona como uma espécie de meta-princípio de toda a filosofia spinozista, como já falávamos no capítulo anterior. É de se esperar, portanto, que Spinoza não possa aceitar que a consciência seja uma

⁵⁴ cf. MARSHALL, Eugene. *The Spiritual Automaton: Spinoza's Science of the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2014. cap. 4, p. 104

propriedade dada e restrita a um certo conjunto dos modos finitos sem que houvesse uma razão para tal que remetesse à totalidade do real, isto é, à natureza da substância. Este recorte teria de estar fundado na necessidade substancial, não podendo consistir em uma seleção randômica de uma parte da realidade em detrimento de outra. Sem que uma razão para tal possa ser oferecida, e supondo a validade dos argumentos metafísicos do *De Deo*, Spinoza se vê obrigado a aplicar suas conclusões a toda sua extensão:

Com efeito, tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos, animados. (SPINOZA, 2016, p.97, E2P13s).

A primeira objeção possível a tal conclusão do *De Natura Et Origine Mentis* é que ela é simplesmente um delírio do ponto de vista empírico. A significação do termo consciência parece envolver a expectativa de que certas condições sejam satisfeitas *em vez* de outras: primeiramente, que há uma *diferença* de comportamento radical entre seres conscientes e seres inconscientes. A consciência supõe a manifestação de certos tipos de comportamentos que *distinguem* os seres capazes de tais atividades em relação a outros que não são capazes. Esta distinção tem implicações práticas, entre elas, a de ser condição para a atribuição de responsabilidade e de competência moral. Esta relação é notável, por exemplo, na proximidade entre os termos ingleses *consciousness* e *conscience*.

Como corolário dessa distinção, há um problema de *seletividade*. É essencial para a atribuição de consciência não só que certos seres a possuam, mas que haja outros que *não* a possuem, isto é, o seu próprio significado supõe uma determinação da extensão dos objetos aos quais ela se aplica *em contraste* a outros aos quais ela não se aplica. Esta negação seria essencial ao conceito, como a qualquer outro conceito, sem a qual o conceito se aplicaria a tudo, e portanto, a nada. Este perigo semântico de uma extensão generalizada que termina por tornar irrelevante o próprio uso do conceito é talvez a principal razão para uma rejeição da plausibilidade do panpsiquismo.

A nosso ver, entretanto, o monismo de Spinoza é capaz de escapar da força destas objeções na medida em que o panpsiquismo que se segue deste monismo envolve a plena possibilidade da existência de *critérios* a partir dos

quais possam ser feitas distinções de grau na atribuição de consciência aos modos finitos da substância. Estas distinções de grau, como se pretende argumentar, tornam possível que a atribuição de consciência não seja semanticamente trivial mesmo que se aplique a todos os seres, posto que na sua significação usual, esta estaria restrita aos graus mais complexos de manifestação da capacidade dos corpos de afetarem e serem afetados. Tal tese spinozista envolveria portanto uma espécie de revisionismo semântico em face de um esclarecimento metafísico sobre a natureza da realidade.

Além disso, tal posição é simpática à visão de que Spinoza tenha sido uma espécie de *protobiólogo*, isto é, um pensador capaz de ver no funcionamento dos corpos dos seres vivos um paralelo íntimo da potência do próprio pensamento e das emoções, como afirma Antonio Damasio (2003). *Entendendo o corpo dinamicamente, através das possibilidades de ações que ele é capaz de realizar, Spinoza teria aberto as portas para a possibilidade de uma neurociência* que, ao mesmo tempo que aceita o naturalismo como princípio, não estabelece necessariamente um reducionismo no que se refere ao pensamento. Haveria assim a sustentação de uma espécie curiosa de *naturalismo não-materialista*, como sugere Levy (2008) ao se referir ao estatuto da consciência na filosofia de Spinoza.

Para que tais teses possam ser esclarecidas, é necessário primeiramente compreender o percurso que leva Spinoza à sua concepção de mente e de indivíduo, que culmina *no quatenus que constitui a mente como parte do intelecto infinito de Deus, isto é, nas condições ontológicas do conhecimento da mente humana em E1p11c* que pavimentam as consequências epistemológicas e éticas da tensão constitutiva do finito, da sua dupla condição existencial. Posteriormente, são cruciais a definição de indivíduo, a física dos corpos e as conclusões de E2P13s que associam intimamente a mente ao funcionamento do corpo do qual ela é a ideia, fundando uma concepção dinâmica de ambos que indicará o panorama em que a consciência será possível. Feito isto, passamos à defesa do papel da capacidade múltipla de afetar e ser afetado do corpo na delimitação da consciência e de seus graus, bem como a relação disto com a doutrina do *conatus*.

Antes de tudo isto, entretanto, convém ilustrarmos o problema da consciência pela ótica da *ilusão necessária*. Não se tratará de dizer que a consciência é uma ilusão mas sim de que todas as formas de superstições e preconceitos nos abrem os caminhos pelos quais vemos, pela prática, as consequências de uma consciência alienada de si mesma. Ou seja, para facilitar a compreensão das teses teóricas que pretendemos esclarecer, será útil que tenhamos uma espécie de propedêutica prática que didaticamente nos mostra o resultado antes da sua exposição demonstrativa e dedutiva. Esta introdução didática e empírica, entretanto, deve mostrar em si mesma a sua insuficiência, isto é, ela deve mostrar por seus próprios critérios a impossibilidade de resolver tais questões no registro da ação humana. Precisaremos nos alçar à teoria, ao olhar demonstrativo para que só então tais ilusões e superstições possam retroativamente ser esclarecidas e para que possamos ter um vislumbre mais adequado do mecanismo pelo qual a liberação é possível. Se a consciência terá, como sugere E5p39esc, um papel constitutivo na liberação ética, ao mesmo tempo ela também é o *locus* da ilusão e da superstição quando ela se encontra alienada de si mesma, investida em mecanismos imaginativos que são *ilusórios, porém necessários*. Se a liberação é possível, ela o será pela diminuição do *grau* pelo qual a mente se deixa determinar por esta sua *parte*, se determinando mais pela sua *parte eterna*. Antes de compreender a ética em si, entretanto, temos de compreender estas variáveis e constantes que determinam nossa situação finita.

2.1 A ilusão necessária ou a dupla condição existencial

Por diversas vezes, Spinoza parece insistir na tese de que a mente humana está imersa num labirinto de ilusões.⁵⁵ Essas ilusões - mais do que erros cometidos pelo arbítrio ou pelo acaso das circunstâncias - seriam *necessárias*. As ilusões do livre-arbítrio, do finalismo ou de um deus pessoal seriam o resultado de causas certas e determinadas. Enquanto assim determinadas, seriam passíveis de explicação e de modificação. Tema recorrente, as ilusões da mente humana parecem ter na *Ética* um papel não meramente periférico, mas sim central, na medida em que são parte do próprio objeto da discussão ética. As ilusões da mente humana seriam um dos obstáculos à beatitude, incompreensões que se objetiva superar ou, ao menos, ressignificar. Esta superação ou ressignificação seria possível mediante uma compreensão adequada de si e da realidade.

Algumas das passagens mais categóricas de Spinoza tratam precisamente destas ilusões, superstições ou preconceitos. Numa destas passagens, de modo sintético, encontram-se *dois eixos determinantes* para a compreensão da causa das ilusões necessárias, que acreditamos ter implicações profundas para todo o mapeamento da discussão. No Apêndice à Parte I da *Ética*, Spinoza faz questão de se dedicar especificamente à crítica das superstições que, caso presentes, tornariam impossível a compreensão das teses spinozistas sobre Deus. Estas ideias teriam tamanho poder sobre a mente que, não bastando a exposição positiva de sua filosofia, Spinoza considerou necessário este *trabalho negativo* de desfazer preconceitos prévios, subtraindo do intelecto aquilo que o impediria de ver com clareza o real. Neste apêndice o filósofo afirma que a causa dos preconceitos e superstições podem ser sintetizadas nestes *dois eixos determinantes*: que "*todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil.*" (SPINOZA, 2015, p. 65, E1ap, grifo nosso).

⁵⁵ Pretendemos abarcar aqui com o termo geral *ilusão* todos os erros aos quais podemos ser levados pelo que a *Ética* denomina ideias inadequadas. Isto envolve o que na obra é chamado de preconceito, superstição, ignorância e a própria falsidade. Julgamos que o uso do termo ilusão seja útil para facilitar a referência geral ao que há de comum em todos esses fenômenos.

Por este último aspecto, *a busca pelo útil*, nos conduzimos à superstição do finalismo, pela qual o homem, enquanto deseja algo, projeta os seus fins subjetivos no mundo como se constituíssem a própria estrutura do real. Já pelo aspecto anterior, *a ignorância*, enquanto desconhecimento do nexos causal que determina o efeito, nos conduzimos, por exemplo, à crença no livre-arbítrio, o qual é criticado recorrentemente. Os dois aspectos do problema se retroalimentam, na medida em que a busca pelo útil se vê presa em mecanismos supersticiosos, os quais só são o que são enquanto a mente é refém da ignorância.

Analisemos brevemente o primeiro eixo determinante. A discussão da ignorância na *Ética* se concentra fortemente na crença do livre-arbítrio, que acabamos de citar. É ao se tomar por livre neste sentido que o homem se considera uma causa absoluta de si mesmo, uma vontade que decide indiferentemente pelo sim e pelo não, ainda que ninguém possa dizer clara e distintamente do que se trata esta vontade. Isto porque, segundo o filósofo, trata-se de uma ilusão. Esta ilusão se segue do fato de que os homens "estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados." (SPINOZA, 2015, p.125, E2P35esc). Esta ideia falsa, a ideia do livre-arbítrio ou da vontade absoluta, só pode ser, para Spinoza, resultado de uma ideia inadequada, isto é, parcial e mutilada, uma conclusão sem as premissas que a justificariam. *A falsidade do livre-arbítrio consiste numa consciência que é consciente da sua ação mas ignorante do nexos causal do qual ela é resultado determinado.* O homem, estando consciente do que faz mas ignorante do que tornou possível fazer isto que ele faz, se consideraria o começo absoluto da ação, um *império* dentro de outro *império*, uma exceção ao mecanismo natural.

Os embriagados são um dos exemplos preferidos do filósofo para ilustrar como os seres humanos pensam dizer algo sobre livre decisão que, mais tarde, prefeririam ter calado.⁵⁶ Da mesma maneira, as criancinhas apetezem pelo leite e se creem livres nisto, enquanto o menino furioso busca a vingança. Estes exemplos, por vezes de teor cômico, são imagens úteis para a concepção que Spinoza tem da ação humana. Mas isto não apenas quanto à

⁵⁶ cf. SPINOZA, 2015, p.171, E3P2esc

ação dos embriagados ou das criancinhas. Estes seriam apenas casos específicos e notáveis de algo que, em si, é comum a todos. Estes casos notáveis expressam em cores mais fortes aquilo que estaria por todos os lados: a necessidade pela qual tudo é produzido e se segue da natureza de Deus (E1P16).

Em relação ao segundo eixo determinante, *a busca pelo útil*, a sua presença na *Ética* é manifesta pela doutrina do *conatus*, pois a "utilidade" será explicada nestes termos. O homem, como todos os seres singulares, é expressão certa e determinada de Deus (E1P25c) e essa expressão não é senão uma potência de produção de efeitos, posto que a natureza do próprio Deus implica a sua potência (E1P34), que está em ato desde sempre. Ora o homem, enquanto está em si, se esforça por perseverar em seu ser (E3P6). Esse esforço de perseverar na existência não é um mero acidente, mas constitui a sua própria natureza (E3P7), enquanto se determina a produzir estas ou aquelas afecções. A mente humana, neste sentido, se esforça em buscar aquilo que favorece a sua potência de pensar e a potência de agir do corpo. E enquanto ela assim se esforça, ela busca aquilo que lhe é útil, sendo a *excelência* em consegui-lo a sua virtude (E4def8). Essa busca, entretanto, se faz com ideias adequadas ou inadequadas (E3P1 e E3P9), de modo que podemos ser ineficientes em buscar aquilo que queremos. A busca pelo útil não implica em qualquer clareza conceitual, seja a respeito dos fins, seja a respeito dos meios. Nada nos garante, *a priori*, que um modo finito seja *capaz* de buscar o que lhe é útil, mas apenas que ele se *esforça*, de alguma maneira, para tal.

Posto este panorama, poderíamos dizer que, inicialmente, *o apetite dispensa a consciência de si, na medida em que a sua operação não depende da capacidade do ser de tomar conhecimento adequado dos processos que o constituem, e - menos ainda - das causas externas*. O desejo não necessariamente compreende a si mesmo, já que ele é apenas a consciência do apetite (E3P9s), e não o apetite propriamente dito, cuja extensão é muito maior do que aquilo que vêm à consciência. A consciência do apetite não pode envolver todos os acontecimentos pelos quais somos afetados, dado que estamos necessariamente submetidos – em maior ou menor grau - a causas externas que nos produzem ideias inadequadas. Essas ideias apresentam

efeitos mutilados de suas causas, e portanto, concepções parcialmente imersas na ignorância.

Dada esta condição em que o indivíduo se encontra, a afirmação de si que o ser finito realiza ao se esforçar por perseverar na existência - ao buscar aquilo que lhe é útil - envolve necessariamente um grau de ignorância, de maneira que os dois eixos que Spinoza toma como causas da superstição são aparentemente indissociáveis.

Esta *dupla condição existencial* estabelece o núcleo do dilema que é posto ao ser finito: *por um lado, ele é radicalmente limitado pelas causas externas; por outro, ele é uma afirmação infinita de si mesmo, enquanto está em si*. Infinita, porém, de forma indefinida (E3P8), posto que não se trata do infinito em ato divino, mas sim da simples consideração de que a coisa, enquanto está em si, é pura afirmação de sua natureza, não envolvendo qualquer limitação quanto ao tempo de sua duração. Esta limitação, *de fato*, está sempre presente, mas em razão da imersão do modo finito no nexos infinito de causas finitas (E1P28), e não em razão de sua própria natureza, que não pode negar a si (E3P4).

A compreensão da *ilusão necessária*, portanto, parece nos reenviar ao seguinte problema: há uma *dupla condição existencial do finito*. Por um lado, ele é *limitação e ignorância*, por outro, ele é *afirmação pura de si e pretensão ao infinito*, isto é, *busca pelo útil* e perseveração na existência por tempo indefinido. Ora, este dilema não é outra coisa que a tensão constitutiva do finito que havíamos exposto no capítulo anterior, mediante sua expressão em E1p8esc2. Vemos, assim, que tal tensão tem desdobramentos nas mais variadas dimensões da finitude. Este dilema sugere consequências epistemológicas que abrem espaço para a ilusão e a inadequação do conhecimento na mente dos modos finitos. Ele é portanto parte essencial do *quatenus* expresso no corolário de E2p11. Assim, para compreender a consciência e suas consequências práticas – tais como a ilusão necessária – é necessário entender o fundamento ontológico que insere essa tensão no finito, a um só tempo epistemológica, afetiva e ética. Precisamos entender portanto porque *é pela mesma razão que o finito é ativo e passivo, é pela mesma razão o finito tem uma compreensão adequada de si e que ele não tem uma compreensão adequada de si, é pela mesma lei produtiva que o finito é potente*

e *impotente, capaz de agir e de padecer*. Entretanto, ele não é ambos segundo o mesmo aspecto, mas *enquanto* expressa ou não adequadamente a natureza e potência de Deus. É isto que precisa ser compreendido através do corolário da proposição 11 da Parte II, o ponto de convergência desta questão.

Antes disso, porém, precisamos realizar a passagem de Deus ao homem, ou dito de maneira mais geral, da substância infinita à ideia da mente de um ser singular. Nesta passagem estarão elementos que nos esclarecem e antecipam as teses que veremos no corolário.

Todas estas passagens entre o infinito e o finito, bem como a *posição da questão mesma da ilusão necessária* só são o que são em vista da natureza determinista do sistema spinozista, que impõe a necessidade de explicar a razão de ser de qualquer coisa, incluso aí o erro e a ilusão. O que é peculiar à filosofia spinozista consiste não na simples constatação da ignorância e limitação que se seguem da finitude, mas na explicação que o filósofo dá para as mesmas no contexto geral da realidade. É esta integração da própria ilusão dentro do sistema filosófico que torna singular a sua *ambição de, a um só tempo, compreender a necessidade da ignorância e, por via desta compreensão, superá-la ou ressignificá-la*. Trata-se de compreender o mecanismo para alterá-lo imanentemente, de modo que o espírito, mesmo que partindo de sua ilusão situada em causas certas e determinadas, pode ser levado a superá-la desde dentro pela crítica imanente e pela potência da razão e da intuição que lhe conectam diretamente à fonte produtiva da natureza, à substância infinita.

Em que consiste esta integração da ilusão no sistema filosófico de Spinoza? A *Ética*, como já discutimos, parece se desdobrar sobre a exigência da inteligibilidade integral do real (cf. MATHERON, 1969; DELLA ROCCA, 2008), ou, em termos leibnizianos, uma espécie de princípio de razão suficiente, pelo qual deve haver uma razão para tudo o que existe e *também* para o que não existe. O ser não teria outra modalidade além da *necessidade*, tudo o mais sendo *impossível*. A inteligibilidade integral da própria substância absoluta e de tudo o que dela se segue *deve* incluir a própria ilusão vivida por modos finitos, na medida em que *a aparência e o erro são alguma coisa e não nada*. Esta inteligibilidade integral do real exige que a própria ilusão possa ser *explicada*, que ela seja uma *ilusão necessária* em razão de causas certas e

determinadas. A filosofia spinozista exige para si que *atos brutos* não possam ser assumidos na realidade, de modo que a própria ilusão, que é alguma coisa, tem de ser um efeito necessário que se encontra numa mente por razões definidas (cf. LEVY, 1998, p.25).

Tentar compreender a consciência e a mente através da chave interpretativa da ilusão necessária envolve tentar compreender a natureza da mente finita e das condições em que ela conhece algo. Dessa maneira, como comentamos, a compreensão da necessidade da ilusão nos reenvia diretamente ao corolário de E2p11, pois nele parecem estar firmadas as condições ontológicas sobre as quais a mente conhece algo, isto é, as condições da adequação e da inadequação do conhecimento.⁵⁷

Que a mente seja considerada uma *parte* do intelecto infinito de Deus é, pelas mesmas razões, o que Spinoza esclarece nesta proposição e em seu corolário. Convém, portanto, compreendermos as linhas anteriores que convergem para a conclusão do corolário assim como as linhas que partirão deste ponto, esclarecendo os desdobramentos imediatos para a natureza da consciência.

⁵⁷ No corolário, portanto, também parece residir a expressão epistêmica do conflito do finito entre sua afirmação de si e a limitação externa que o nega, posto que o correlato disso nas ideias é encenado pela distinção entre ideias adequadas e inadequadas. No corolário, isto é formulado na dicotomia entre as ideias que a mente constitui e as ideias que ela ignora parcial ou completamente.

2.2 Do infinito ao finito: como chegar à ideia de uma coisa singular

A segunda parte da *Ética*, ao tratar da natureza e origem da mente, trata, por isso mesmo, das ideias. Isso porque a mente, ela própria, é uma ideia, ou mais precisamente, uma multiplicidade de ideias (E2P14). Desse modo, entender qual é a potência da mente humana e o que ela pode sobre os afetos precisa passar por uma compreensão da ideia em si mesma, suas propriedades, dimensões ou aspectos. De todo modo, compreender a mente humana é, como bem já sugere Spinoza no prefácio, o objetivo ético principal, pelo qual o filósofo pretende nos conduzir “como que pela mão” ao caminho da beatitude.

Numa explicação retrospectiva, aplicando textualmente ao que vem antes aquilo que só é dito depois, pensamos poder identificar uma convergência geral das definições e axiomas da Parte II na direção do esclarecimento da tese de que a mente humana é a ideia de um corpo existente em ato (E2P13), o qual sentimos imediatamente e pela mediação do qual percebemos todos os outros (E2P16 e E2P26). Esta tese de E2P13 é crucial para toda a epistemologia spinozista, porém é necessário entender aquela tese que é sua condição. Se a mente como ideia do corpo só se afirma explicitamente em E2P13, por outro lado, esta tese só é inteligível em vista de E2P11, que firma o ponto de vista humano no sistema spinozista, pois introduz pela primeira vez, no curso das demonstrações e corolários, uma tese positiva sobre a mente humana e seu ponto de vista particular, isto é, a própria coisa singular que a ideia da mente humana tem por objeto. Antes de sabermos que a mente humana é a ideia de um corpo, sabemos algo mais geral através de E2P11: que ela é a ideia de uma coisa singular existente em ato. Precisa-se, portanto, compreender a convergência de teses que permitem Spinoza afirmar isto.

Tal convergência se dá, entretanto, não com o conceito de mente, que sequer é definido, mas sim com o conceito de *ideia*, do qual a mente será um resultado complexo. Compreender a ideia, portanto, será condição necessária para a compreensão da mente e do que dela se resulta.

As definições 3 e 4 dizem respeito, respectivamente, à própria ideia e a uma propriedade sua, a adequação. Já a definição 1 diz respeito ao corpo, que será o *objeto* da ideia, expressões distintas da mesma modificação (E2P7esc). Por fim, as definições 3, 5, 6 e 7 se aplicam tanto às ideias quanto aos corpos que lhe correspondem, sendo transcategoriais, pois definem, respectivamente, a essência, a duração, a realidade e, por fim, as coisas singulares.

Aparentemente os axiomas se ocupam do homem em particular, e não das ideias. Porém, numa observação mais atenta, vê-se como convergem para a exposição de alguns pressupostos básicos sobre a ideia que experimentamos como sendo a própria mente humana. Pois somos informados por Spinoza que *sentimos* que um corpo é afetado de muitas maneiras (E2ax4) e que, simplesmente, o homem *pensa* (E2ax2). Mais ainda, que os modos do pensar e os corpos *esgotam* o campo de possibilidades daquilo que percebemos (E2ax5) e que a ideia, enquanto um modo do pensar, é anterior aos outros modos do pensar, como o desejo ou o amor (E2ax3).

Spinoza parece estar de acordo com a tese de que a ideia envolve a dimensão central da *intencionalidade*, ainda que a definição de ideia não o explicita. Por intencionalidade se quer entender aqui que a ideia faz *remissão* a um objeto, ou, de modo geral, a um conteúdo a respeito do qual ela é a afirmação.⁵⁸ Spinoza parece assumir a intencionalidade da ideia ao falar em tantos momentos do *objeto* da ideia. Além disso, a relação a objetos, em sentido amplo, será de fundamental importância ética, seja negativa ou positivamente. Por fim, Spinoza era plenamente consciente das reflexões cartesianas e do sentido técnico que ideia tinha em sua filosofia, visto a menção à realidade formal e à realidade objetiva nos *Princípios da filosofia cartesiana* (SPINOZA, 2015, p.75). Isto certamente não quer dizer que o filósofo aceite a concepção cartesiana de ideia, posto que divergem em pontos fundamentais como a natureza do juízo e da vontade. Porém, nos parece que a intencionalidade enquanto tal é, ao menos na *Ética*, um ponto pacífico e tacitamente dado.

A definição de ideia enfatiza justamente o aspecto ativo da ideia, ao defini-la como “um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa

⁵⁸ Dizemos especificamente afirmação pois Spinoza não irá separar o juízo da ideia, como indicam as últimas proposições da Parte II.

pensante” (E2def3). Spinoza opõe *conceito a percepção*, e o faz por uma razão que deixa explícito: a percepção parece indicar uma passividade, enquanto o “conceito parece exprimir uma ação da mente.” Isso sugere, portanto, que a ideia não é passiva relativamente ao objeto, mas que ela é uma ação do próprio pensamento.

A definição de ideia adequada reforça essa espécie de independência da ideia relativamente ao objeto. Pela adequação entramos na dimensão das propriedades intrínsecas da verdade, das propriedades que conduzem à verdade não pela mera correspondência com o objeto, mas por razões que a justificam. Esta relação entre a denominação intrínseca da ideia adequada e a noção de justificação epistêmica é comum entre os comentadores. Como afirma Gleizer:

A ideia adequada deve ser compreendida como uma afirmação ligada ao sistema de razões que a justifica, sendo que o procedimento demonstrativo que funda essa afirmação é indissociável de sua verdade.(GLEIZER, 2009, p. 72)

A demonstração não é um mero agir exterior à coisa que não contribui para a sua verdade: ela é parte mesma do processo, mostrando as razões pelas quais a coisa é o que é, e sem a qual, não seria o que é. Uma vez que Spinoza defende o necessitarismo, não é estranho que a ideia adequada da coisa deva incluir em si o nexa pelo qual ela é produzida e se mantém na existência. A ideia deve indicar em si um conjunto de relações inteligíveis que lhe dão sua consistência e singularidade perante às outras.

Nisso já se antevê as teses centrais que tornarão possível a mente humana: a mente humana não será possível porque ela seja *causada* pelo seu corpo, mas sim porque ela é um conjunto de ideias que se seguem de maneira certa e determinada de outras ideias no intelecto infinito de Deus, resultado do atributo do pensamento. Esse atributo existe (E2P1), tem independência produtiva(E2P5), explanatória (E2P7esc) e se segue da mesma produção e na mesma ordem pela qual Deus produz a extensão (E2P7). Além disso, o modo de sua produção é certo e determinado em razão de outras ideias de coisas singulares, assim como estas de outras e mais outras, ao infinito (E2P9). Ela é portanto compreensível na própria imanência da causalidade dos modos finitos entre si, pois o infinito (isto é, Deus) não produz a ideia da coisa singular

enquanto infinito, mas sim *enquanto* modificado por esta ou aquela ideia, já inserindo-a na imanência dos modos infinitos, como sugere a conexão direta entre E2P9 e E1P28. E1P28, afinal, estabelecia justamente o modo de produção causal daquilo que é finito enquanto ele é causado por outro finito, a saber, o nexu infinito de modificações finitas produzindo umas as outras.

Estas teses, algumas a primeira vista profundamente extravagantes e gerais, são, entretanto, coerentes em vista da metafísica spinozista do *De Deo*. Essencial à Spinoza é a tese de que “Deus age pela mesma necessidade pela qual compreende a si próprio” (E2P3esc). Isto é, Deus produz com a mesma necessidade pela qual ele existe. Não há separação entre o produto e o produtor, sendo o produto imanente à produção da qual ele é resultado.⁵⁹ Isto é, os modos se seguem de infinitas maneiras de Deus com a mesma necessidade pela qual Ele existe. *A ação de Deus está inscrita em sua própria natureza, não se acrescentando a ela do exterior.*

Nesse sentido, a proposição 16 da Parte I, o corolário da proposição 25 e a proposição 36 são essenciais às teses sobre o homem. Isto porque, por E1P16, Deus é potência de produção de tudo o que é possível. Essa potência, entretanto, não se exerce arbitrariamente, como se se tratasse de um déspota, mas necessariamente. Dessa maneira, como explicita E1P36, de tudo o que existe seguem-se efeitos. E estes efeitos envolvem os próprios modos finitos, as coisas particulares, pois pelo corolário de E1P25 as coisas particulares devem ser expressões certas e determinadas de Deus, que existem e são concebidas por Deus (E1P15).

Estas proposições tornam possível o primeiro passo da Parte II da *Ética*, que é demonstrar que o pensamento é um atributo de Deus. Curiosamente o argumento da demonstração é *a posteriori*, posto que se parte da constatação de que *há modos do pensamento*. Pensa-se. Ora, isto nos parece possível justamente em razão de que Deus produz infinitas coisas de infinitas maneiras ,

⁵⁹A separação entre a produção e o produto, na verdade, seria uma das principais operações supersticiosas da imaginação, que interpõe um modelo transcendente entre a ação e o resultado. Como diz Chauí (2016, p.388, grifo nosso) “Ao substantivar abstratamente as qualidades, separando-as da ação concreta e particular que nomeavam, a *imaginação separa agente e ação, sedimenta o efeito da ação num modelo e impõe este último como norma e valor para julgar o agente, sua ação e sua obra*. A medida e a norma, agora universais abstratos, fazem com que a imaginação aliene o autor de sua obra, ponha esta última não como efeito da causa eficiente singular que a produziu, mas como obediência (ou desobediência a um padrão finalizado da ação, ela própria imaginada como finalista.”

entre elas, os modos finitos, e de que de tudo o que existe seguem-se efeitos. Das três proposições que elencamos, apenas E1P25c é referida diretamente. A validade de E1P25c, entretanto, pressupõe E1P16. Já E1P36 é uma consequência particular de E1P16, com o auxílio da tese da identificação entre essência e potência de Deus explicitada em E1P34.

Presumivelmente, em outras palavras, Spinoza constata este *efeito* mais básico de todos, isto é, que *pensamentos ocorrem*. Não se trata, entretanto, de um comprometimento com o cogito cartesiano enquanto substância pensante, mas tão somente da constatação mais fraca da ocorrência de pensamentos, do seu aparecimento enquanto efeito. Efeito esse que será identificado a uma modificação do atributo do pensamento.

A *Ética* parece aceitar que não se pode duvidar sem que este ato já não seja um ato do pensamento. Não seria coerente, portanto, duvidar que este processo ocorra, isto é, o pensamento de estar lendo uma obra e avaliando certas teses, *abstração feita da natureza do sujeito que realiza esse ato*. Que Spinoza possa supor este *fato mínimo* não nos parece extravagante, posto que, se a *Ética* foi escrita, supõe-se que alguém ou algo a leia, estando em aberto a natureza de *quem* realiza esse ato até agora.

Posto o pensamento como atributo de Deus, o mesmo procedimento nos põe a extensão (E2P3). No que segue a isso no texto da Parte II, vê-se uma progressiva convergência para a preparação do campo que tornará possível falar da mente humana, isto é, falar de uma ideia determinada, falar de coisas singulares. Isto que, em outras filosofias, poderia parecer uma propedêutica absolutamente irrelevante, não o é na filosofia spinozista. Na *Ética*, não começamos do finito, mas do infinito. É a partir campo da substância absoluta que precisaremos determinar o escopo do finito, que lhe é imanente. Neste sentido, a conquista de um discurso sobre o finito é, por si mesmo, um resultado, algo que precisa ser conquistado pela lógica que o próprio sistema instaura.

A marcha das proposições torna claro a importância central da tese da identificação entre essência e potência de Deus, e, portanto, da tese de que Deus age com a mesma necessidade pela qual existe, sua ação não sendo externa à sua natureza. É isto que, como dizíamos, foi explicitado por E1P16, e cujas consequências aparecem em outras proposições da Parte I. Aqui, ao

passarmos de Deus ao homem, do infinito ao finito, convém por isso mesmo passar da ideia infinita de Deus à ideia de uma coisa singular existente em ato. A proposição 3 dá o primeiro passo⁶⁰: é pela *potência* de Deus que Deus pode formar uma ideia de tudo o que se segue de sua natureza, e é pela *necessidade* de sua natureza que a sua potência não só pode como necessariamente produz tais ideias. Trata-se, portanto, do estabelecimento do *intelecto infinito de Deus*, isto é, da própria *ciência de Deus*, paradigma infinito do saber, sua máxima realização.^{61 62}

A proposição 5, por sua vez, esclarece que essas ideias são produzidas por Deus não enquanto ele contemple as coisas de quaisquer outros atributos, mas tão somente pela potência do próprio atributo do pensamento. Deus tem uma ideia de tudo o que segue de sua natureza não porque contemple uma essência que lhe é externa, mas sim porque ele produz as ideias *enquanto* é pensamento e produz as coisas *enquanto* é extenso, o que nos esclarece a proposição 6. A proposição 6, ao provar esta tese no que diz respeito aos outros atributos não faz mais do que a generalização do que já foi dito a respeito do atributo do pensamento na proposição 5. A *razão* pela qual Deus produz ideias apenas enquanto é um ser pensante é a *mesma razão* pela qual ele produz as coisas enquanto é extenso, a saber, que os atributos são concebidos por si (E1P10), são autoexplicatórios, não recorrendo a outros para a sua própria produção.

A proposição 7, por sua vez, retira as consequências disto: se o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, como indicava E1ax4, a ordem e a conexão das ideias deve ser a mesma que a ordem e conexão das coisas. Se ambos os atributos são produções da mesma

⁶⁰ Eis o enunciado da proposição 3: “Existe necessariamente, em Deus, uma idéia tanto de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência.”

⁶¹ Os termos ideia de Deus, intelecto infinito e ciência de Deus estão sendo tomados como sinônimos, como é sugerido por outros comentadores. (cf. CHAUÍ, 2016, p. 108).

⁶² Falamos em paradigma infinito do saber porque se, como veremos, toda mente é uma parte do intelecto infinito de Deus, *todo saber será, por extensão, uma maneira determinada de “participação” neste intelecto infinito*, de forma adequada ou inadequada, sendo este intelecto infinito o seu modelo máximo de completude. As teses sobre o terceiro gênero de conhecimento ao fim da Parte V da Ética sugerem que a parte eterna da mente, ao conceber a conexão necessária das coisas sobre a perspectiva da eternidade ama a si mesma e a Deus simultaneamente, tendo ambas como a ideia da *causa* de sua alegria. Ora, isto sugere que *a mente, ao saber, se identifica como parte do intelecto infinito e não vê a Deus como algo que lhe seja meramente externo*. A respeito disso, cf. E5P30, E5P31, E5P32, E5P33 e E5P36.

substância, a sua lei de produção não pode ser distinta. Como foi demonstrado em E1P28, o nexu infinito de causas finitas não é deduzido por nenhuma consideração específica aos atributos, mas sim por uma consideração do modo finito enquanto *causa* que condiciona e é condicionada por infinitas outras, constituindo uma ordem comum da natureza que se encontra em cada atributo, mas que não é específica de nenhum deles. Tratam-se de *expressões* da mesma substância (E2P7esc), ora concebidas sob um atributo, ora sob outro. Se de Deus se seguem infinitas coisas de infinitas maneiras (E1P16) e se, do mesmo modo, ele pode formar a ideia de todas essas coisas (E2P3), a potência de um atributo é a mesma que a de qualquer outro, uma não sendo maior que a outra. As ideias não produzem as coisas nem as coisas produzem as ideias, mas ambas *expressam* a mesma ordem a mesma conexão.

Ora, isto será central para a proposição 9, que anuncia o que chamaríamos de tese do conhecimento pela série infinita dos modos finitos.⁶³ Nela pressentimos finalmente a mudança de registro, do infinito ao finito, que se realizará plenamente em E2P11. Pela proposição 9 Spinoza estabelece de que maneira Deus *causa* a ideia de uma coisa singular e de que maneira se *conhece* o objeto dessa ideia.

Se por E1P28 já havíamos estabelecido a causalidade transitiva dos modos finitos, com a identidade da ordem e conexão das ideias e das coisas conquistada em E2P7 estabelece-se de forma explícita que não só as ideias são causadas umas pelas outras de maneira certa e determinada, mas que o *conhecimento* que se tem dos seus respectivos objetos singulares se dá na mesma ordem. Deus não tem o conhecimento do objeto x enquanto tem a ideia z. Deus tem o conhecimento do objeto x enquanto tem, justamente, a ideia de x. Mas não só isso. A ideia de x, tal como seu objeto, não existe isoladamente. Ela está inserida no nexu causal infinito dos modos finitos. Assim, Deus tem o conhecimento da coisa singular enquanto tem a sua respectiva ideia *mais* o fato de que ela é acompanhada pelas ideias que são sua causa próxima, e

⁶³ Eis o enunciado da proposição 9: "A idéia de uma coisa singular existente em ato tem Deus como causa, não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como afetado de outra idéia de uma coisa singular existente em ato, idéia da qual Deus é também a causa, enquanto é afetado de uma terceira idéia, e assim até o infinito."

essas por outras, ao infinito. Sem esta *conjunção* de condições, não há conhecimento propriamente dito.

Esta cláusula é necessária, visto que a ideia da coisa singular *existente em ato* é, afinal, algo que possui existência. E a existência é, como Spinoza parece supor, múltipla, isto é: há sempre outras determinações na realidade além da coisa considerada, de modo que nada existe isoladamente. Tudo está numa *situação*. O conhecimento do que ocorre no tempo a algo singular não pode, por isso mesmo, se realizar sem a remissão à série dos modos finitos e as leis que a regem.⁶⁴

Ora, a proposição 8 já antecipava este ponto: há uma distinção entre existência propriamente dita e a existência em uma espécie de sentido fraco.⁶⁵ As ideias dos modos finitos não existentes existem enquanto *compreendidas* nos atributos de Deus, enquanto as ideias das coisas existentes *duram*, continuam na existência em meio a múltiplas outras, estando inseridas na série infinita dos modos finitos.⁶⁶

Convém, entretanto, ressaltar um problema. Diferente da demonstração da proposição 9, na qual se enfatizava a série infinita dos modos finitos de E1P28, o corolário parece, pelo contrário, abrir mão desta: “De tudo o que acontece no objeto singular de uma idéia existe o conhecimento em Deus, enquanto ele tem unicamente a idéia desse objeto.” (E2P9c). Ora, o enunciado, em sua superfície, parece sugerir que o conhecimento do que acontece ao objeto singular da ideia ocorre apenas e tão somente a partir da ideia que Deus tem desse objeto. Isso sugere uma contradição com a série infinita dos modos

⁶⁴ O enunciado de E1P28 explicita esta necessidade: “Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra. a qual também é finita e tem uma existência determinada. e assim por diante, até o infinito.”

⁶⁵ Spinoza não diz que uma existência é a existência “propriamente dita” e que a outra a seja em um “sentido fraco”, mas nos permitimos esta liberdade na medida em que o texto claramente insiste em distinguir um sentido de existência do outro, privilegiando um deles como a expressão mais óbvia do conceito, enquanto o outro sentido de existência (a compreensão nos atributos de Deus) seria uma existência mais restrita, *virtual*. Não fizemos uso da distinção entre atualidade e virtualidade posto que esta segunda poderia sugerir que as coisas são *possíveis*, o que o sistema spinozista rejeita. Se a natureza dos atributos é eterna, aquilo que é compreendido por ela não pode ser um possível ainda não realizado, mas sim algo compreendido como consequência necessária da substância e que não se explica pelo tempo.

⁶⁶ Ou seja, “quando se diz que as coisas singulares existem, não apenas enquanto estão compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto se diz que duram, as suas idéias envolverão também a existência, razão pela qual se diz que elas duram.” (E2P8c)

finitos, de modo que a remissão a outros modos finitos seria desnecessária. Porém, nos parece possível objetar que o corolário não exclui a série, mas a compreende implicitamente: visto que se trata da ideia que *Deus* tem do objeto singular, essa ideia não é um fato atômico e isolado. Ela já está inserida no intelecto infinito. Isto é, a ideia que Deus tem do objeto singular não é uma ideia que desconsidere a série infinita dos modos finitos, ela apenas singulariza aquilo que é da essência *do* objeto. Não basta que se remeta às causas externas, é preciso designar a natureza do próprio objeto, sua singularidade. A essência, como indica sua definição⁶⁷, não pode ser apenas a condição de possibilidade do objeto, mas também aquilo que posto, põe necessariamente a coisa e que, se retirado, retira também a coisa.

São os problemas em compreender adequadamente a essência que fazem muitos confundirem a essência do homem com a de Deus, como Spinoza enfatiza no escólio da proposição 10.⁶⁸ É nesta proposição, afinal, que se tem uma introdução negativa ao registro do finito: se ainda não sabemos qual o ponto de vista da mente humana, sabemos o que o homem não é: ele não é uma substância. E se, pela dicotomia ontológica da metafísica spinozista, tudo o que existe é em si ou em outra coisa (isto é, substância ou modo), então o homem é uma modificação de Deus.

Com esta conclusão negativa, estão abertas as portas para a conclusão positiva de E2P11 sobre a mente humana. A análise da ideia e da sua imanência ao intelecto infinito de Deus lança as bases a partir das quais será possível afirmar que a mente é parte do intelecto infinito de Deus e que, *pela mesma razão*, ela se encontra numa ilusão necessária em determinadas circunstâncias. Como isso é possível e quais consequências daí se seguem é o que estamos agora em posição de analisar.

⁶⁷ Eis o enunciado de E2def2 : “Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido.”

⁶⁸ Declara o escólio que “Há muitos que afirmam também que à essência de uma coisa pertence aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida. E acreditam, assim, ou que a natureza de Deus pertence à essência das coisas criadas ou que as coisas criadas podem existir ou ser concebidas sem Deus ou, ainda, o que é mais provável, não conseguem se decidir. Isso ocorre, creio, por não terem observado a ordem exigida do filosofar.” (E2P10esc)

2.3 *Quatenus*: o corolário da proposição XI da Parte II

Ao chegarmos à proposição 11 da Parte II, estamos no que talvez seja o momento lógico crucial da compreensão da mente humana. Entretanto, a linguagem ainda pode parecer pouco determinada, generalista. Assim, espero ilustrar em parte o que penso estar aqui implicado discutindo brevemente a *visão*, antes de analisarmos a letra do texto.

Spinoza era polidor de lentes. Isso talvez tenha lhe dado um maior refinamento no que tange à perspectiva e ao modo como tudo que acontece na natureza é resultado de intrincadas relações entre as coisas, uma maquinaria delicada e complexa até o nível dos corpos infinitesimalmente pequenos. Como alguém vê um corpo, depende tanto da natureza do corpo que vê como do corpo que é visto, além de como a luz atravessa de um ao outro, suas reflexões, refrações e demais transformações. Há uma imanência da luz que deve estar presente para que eu veja algo, e, mais do que isso, deve haver um *contraste* nesta imanência absoluta. A luz indiferenciada não proporciona a visão, apenas a sua diferenciação em corpos que a refletem de maneiras diversas torna possível que o sujeito veja algo como singular.

Além disso, é preciso que todo um jogo geométrico esteja em operação, o sujeito tem de estar em determinada posição relativa ao objeto para que as coisas apareçam de determinada maneira. O próprio sujeito tem de ser um mecanismo que em si reflete de uma determinada maneira o funcionamento do universo: *os olhos são como as câmeras porque as câmeras são como os olhos, reciprocamente*. Isto é: guardadas as diferenças particulares de cada mecanismo, a natureza da óptica é uma e a mesma, quer ela esteja no indivíduo que vê ou na câmera que fotografa. A implementação do mecanismo universal, por assim dizer, obedece às mesmas leis por serem manifestações imanentes das mesmas, ocorrências locais de princípios que, em si, operam por toda parte.

Ora, a metafísica spinozista, até aqui, parece caminhar precisamente nesta direção: não basta dizer que há uma substância absoluta, é preciso que ela se *diferencie em si mesma* para que obtenhamos o esclarecimento prático e teórico que pretendemos ter com a *Ética*. É preciso que os modos se diferenciem *entre si*, e também por si mesmos, em seu funcionamento interno,

sem perder a unidade dos princípios do todo. A luz precisa se desdobrar em cores e sombras. A consciência, se há uma, só pode *aparecer* no sistema de uma substância necessária se ela for a posição de um modo que se diferencia de outro sem no entanto estar dissociado deste outro, como pretendemos mostrar. É esta unidade na diferença que irá nos permitir, nos parece, que Spinoza siga com as cruciais conclusões do corolário da proposição 11.

A proposição 11 da Parte II nos afirma que “o que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato.”(SPINOZA, 2016, p.95, E2p11). Esta *coisa*, como se saberá logo mais em E2p13, é o próprio corpo. Ou seja, está na proposição 11 a primeira abordagem positiva do ponto de vista humano, daquilo de onde resulta a sua compreensão e funcionamento mental. A demonstração não a toa resgata uma série de axiomas e proposições e os faz convergir na direção desta conclusão, que de certa maneira reúne em um produto as diversas peças argumentativas que até então Spinoza vinha expondo na Parte II.

Aqui nos interessa, propriamente falando, o corolário, onde estão desdobradas as conclusões de impacto epistemológico. Entretanto, expomos aqui brevemente, a título de síntese, os passos lógicos da demonstração de E1p11, para que possamos prosseguir:

1) A essência do homem consiste na modificação definida de certos atributos de Deus (visto E2P10c), os quais incluem modos do pensamento (em razão de E2ax2)

1.1) Dentre estes modos do pensamento, a ideia é por natureza primeira em relação aos outros modos, presumivelmente em vista de que toda atitude e disposição é "sobre" alguma coisa, mesmo que confusamente. Há uma prioridade da intencionalidade, e portanto, da ideia. É isso que parece sugerir o axioma a que Spinoza remete, E2ax3. Talvez haja uma influência cartesiana da Segunda Meditação em que se distingue a ideia das ações e atitudes que a elas podem se acrescentar.⁶⁹

⁶⁹ "no momento que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à idéia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos." (DESCARTES,1973 , p. 109). Como é sabido, a concepção spinozista do juízo é diferente da de Descartes, entretanto, o axioma a que Spinoza remete parece favorecer essa distinção lógica entre a ideia

1.2) Segue-se uma inerência: Os outros modos do pensamento em relação aos quais a ideia é primeira devem existir no mesmo indivíduo (o que se compreende novamente pelo E2ax3)

2) Assim, a ideia é o que primeiro constitui o ser da mente humana.

2.1) Esta ideia não pode ser de uma coisa inexistente. Visto E2P8c, pelo qual a própria ideia não existiria.

2.2) Esta ideia tem de ser, portanto, de algo existente em ato.

2.2.1) Esta ideia existente em ato não pode ser infinita, pois senão existiria necessariamente (E1P21 e E1P22), o que é absurdo se concebemos que a essência do homem não envolve existência necessária (E2ax1) e que da ordem da natureza pode se seguir a sua existência ou não.

2.2.2) O que constitui a mente humana (seu ser atual) é portanto a ideia de uma coisa singular existente em ato.

Esta determinação da ideia que constitui a mente humana, tornada possível pelo percurso anterior da *Ética* que para aqui converge, nos abre a perspectiva, o lugar a partir do qual *ver* e compreender os critérios pelos quais a mente humana pode referir-se a si mesma como diferente da alteridade – e portanto, tomar consciência de si – ao mesmo tempo em que pode conhecer e se relacionar intimamente com tais coisas, afetando e sendo afetada por elas. Trata-se de um caso curioso em que é possível *to have your cake and eat it too*.⁷⁰ A um só tempo, Spinoza parece querer manter a singularidade do modo e a sua conexão imanente ao absoluto, sem perder nenhuma das pontas. Como isto é possível sem um fracasso na consistência lógica? Somente a letra do texto pode nos esclarecer:

Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia. E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que a ideia que é a mente humana,

e as atitudes a ela relacionadas, que podem estar presentes ou não a depender do contexto. A ideia pode existir sem estas mas estas não podem existir sem uma ideia a que se referem.

⁷⁰ Ter o seu bolo e comê-lo ao mesmo tempo é uma expressão de língua inglesa com certo fundo humorístico que costuma indicar uma situação em que alguém pretende ter um certo resultado sem abrir mão daquilo que seria o seu *custo*, quer seja um custo material, lógico, performativo, etc.

também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente. (E2P11c)

O corolário opera suas distinções orientado pelo enquanto (*quatenus*). É neste *enquanto* que encontramos, nos parece, a chave para a compreensão das distribuições que Spinoza fará recorrentemente no nível epistemológico – entre a adequação e a inadequação – bem como no nível afetivo e prático – entre a ação e a paixão servil. Este ponto de inflexão aberto pelo corolário é, não à toa, citado recorrentemente na *Ética*,⁷¹ operando como uma espécie de vértice ou ponto para o qual tudo converge - seja enquanto liberação, na qual agimos e pensamos adequadamente, seja enquanto servidão, na qual sofremos e pensamos de maneira mutilada e confusa. Mas esta espécie de recurso mágico não é um mero *deus ex machina* e, nem, propriamente falando, mágico. O enquanto *enquanto* tal não tem nenhum poder a não ser pelo fato de ser uma operação que se dá fundada na substância mesma. Isto é, o enquanto opera suas distribuições e dicotomias a partir de algo em comum entre elas, o plano do qual a análise parte em suas distinções. Esse plano, que precisamos agora desdobrar, é o intelecto infinito de Deus, ou alternativamente, a Ideia de Deus.

A distribuição de casos de “enquanto” (*quatenus*) sobre a natureza do conhecimento humano feita pelo corolário só é possível por essa remissão ao intelecto infinito de Deus. Ora, o intelecto infinito de Deus é a própria Ideia ou ciência de Deus, é a totalidade das ideias que são produzidas pelo atributo do pensamento. Ora, se pensarmos, novamente, numa leitura próxima à de Curley, isto significa que ela é o próprio sistema científico em sua totalidade, ela é o saber absoluto do funcionamento e produção da realidade em si e para si mesma. O conhecimento divino é tudo aquilo que se segue, no pensamento, que explica a natureza de toda a realidade – quer seja da extensão, ou do próprio pensamento de si para si. Ela é, para falar como Curley, o conjunto das proposições que descreve a totalidade dos fatos, tanto nos seus princípios comuns quanto nas suas proposições empíricas e ligadas à facticidade. Assim,

⁷¹ São estas as ocorrências em que E2P11 é citada: E2P12, E2P13, E2P19, E2P20, E2P22, E2P23, E2P24, E2P30, E2P34, E2P38, E2P39, E2P40, E2P43, E2P48, E3P1, E3P2, E3P3, E3P10, E3P28, E4P37, E5P9, E5P36, E5P38 (não distingo aqui se a remissão é feita à demonstração, ao corolário ou ao escólio da proposição 11)

o intelecto infinito de Deus é sintomático da própria visão que Spinoza tem do conhecimento e da verdade. O conhecimento propriamente dito é o conhecimento da totalidade substancial, e, por isso mesmo, é o conhecimento que a natureza tem de si mesma, e da qual o ser humano participa como parte constituinte, ainda que sem abarcá-la em sua completude. Isto sugere, portanto, uma visão da verdade que não se atém apenas à mera correspondência entre ideia e objeto - ou entre a proposição e sua referência - mas também, e talvez de maneira mais importante, sobre a coerência e as relações de implicação entre as ideias, de forma que reproduzam em si a totalidade substancial. Marcos Gleizer, entre outros, nota esta tensão no sistema spinozista. O autor não considera que Spinoza se limite nem à denominação intrínseca nem extrínseca da verdade (isto é, nem à adequação nem à correspondência/conveniência com o objeto), mas sim que ambas seriam constitutivas da verdade.⁷² Aqui, no entanto, ao se tratar do sistema total, do intelecto infinito de Deus, convém focarmos nas propriedades intrínsecas da verdade, na sua coerência sistêmica tal como se evidencia no intelecto infinito por si mesmo. A respeito disso, Gleizer aponta uma importante conexão entre a verdade como coerência o intelecto infinito de Deus:

[...] uma versão da teoria da verdade como coerência, versão segundo a qual a verdade de um juízo dependeria de suas relações de implicação com a totalidade dos outros juízos verdadeiros que, juntos, constituiriam o único sistema dedutivo total, a saber, o que Espinosa denomina de *intelecto infinito de Deus*, ou ainda, *idéia de Deus*." (GLEIZER, 2009, p. 66, grifo nosso)

Ora, associar o intelecto infinito de Deus à própria totalidade holística das implicações dos juízos entre si evidencia a importância que possui tal

⁷² Sobre esta conciliação spinozista das teorias da verdade, convém atentar ao que Gleizer afirma sobre o caráter especial das verdades sobre os atributos, que possuem ideias que são evidentes sem a remissão a outras, servindo como um fundamento mesmo num sistema coerentista: "A versão propriamente espinosista da teoria coerentista da verdade não sustenta que as afirmações verdadeiras devam manter relações de implicação com todos os outros elementos do sistema dedutivo. Além da exigência de consistência interna do sistema, *ela exige apenas que cada verdade esteja envolvida em algumas relações de implicação com outros elementos deste sistema, seja como premissa seja como consequência, sendo que as verdades sobre os atributos constituem as premissas últimas, as verdades primitivas das quais todas as outras, de alguma forma, são, pelo menos de direito, derivadas.*" (GLEIZER, 2009, p.82, grifo nosso)

intelecto infinito da delimitação *daquilo que pode conhecer* a mente humana no corolário em questão. É como *parte* do intelecto infinito de Deus que a mente humana poderá conhecer ou estar consciente do que quer que seja, pois *todas as ideias são imanentes ao pensamento que a natureza tem de si mesma*, são modificações de um mesmo atributo manifestado em tal ou tal circunstância.

A mente humana aparece como uma distinção dentro do absoluto, uma diferenciação em face de outras coisas. É por isso que ela é no intelecto infinito de Deus apenas como um *enquanto finita*, e não como um *enquanto infinita*. Ela explica um fragmento internamente implicado e envolvido da série de todos os modos. O *enquanto* opera a diferença entre *eu* e *outro*: percebo meu corpo como aquela natureza/essência que expresso imediatamente e claramente, enquanto percebo como outro aquilo que expresso apenas mediadamente, por meio da maneira como me afetam. Mais do que isso, o *enquanto* do finito guarda em si os dois eixos determinantes de sua existência, a sua tensão constitutiva, a sua dupla condição existencial: a pessoa é um agente situado da própria potência da natureza, mas, ao mesmo tempo, o receptor passivo de acontecimentos que lhe acometem por causas externas e *locus* da ignorância. E só é um *enquanto* também poder ser o outro e só é o outro *enquanto* pode ser o um. Isto é, para o finito, só é possível agir ao custo de também padecer e só padece aquilo que, em algum momento, pôde também agir e perseverar na existência como uma essência singular em meio a outras.

A mente humana percebe algo *enquanto* Deus é explicado pela natureza da mente humana, ou seja, enquanto Deus tem uma ideia que constitui a mente humana. Dado que a ideia manifesta o que acontece em seu objeto, podemos antecipar que a mente humana percebe seu corpo e, por mediação dele, os outros corpos (porém inadequadamente a ambos).

A adequação e a inadequação são funções que se seguem da situação da mente humana no enquanto substancial que se trata em cada caso. Quando Deus tem a ideia de algo *enquanto e suficientemente enquanto* possui a ideia da mente humana, então nós percebemos esta coisa adequadamente, isto é, nós a percebemos acompanhada da totalidade de razões ou causas pelas quais aquilo é o que é, de maneira que temos em nós a justificação devida de seu conteúdo. Metaforicamente falando, é como se *aqui, desta perspectiva*, se iluminasse adequadamente a essência da coisa. O inverso acontece quando

Deus tem a ideia de algo *enquanto* constitui a mente humana e *também* enquanto constitui outras coisas. Neste caso o *também* é sinal de uma insuficiência de nossa parte, a marca da inadequação: nós apenas indicamos, de maneira mutilada – como conclusões sem premissas – o conteúdo da coisa, mas não o expomos no seu modo de produção completo. A ideia de Pedro em mim não é a ideia de Pedro em Pedro e menos ainda a ideia de Pedro em Deus. O *também*, significa, ao mesmo tempo, que *em Deus* isto é absoluto e completo, pois ele abarca o conceito de todas as coisas necessárias e suficientes para que se compreenda a coisa. Assim, a ignorância é uma espécie de fenômeno local, uma privação relativa à perspectiva: “No ideas, therefore, are inadequate or confused unless in so far as they are related to the individual mind of some person.” (SPINOZA, 2001, p.76, E2p36d).

As condições ontológicas da adequação e da inadequação expressam também esse conflito do finito entre sua afirmação de si e a limitação externa que o nega na medida em que a consequência do conhecimento na existência ética é a projeção da dicotomia da adequação e inadequação na dicotomia da ação e da paixão, ou da liberdade e da servidão, respectivamente. Assim, *compreender o corolário da proposição 11 é compreender as raízes daquilo que torna possível tanto a liberdade quanto a servidão*. A liberdade do finito, diferente da liberdade divina, nunca é absoluta, estando sempre referida a graus ou a “maior” parte da mente⁷³.

Tudo isto é possível porque a ideia (in)adequada é, a um só tempo, um indicativo da presença ou ausência das relações causais e de implicação lógica, na esteira da mesma identificação entre razões e causas que sugerimos estar presente na metafísica spinozista como consequência da própria inteligibilidade integral do real. Pensar através de uma ideia adequada é pensar em termos de relações causais e/ou relações de implicação lógica e dedutibilidade, como sugere Gleizer (2009, p.70). Na ideia que é adequada na mente humana, estão contidas todas as razões que justificam seu conteúdo enquanto estas razões podem ser encontradas na própria mente. Na ideia inadequada, pelo contrário, possuímos apenas algumas ou nenhuma dessas razões, de modo que permanecemos com meras imagens que apenas *indicam*

⁷³ A expressão *maior parte da mente* é uma alusão ao frequente uso desta formulação por Spinoza na Parte V da *Ética*, em que se estará tratando, justamente, da liberdade.

a natureza das coisas mas que não a *constituem*.⁷⁴ Tais imagens não preservam a *forma* das coisas⁷⁵, sendo mais um sintoma da ordem dos encontros de nosso corpo com o mundo – isto é, a ordem das afecções – do que uma indicação da ordem da natureza enquanto tal.⁷⁶

Assim, a operação do enquanto, bem como as consequentes distribuições entre o adequado e o inadequado, situam a mente de alguém no seu lugar em meio ao intelecto infinito de Deus. A sua diferença em relação a outras reside na diferença entre a série das ideias daquilo que me constitui e a série das ideias daquilo que constitui a alteridade. *Esta divisão modal no absoluto (na série de ideias que constitui a Ideia de Deus) é essencial para que a consciência seja possível*, pois tal consciência só pode se determinar como posta em contraposição a outra coisa ou outrem. Ao mesmo tempo, esta divisão no absoluto possibilita que a separação não seja total, posto que é uma separação imanente a uma concordância subjacente, a saber, a de que todos os modos são modos da mesma substância. A mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus justamente porque se distingue permanecendo junta ao intelecto infinito e junta às outras coisas, que, igualmente, se distinguem sem perceber esta concordância subjacente.

Dito de maneira sintética, não há separação entre o conhecimento e o absoluto, *sendo o conhecimento uma manifestação do absoluto segundo as condições determinadas da existência finita*, isto é, segundo a maneira como a

⁷⁴ Convém consultar a esclarecedora proposição 16 da Parte II, em que esta relação de indicação e envolvimento da ideia de afecção é melhor detalhada.

⁷⁵ Nos referimos à *forma* tal qual ela é discutida no escólio da proposição 17 da Parte II, em que Spinoza debate e define aquilo que, a partir deste momento, ele passa a batizar de imaginação e de imagens. É curioso que ele fale nestes termos como se fosse uma espécie de concessão, o que parece sugerir que é mais importante entender como tais ideias de afecção são produzidas do que propriamente relacioná-las a esta ou aquela categorização popular de modos de conhecer. Até porque o próprio filósofo alterou sutilmente sua classificação de modos de conhecimento entre o *Tratado da Emenda do Intelecto* e a *Ética*. Além disso, a imaginação enquanto tal não deve ser objeto de ridicularização e rejeição a priori, como aponta o escólio, posto que a questão é em que regime de pensamento tais imagens podem se enredar, e não propriamente elas consideradas por si mesmas, pois se as tivéssemos acompanhadas das ideias que a situassem numa compreensão adequada da natureza, não seríamos levados ao erro e à superstição, mas poderíamos, pelo contrário, até mesmo considerá-las uma potência da mente, uma virtude que cooperaria com a razão.

⁷⁶ A ordem das afecções e suas consequências são abordadas, por exemplo, no escólio da proposição 18 da Parte II, em que se trata da memória, a qual é, ela mesma, uma concatenação destas ideias. Cada um está habituado a refletir o mundo segundo os traços pelos quais seu corpo foi mais marcado, se impressionando mais com isto do que aquilo. O corpo contrai hábitos que colorem a maneira como tal corpo se lança sobre o mundo e suas ocupações, como ele avalia e categoriza as coisas e suas imagens, etc.

substância pode se explicar *enquanto* constitui a natureza de uma existência finita dada. Quando pensamos, somos a natureza, enquanto se encarna neste corpo e nesta mente, se esforçando por compreender a si, às coisas e a Deus. Entretanto, para compreender em que consiste este comércio entre as coisas, essa capacidade da mente de se distinguir e ao mesmo tempo se relacionar com as coisas e com Deus, é necessário que compreendamos o corpo e aquilo que ele faz junto aos outros, a situação em que ele sempre já se encontra, o seu lançamento constitutivo na imanência. Ou seja: a consciência tem de ser encontrada na maneira pela qual a afetividade insere o corpo em uma vida próprio no mundo. Isto é o que se precisa esclarecer.

2.4 O que o corpo faz?

Há um sentido preciso em que, para Spinoza, o corpo é o que ele faz. Isto é, o corpo é a função que ele instancia em seus movimentos e velocidades, é a capacidade de afetar e ser afetado que ele possui numa dada situação, como veremos a seguir. Ora, se a mente é a ideia do corpo, como nos diz a proposição 13 da Parte II, compreender a mente passa necessariamente por compreender este ponto de vista singular do corpo humano. Mais do que isso: temos não só que compreender o ponto de vista do nosso corpo, mas também a maneira como as causas externas o afetam, isto é, como os outros corpos afetam e são afetados pelo nosso corpo, a ordem dos encontros em que estamos *sempre já* inseridos enquanto nossa existência temporal se dá no mundo.

Uma característica essencial do sistema filosófico desenvolvido na *Ética* é a ênfase no holismo e no naturalismo em relação à explicação de qualquer evento, a própria mente e os afetos aí inclusos.⁷⁷ Para Spinoza, não é possível explicar os fenômenos mentais sem fazer referência, não só ao próprio corpo, mas também ao que não se explica pela própria natureza humana, isto é, aos outros processos físicos com os quais o corpo humano está em uma relação constitutiva:

[...] since the *knowledge* of the human body is not related to God in so far as He *constitutes* the nature of the human mind, therefore *the knowledge of the mind is not related to God in so far as He constitutes the essence of the human mind*. And therefore (Proposition 11, part 2, Corollary) the human mind so far does not know itself. (SPINOZA, 2001, p.69, E2p23d, grifo nosso)

A mente constituir a ideia do corpo não significa que ela o conheça completamente, pois o conhecimento em Deus deste corpo só se dá enquanto ele se explica pelas ideias de muitas coisas na natureza, caracterizando um caso de inadequação, à luz do que depreendemos do corolário da proposição 11.⁷⁸ Não é possível que o homem não seja uma parte da natureza e que ele

⁷⁷ Quanto a isto, é esclarecedor o célebre prefácio da Parte III da *Ética*.

⁷⁸ Este sutil contraste entre *conhecimento* e *constituição* é sugerido em alguns momentos da Parte II como este citado acima. Se trata, muito provavelmente, de um dos pontos mais complexos da *Ética*, pois uma tão importante distinção como esta, para as consequências

não sofra modificações que se expliquem por coisas externas a ele próprio. Nem tampouco é possível entender a mente sem fazer remissão ao funcionamento do seu corpo, que é objeto da ideia. Isto, para Spinoza, é não meramente uma constatação empírica e acidental, algo que poderia ter sido diferente, mas um item de conhecimento que se seguiria da própria análise do que é um indivíduo, o qual é necessariamente finito.

Há um sentido preciso que Spinoza concede ao indivíduo na natureza: a natureza é a própria substância, é a realidade enquanto princípio imanente de produção e de explicação de tudo. Os indivíduos, por sua vez, serão quaisquer determinações imanentes a essa natureza, pois, como vimos, "as coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada." (E1P25c) Resta portanto compreender como Spinoza pode entender a existência corporal determinada, qual sentido ela ganha no contexto da Parte II da *Ética*, já provida da metafísica anterior. Este sentido da existência determinada, como vimos, passa por uma compreensão da existência como produção de efeitos. Tudo o que existe, existe enquanto produz efeitos, enquanto é parte de um processo dinâmico. A natureza sendo causa de si e causa imanente dos seus modos, estes modos não serão senão expressões particulares desta potência de produzir efeitos.

Esta concepção causal dos entes conduz na *Parte II* da *Ética* a uma definição dinâmica de indivíduo, isto é, a uma definição que enfatiza como critério de determinação de algo a unidade ou consistência das ações que ele realiza:

Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular. (SPINOZA, 2016, E2def7)

Neste sentido o indivíduo já é uma multiplicidade de elementos que só estão reunidos de tal ou tal maneira por causa de uma certa configuração. Com o mesmo raciocínio, e continuando a conclusão da existência como produção

éticas, é de certa forma confusa se comparada com aquilo que é dito nas proposições 9 e 12 da Parte II.

de efeitos da *Parte I* da *Ética*, Spinoza desembocará na concepção do *conatus* (esforço) da *Parte III*, segundo a qual "o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual."(E3P7)

A concepção de indivíduo se conecta com a compreensão que Spinoza desenvolve do corpo. O corpo é um modo determinado da extensão (E2def1), que é um dos atributos da natureza. É impossível compreendê-lo em seus próprios termos sem elaborar alguma compreensão da física. É isto que se propõe Spinoza na curiosa seção sobre a física dos corpos, arranjada estrategicamente após a proposição 13, que fundamenta a correlação entre a mente e o corpo. *Compreender a física dos corpos é encontrar a expressão física dos fundamentos da própria afetividade*, e, como queremos mostrar neste capítulo, *a inteligibilidade da consciência, como expressão integradora destes encontros no esforço de perseveração na existência do ser finito*. Passemos brevemente, portanto, sobre os detalhes desta curiosa seção.

A física dos corpos anuncia de maneira enxuta alguns princípios úteis para a investigação que a *Ética* como um todo se propõe. Ela não é nem pretende ser uma investigação exhaustiva do tópico, a qual, se pretendesse, seria inefetivo. Ela nos apresenta alguns princípios gerais supostos na própria possibilidade de compreensão dos fenômenos físicos, que possuem implicação direta nas ideias das afecções e, portanto, na consciência de si.

Os axiomas 1 e 2 descrevem a natureza dos corpos e por isso fundamentam o espaço lógico de distinções possíveis entre os corpos: *ou os corpos estão em movimento ou repouso* – e se distinguem dessa maneira – *ou também os corpos se movem em maior ou menor velocidade*, isto é, com *rapidez ou lentidão*.

Os lemas 1 a 3 desdobram o que segue destes dois axiomas. No lema 1 se afirma que as distinções possíveis entre os corpos – lembremos que ainda estamos no registro dos corpos simplíssimos – são as distinções pelo movimento e repouso ou pela velocidade e lentidão e *não* pela substância, posto que os corpos são todos modos de uma mesma substância no atributo da extensão.

Isto nos dá o gancho para o lema 2: todos os corpos tem alguma concordância entre si, justamente por serem modificações de uma mesma

substância (considerada/concebida pelo atributo da extensão), e, de maneira mais específica, pelo fato de que são todos capazes de movimento e repouso, velocidade e lentidão. Enquanto afecções da extensão, todos compartilham algo em comum entre si, de modo que a comunicação é possível entre os mais diversos corpos, ainda que as relações de composição de um possam ser *incompatíveis* e *impossíveis* com as relações de composição de outro, como se esclarece em outros momentos da obra.

O lema 3 afirma que qualquer modificação de um corpo (simplíssimo, se supõe) no que se refere ao seu movimento ou repouso tem de ser determinada por um outro corpo, e este, pela mesma razão, por um outro. O que a demonstração cita é esclarecedor: ora pelos axiomas e lemas que deles se desdobraram, já foi visto que os corpos se distinguem pelo movimento e repouso ou pela velocidade e lentidão destes movimentos. Ora, para tal, enquanto coisas individuais – como definidas em E2def1 – devem estar submetidas à série infinita das causas finitas - descrita em E1p28 – e portanto devem ser causadas por outra coisa, coisa essa que é um corpo – como fica claro por E2p6.

Este lema tem como corolário que um corpo continua em seu movimento a menos que seja determinado ao repouso ou a outro movimento por um outro corpo. Inversamente, um corpo em repouso só se lançará ao movimento se a isto for determinado por um outro. Vê-se nisto as ressonâncias claras do que mais tarde será a tese do *conatus*, na Parte III. Um corpo ao se esforçar se esforça não por mudar de natureza mas justamente para conservá-la, conservar o seu padrão de movimento. De um corpo considerado isoladamente, nenhum estado diferente pode se seguir a não ser o estado que já se seguia atualmente. Qualquer modificação distinta exige uma causa externa, ao menos pelo que foi dito até esta altura.

Nisto aparece a ponte para uma nova dupla de axiomas, curiosamente enumerados novamente a partir do número 1:

O primeiro axioma é o que poderíamos chamar de *axioma dos modos de afecção*. Os modos pelos quais um corpo é afetado *devem se seguir tanto da natureza do corpo que afeta quanto do corpo que é afetado*. As consequências desta tese são vastas, visto seu papel na proposição 16, e, virtualmente, na derivação da constituição do conhecimento imaginativo como tal, em particular

no seu caráter de inadequação, mas também, por outro ângulo, na adequação do conhecimento racional por aquilo que é *comum* aos corpos afetados.

O axioma 2 anuncia uma tese mais específica sobre a reflexão do movimento de um corpo sobre outro, o que não nos é pertinente aqui.

Após esta nova dupla de axiomas, Spinoza se lança finalmente ao tratamento do *indivíduo*, primeiro em sua definição, e depois nos lemas que dele podem se seguir no que se refere às *condições de permanência de sua identidade*. Essa discussão também é, simultaneamente, *uma passagem aos corpos compostos*, posto que tais indivíduos poderão, progressivamente, formar todos cada vez maiores, em que a forma do todo é mantida em meio às modificações das partes, diferenças assimiladas na integração de um todo que, em si, não se altera (o que em última instância é a própria substância). O essencial a se captar é que agora temos um critério de individuação dos corpos não apenas referente ao movimento ou à velocidade, mas à *forma* com que estes dois parâmetros se comunicam entre si:

Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos. (SPINOZA, 2016, p.101, E2def na física dos corpos)

A definição de indivíduo da física dos corpos ressoa, portanto, a definição que havia sido dada no início da Parte II: em ambos os casos, trata-se de compreender o corpo pelos efeitos que ele produz, ou, dito de maneira mais específica, pelas funções que ele realiza, pelo padrão dinâmico de seus movimentos e velocidades entre si e com seu entorno. *Comunicar*, ou, no caso da tradução acima, *transmitir*, é elemento essencial deste funcionamento, pois o que fará do indivíduo um indivíduo é justamente esta *passagem* que ele opera dentro de si mesmo e com aquilo que lhe é externo. Ele *não é outra coisa senão* isto, a *ratio* ou a proporção pela qual as suas partes se comunicam entre si e distribuem movimentos, velocidades. O indivíduo é já sempre o estar

lançado “fora de si”, projetado em atividades que lhe constituem⁷⁹, pois o seu interior é ele mesmo um conjunto de partes externas entre si que poderiam não estar sob aquela relação. Elas só fazem parte do *mesmo* indivíduo porque *realizam a sua forma* num aspecto ou outro de sua operação. Poderíamos mesmo já antecipar aqui os ritmos orgânicos do ser vivo, o funcionamento fisiológico de seus órgãos e tecidos, a fábrica celular e sua coordenação altamente sofisticada, em que “módulos” simples vão se compondo em níveis cada vez maiores de complexidade até que encontremos o ser vivo multicelular em sua totalidade. E, como Spinoza afirma, a individuação não para em nenhum nível particular. Poderíamos prosseguir a consideração, observando as populações, os ecossistemas, a biosfera, os corpos celestes, as galáxias e qualquer outro nível de grandeza na organização do universo.

Aqui, no entanto, nos é suficiente nos atermos às próprias condições de permanência da identidade do indivíduo tal como são ilustradas pelo próprio Spinoza nos lemas que se seguem à definição de indivíduo. Neles já vemos como é possível ao indivíduo se transformar sem deixar de ser o que é, ao menos no que tange à sua *ratio*. Isto é de suma importância, pois do contrário não seríamos capazes de descrever o que integra o desenvolvimento vital de um ser vivo, que, certamente, não permanece o mesmo ao longo da vida em sentido amplo. Se ele permanece o mesmo em algum sentido mais estrito, é o que Spinoza responde afirmativamente com tais lemas.

A alimentação, o crescimento e o movimento, interno ou externo caracterizam exemplos de maneiras pelas quais os indivíduos se alteram sem perder sua *relação característica*.⁸⁰ Essa relação característica é mantida através das modificações pois existem mudanças nos corpos que não dizem respeito à forma essencial do indivíduo, que ocorrem sem já assimiladas dentro de seu regime de funcionamento.

⁷⁹ A ressonância heideggeriana desta formulação é aqui proposital, pois nos parece que, ao menos neste ponto, há alguma proximidade entre Spinoza e a analítica existencial que Heidegger realiza da pessoa (mais precisamente falando, do *dasein*) em *Ser e Tempo*. Há, no entanto, diferenças radicais: o que Spinoza está realizando na Parte II, III e IV em nada supõe uma diferença ontológica entre o ser da pessoa humana e o ser dos objetos e coisas. Pelo contrário, esta própria descrição do indivíduo está se seguindo de uma consideração sobre a física, o que seria radicalmente avesso à diferença ontológica heideggeriana. Ironicamente, entretanto, há esta proximidade no que se refere a certas conclusões sobre a identidade relacional do indivíduo.

⁸⁰ Alimentação, crescimento, movimento interno e externo se referem, respectivamente, aos lemas 4, 5, 6 e 7.

Este é o caso da alimentação posto que, como nos diz o lema 4, as partes do corpo podem ser substituídas por outras de mesma natureza, que realizem a mesma função. Similarmente, o crescimento é uma variação escalar proporcional que não abandona a relação característica nesse processo. O movimento, quer interno ou externo, também não necessariamente revoga o indivíduo, posto que a comunicação entre as partes e das partes no todo pode ser preservada mesmo que a *direção* do indivíduo como um todo ou de suas partes se altere em algum aspecto inessencial à sua *ratio*.

Os postulados que se seguem à física dos corpos realçam esta complexidade e comércio do corpo humano com a natureza ao lembrar que as partes do corpo humano são altamente complexas; que algumas delas são moles, outras duras e outras fluidas; que podemos ser afetados pelos corpos externos de maneiras muito diversas; que precisamos constantemente de outros corpos para nossa preservação e regeneração; que preservamos em nós *traços* dos corpos externos e, finalmente, que movemos e podemos arranjar os corpos externos de maneiras variadas.

O que é valioso captarmos nestes postulados, no que tange à consciência, é que já se delineiam neles – junto ao que acabamos de discutir sobre a física dos corpos – *o caráter multidimensional, complexo e dinâmico da relação do corpo humano com seu mundo*.

Nossa existência depende da alimentação para a preservação da relação característica que compõe o indivíduo que cada um é. O corpo de cada um necessita, portanto, de comércio com os outros corpos, de se lançar na ordem dos encontros, a qual, aliás, não se trata de uma deliberação, mas de uma condição *já sempre dada* enquanto tivermos existência na duração e na ordem da natureza.

Estamos lançados em movimentos que se dão dentro de nós e fora de nós. O corpo de cada indivíduo necessita se mover em meio a uma situação. Eventualmente, ele pode crescer ou decrescer em algum de seus aspectos, sem se perder em tal processo.

Em todo caso de transformação do indivíduo que não conduza à sua morte, de alguma maneira ele se preservará em meios às diferenças, assimilando-as em seu esforço de existir e integrar-se, compondo-se com ascoisas de modo a preservar sua relação característica.

2.5 Afetividade: composição e decomposição de relações

O que se depreende dos exemplos e ilustrações que discutimos sobre os modos pelos quais os indivíduos⁸¹ se transformam é que *o indivíduo só pode ser o que é se ele já é lançado para fora de si numa imanência substancial em que sua existência é possível*. Este lançamento de que aqui falamos não quer dizer que o indivíduo perde sua essência. Utilizamos tal termo apenas para enfatizar que a sua existência tem um caráter relacional e se dá no sistema dinâmico da natureza. O indivíduo só é *enquanto (quatenus)* é uma modificação de um atributo da substância absoluta. E enquanto tal ele está sempre já inserido em atividades, ocupações, movimentos de um corpo para outro, quer dentro de si, quer fora de si, na ordem dos encontros e afecções. *Enquanto tal simultaneidade e sucessão de afecções for capaz de preservar sua forma, ele existe e poderá ser, em graus variados, consciente*.

O ponto a que se quer chegar com tudo o que foi dito até aqui é que só a capacidade de afetar e ser afetado torna possível que o corpo exista de maneira ativa e que, correlatamente, a sua mente possa tomar consciência de sua condição e existência. A isto chamamos de *critério da capacidade de afecção*. Este critério emerge em mais de um ponto da *Ética*, tendo sua origem no escólio da proposição 13 e sua expressão mais acabada no enunciado da proposição 14. Eis o que a proposição e sua demonstração afirmam:

Proposição 14. A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado.

Demonstração. O corpo humano, com efeito (pelos post. 3 e 6), é afetado de muitas maneiras, pelos corpos exteriores, e está arranjado de modo tal que afeta os corpos exteriores de muitas maneiras. Ora, tudo o que acontece no corpo humano (pela prop. 12) deve ser percebido pela mente. Portanto, a mente humana é capaz de perceber muitas coisas e é tanto mais capaz quanto, etc. C.Q.D. (SPINOZA, 2016, p.107, E2p14)

⁸¹ Fala-se aqui dos indivíduos *complexos*, isto é, indivíduo aqui refere-se tão somente aos corpos que são altamente compostos, em contraposição aos corpos simplíssimos, sobre os quais seria difícil falar em “ocupações” e “atividades” a não ser no sentido mais restrito da mera ação de um movimento ou velocidade únicos. É nos corpos compostos e orgânicos que tais movimentos poderão se concatenar mais propriamente naquilo que se poderia traduzir nos conceitos mais sofisticados de hábito, ocupação, tarefa, etc.

Este *tanto mais capaz quanto* parece estabelecer um critério gradativo para a atribuição de capacidade de percepção à mente. E esta percepção equivale, segundo nossa interpretação, ao que podemos chamar de *consciência*, na medida em que expressa uma experiência qualitativa em que o ser em questão é capaz de se referir a si como sendo *aquele* (ou *quem*) que *está sob – ou sujeito a –* tais estados, representações ou imagens.⁸² Há um *what it's like to be*⁸³ desta percepção, posto que a remissão aos postulados sobre o corpo humano e à proposição 12 reforçam o caráter perceptivo e não apenas proposicional da mente. Os postulados sugerem fenômenos ligados à locomoção e à alimentação – que por sua vez já estavam implícitos nos lemas 4 a 7. Já a proposição 12 também enuncia a questão do *perceber*. Este sentido qualitativo e fenomenal do termo parece estar sugerido na demonstração de E2P12, na qual se afirma que "o conhecimento dessa coisa existirá necessariamente na mente, ou seja, a mente percebe-a" (E2P12d). Tal proposição havia estabelecido que "Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana" (E2P12). Assim, a ênfase dada na discussão dessa proposição parece indicar que perceber está adicionando uma dimensão que não é meramente a existência de uma proposição que descreve o corpo, mas também a experiência fenomenal e qualitativa de uma mente, mente essa que é a ideia do respectivo corpo percebido.

Entretanto, o que se estabelece na proposição 14, por assim dizer, é o *como* da consciência. Isto é, a proposição 14 anuncia o critério pelo qual é possível distinguir como algo é *mais* ou *menos* capaz de perceber – estar consciente – de si ou de outras coisas. Este critério é o critério da capacidade de afecção, da capacidade de afetar e ser afetado de múltiplas maneiras, em

⁸² Esta capacidade de se referir a si como sujeito de representações não é ainda, necessariamente, conceitual. Como a questão é posta em termos do *afetar*, é possível a percepção de si como distinto de uma outra coisa antes de uma compreensão conceitual de si, isto é, está em aberto aqui a atribuição de consciência a animais e, em caso extremo, a todo o universo, desde que se atente à questão da gradatividade de tal atribuição, isto é, o *tanto mais capaz quanto* mostra que não há fronteira absoluta entre consciência e inconsciência, mas sim uma passagem indistinguível e gradual entre um extremo e outro.

⁸³ Nos referimos aqui vagamente às formulações que alguns autores anglo-americanos de filosofia analítica usam para descrever a experiência qualitativa irreduzível a descrições não-mentais, isto é, o que alguns chamam de *qualia*. Não se trata de afirmar que Spinoza defende a existência ou não dos *qualia*, mas apenas de um uso oportuno da formulação sem nos preocuparmos em reproduzir o seu contexto de aparecimento.

particular no aspecto ativo de tal afetividade, como será enfatizado no escólio da proposição 29.⁸⁴ *A proposição 14 afirma, assim, como distinguir o grau pelo qual a mente é capaz de perceber algo sem tematizar o que é este perceber enquanto tal.*

Mas mais do que simplesmente responder ao *como* da consciência, nossa tese busca extrair da proposição 14 o *quê* da consciência. Nisto poderia se diagnosticar uma *carência de fundamento*: retirar do *como* o o *quê* seria tomar a essência da coisa pelo próprio processo, pelo meio, seria passar por cima da questão mais fundamental sobre o *quê*. Mas talvez seja precisamente isto o que tem de ser feito: se a consciência é alguma coisa ela só pode ser um *processo*, posto que a substancialidade é uma quimera do ponto de vista do funcionamento dos modos finitos. Assim, se interrogar pelo *como*, já é, na verdade, parte da resposta sobre o *quê*. Aquilo que de início poderia parecer carência de fundamentação, ausência de definição, é, na verdade, constitutivo da sua própria dinâmica: a consciência só se daria entre seres finitos que existem em relação dinâmica, num esforço de integração de si lançado em uma imanência de corpos e ideias. O indivíduo é funcional, não substancial. *O próprio uso, desprovido de definição, da noção de perceber e, mais tarde, da noção de estar consciente, parece ser um indicativo de que, para Spinoza, tais fenômenos são derivativos de processos mais básicos, a saber, a própria dinâmica constitutiva do atributo da extensão e do pensamento, a maneira como os seres singulares estão lançados na nervura do real.* Assim, nossa insistência na categoria de consciência poderia se mostrar como arbitrária ou excessiva em relação a um texto que a esnoba, porém, nos parece que essa própria carência da noção no texto nos serve para compreender como esta nossa questão, no nosso tempo histórico, pode ou não ser iluminada por um pensamento que a trata de maneira indireta e subterrânea. Ou seja, a própria *falta* de importância aparente da consciência no sistema spinozista seria uma

⁸⁴ No escólio da proposição 29 se discute a *determinação interna* para a percepção das coisas de maneira simultânea e múltipla, comparando suas propriedades e concebendo aquilo que lhes é comum ou não de maneira adequada, isto é, pela razão. A imaginação, pelo contrário, é justamente a determinação externa pela ordem dos encontros. Isto não depõe contra a afetividade, posto que corpo pode afetar e ser afetado pelas coisas *sem que* isso implique numa relação passiva e servil, posto que há os “bons encontros”, em que nossa potência de agir se soma com a dos outros e constitui um corpo coletivo mais forte e maior que a soma das partes isoladamente consideradas. Esta potência do comum, para falar no tom de Antonio Negri, é compatível com a razão e a intuição, é a um só tempo afetiva e intelectual.

razão para diagnosticar a necessidade de pensá-la à luz de fenômenos mais básicos. Isto é, a *aparente* falta de importância textual da consciência não é *de fato* uma falta de importância, mas apenas uma ressignificação da questão e uma re colocação do problema.

Para abrir a perspectiva lançada pela proposição 14 e tornar plausível nossas pretensões, precisamos analisar não só o *processo* da consciência mas também as suas *condições de possibilidade*. O que torna possível que a consciência se dê em um ser singular e intransferivelmente nele? Isto é, é preciso explicar o *possessivo* desta consciência: quando a percepção é *minha* e quando não é, já que na consciência há, por hipótese, este caráter de primeira pessoa. Quando estou consciente, sou *eu e não um outro* que está consciente. E quando um outro está consciente, por hipótese, é *somente ele e não eu* que está consciente daquela maneira. Assim, não basta dizer que a consciência é uma função no pensamento das interações dinâmicas e afetivas dos corpos, é preciso compreender o caráter *situado, localizado*, de sua manifestação. Ainda que lançada e projetada intencionalmente no mundo, a consciência é a consciência de um alguém, um alguém que é sempre aquele e não outro, aquele que está precisamente numa situação dada *na qual* é necessário que ele tenha aquela ordem de afecções específica. Em suma, o que é preciso é fundar a consciência na própria união de corpo e mente tal como fundada na proposição 13. Assim, devemos analisar o escólio da proposição 13, em que se anunciam diversos critérios explicativos que serão usados por todo o resto da *Ética* para entender tal união. Após isso, analisaremos as teses enunciadas nas *proposições 19 e 23*. Nestas se estabelecem o que aqui chamaremos, respectivamente, de *condição de possibilidade do conhecimento dos corpos* (pela mente finita) e de *condição de possibilidade da consciência* – ou, textualmente falando, do conhecimento/percepção de si.

A proposição 13 enuncia que a mente é a ideia do corpo. Ou seja, aquilo que na proposição 11 era ainda a mera coisa singular é agora identificada especificamente a um corpo, aquele do qual a mente tem as *ideias de afecção*, o percebendo – haja vista o axioma 4 e as proposições 9 e 12. Spinoza ao abordar mais detalhadamente, no escólio da proposição 13, esta união da

mente com o corpo, dirá que aquela só poderá ser compreendida se o corpo for compreendido:

Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo. Com efeito, tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos, animados. (SPINOZA, 2016, p.97, E2P13s)

São enunciados nesta passagem o que concebemos como o *critério do corpo* e o *critério gradativo* (panpsiquista). Pelo critério do corpo se dá o asseverar de que a mente só será devidamente compreendida se fizermos remissão àquilo que constitui o seu objeto, a saber, aquele corpo que é o *seu*. Afinal, que haja uma união da mente e do corpo significa, entre outras coisas, que este corpo é o corpo *próprio* da mente, é aquele que ela pode chamar de seu, enquanto uma *relação originária de copresença*: isto é, *a mente é se e somente se seu corpo é*, e vice versa. Um é copresente ao outro enquanto duas dimensões de consideração do mesmo fenômeno. *A mente é na sua intencionalidade constitutiva, a qual primariamente está sempre já lançada ao corpo*⁸⁵ e, secundariamente, aos corpos externos, enquanto estes se manifestam naquele como traços e imagens dos encontros passados ou presentes.

Pelo critério gradativo ou panpsiquista Spinoza anuncia de maneira explícita o naturalismo da reflexão sobre a mente feita até agora: nos interessa propriamente a mente humana, mas tudo o que foi mostrado e demonstrado se aplica a todos os outros indivíduos, pois o intelecto infinito de Deus se explica e se manifesta na ideia de cada coisa que existe. *A única diferença é uma diferença de grau, não uma diferença de natureza*: alguns indivíduos são *mais animados* que outros. E, pelo paralelismo da proposição 7, se um corpo é mais

⁸⁵ Com isso não queremos dizer que a mente está espacialmente lançada sob o corpo, pois isto seria dizer que o pensamento está dentro da extensão, o que contradiria a independência dos atributos. Seria mais preciso dizer que por lançada sob o corpo queremos nos referir ao próprio espaço mental tal qual ele é concebido no atributo do pensamento, a *ideia* de tal situação em que o corpo se encontra. E se a ação depende de um padrão sensório-motor, não é de se desconsiderar a importância da concepção do espaço na própria formulação e execução da ação; além de que o espaço é, afinal de contas, a própria essência da extensão, em que os corpos são e se encontram.

animado que outro, sua ideia deve, na mesma proporção, representar tal diferença de grau:

Entretanto, tampouco podemos negar que as ideias, tais como os próprios objetos, diferem entre si, e que uma ideia é superior e contém mais realidade do que outra, à medida que o objeto de uma é superior ao objeto da outra e contém mais realidade do que o objeto da outra. E, por isso, para determinar em quê a mente humana difere das outras e em quê lhes é superior, é necessário que conheçamos, como dissemos, a natureza de seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano. (SPINOZA, 2016, p.97-99, E2P13s)

Nesta continuação do escólio, o critério gradativo é desdobrado em termos do que aqui chamaremos de *critério da complexidade*: a natureza do objeto de cada ideia varia segundo o grau de sua realidade. Alguns contém mais realidade em si que outros e é isso que Spinoza parece querer dizer com a animação citada mais acima, posto que tal natureza do objeto se refletirá na *superioridade* da mente que for a ideia de um objeto que contenha alto grau de realidade. Presumivelmente, uma mente será mais ou menos animada de maneira diretamente proporcional a tal realidade do objeto que ela visa e representa. Chamamos tal exigência de critério da complexidade posto que, numa aplicação retrospectiva, a discussão da física dos corpos parece tornar claro que os indivíduos tem maior realidade à medida que relacionam entre si mais corpos sob proporções de comunicação de um alto nível de complexidade, capaz de permanecer em meio a modificações inessenciais e de integrar-se. Assim, esta passagem do escólio parece antecipar estes critérios de individuação e caracterização dos corpos, o que nos faz julgar plausível que tal grau de realidade seja, basicamente, um grau de complexidade.

Nesta análise do escólio, o critério do corpo se apresentou conjuntamente a um critério gradativo-panpsiquista, o qual, por sua vez, se traduziu num critério de complexidade ou de grau de realidade. Mas isto não é tudo. O principal será, justamente, que tal critério de complexidade ganha uma forma mais determinada no critério da capacidade de afecção, o qual já havíamos encontrado na proposição 14. Ora, aqui estamos no escólio da proposição 13, antes daquela proposição e antes da física dos corpos. Assim, se o encontrássemos nesta altura do texto, a análise da proposição 14 seria

reforçada por uma repetição da evidência. E é justamente o que ocorre, ainda neste mesmo escólio:

[...] *quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quanto mais ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente. É por esses critérios que podemos reconhecer a superioridade de uma mente sobre as outras [...]* (SPINOZA, 2016, p.99, E2P13s, grifo nosso)

O escólio da proposição 13 estabelece, portanto, o critério pelo qual a *complexidade da mente deve ser diretamente proporcional à capacidade de afetar e ser afetado do corpo*. Em particular, como se vê nesta passagem, quando o corpo é capaz de fazer tais coisas de maneira ativa e autônoma, expressando sua necessidade interna e não se deixando levar apenas pelo acaso dos encontros. Este *agir simultâneo* mostra a importância do lançar-se à multiplicidade dos encontros com o mundo, ainda que não de maneira que conduza à servidão, o que depende de uma determinação interna, pela qual a mente pode concatenar as suas representações de modo a constituir a adequada ordem de produção do real.

Assim, pensamos que tal passagem, conjuntamente ao que se dirá na proposição 14 funda a possibilidade de asseverar que Spinoza defende um *panpsiquismo gradual da consciência*: isto é, todos os seres são, em graus diferentes, animados, e tal grau é definido por sua complexidade, a qual, por sua vez, é definida pela capacidade ativa de afetar e ser afetado, o poder de afecção.

Há, portanto, por um lado, a capacidade do corpo de perceber - e portanto, de ser afetado - por um grande número de coisas simultaneamente, o que constitui sua abertura ao mundo, o seu lançamento na imanência substancial. Por outro lado, a capacidade do corpo de ter autonomia na sua ação - e portanto, de afetar, o que constitui sua determinação interna, sua necessidade ativa capaz de produzir efeitos que transformam o mundo. No *entre* destas duas dimensões está a sua possibilidade de viver de fato em um ambiente, posto que, para usar um vocabulário cognitivo, o ser afetado remete

à dimensão sensória, enquanto o afetar remete à dimensão motora. Percebemos e agimos. Este agir, é claro, não se reduz ao aspecto motor, posto que Spinoza considera que o conceituar é ele mesmo uma ação, diferente do mero perceber. Mas o que se quer frisar aqui, independentemente deste paralelismo com vocabulários cognitivos, é que neste *nexo* se encontra a vida do corpo e de sua mente, é nessa simultaneidade do afetar e do ser afetado que está o existir do modo finito na nervura do real.

Posto, assim, em todas estas passagens, o critério da capacidade de afecção, isto é, o *como* da consciência, devemos retomar agora o critério do corpo no que se refere ao *quem*, isto é, como havíamos dito, precisamos identificar o caráter situado e localizado de tal consciência, o fato de que ela é de um alguém singular e não de outro. Se trata de entender em que condições esta união é de fato a união asseverada pela proposição 13, isto é, é preciso analisar como a nossa mente se refere especificamente ao seu corpo. Para isso resta analisar o que havíamos chamado de a condição de possibilidade do conhecimento dos corpos pela mente finita e a condição de possibilidade da consciência. Com isto nos referimos àquilo que é enunciado, respectivamente, pelas proposições 19 e 23 da Parte II. Nelas se delimita e se articula em maior clareza as condições desta união. Atentemos ao texto:

Proposição 19. A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado.

Demonstração. A mente humana, com efeito, é a própria ideia, ou o conhecimento do corpo humano (pela prop. 13), ideia que (pela prop. 9) existe em Deus, enquanto ele é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular. Ou ainda, como (pelo post. 4) o corpo humano depende de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado, e como a ordem e a conexão das ideias é o mesmo (pela prop. 7) que a ordem e a conexão das causas, essa ideia existirá em Deus, enquanto ele é considerado como afetado das ideias de muitas coisas singulares. Deus tem, assim, a ideia do corpo humano, ou seja, conhece o corpo humano, enquanto é afetado de muitas outras ideias e não enquanto constitui a natureza da mente humana, isto é (pelo corol. da prop. 11), a mente humana não conhece o corpo humano. Entretanto, as ideias das afecções do corpo existem em Deus, enquanto este constitui a natureza da mente humana, ou seja, a mente humana percebe essas afecções (pela prop.

12) e, conseqüentemente (pela prop. 16), percebe o próprio corpo humano, e percebe-o (pela prop. 17) como existente em ato. É, portanto, apenas enquanto tal que a mente humana percebe o próprio corpo humano.

Não é estranho que, após termos visto a centralidade da capacidade de afecção, nos deparemos aqui com as ideias de afecção como sendo a condição de possibilidade do conhecimento que a mente finita tem de seu corpo. A proposição 19 simplesmente desdobra e enuncia isto que já era antecipável desde antes e, ao fazê-lo, articula algumas proposições em sua demonstração que esclarecem as suas raízes inferenciais. Há que se fazer notar, antes de tudo, a operação do enquanto na demonstração da proposição 19. Retornando as condições epistemológicas da mente finita estabelecidas pelo *quatenus*, Spinoza tece aqui conclusões pertinentes. Não é de se estranhar que tanto o corolário da proposição 11 quanto a proposição 13 sejam explicitamente citadas nesta demonstração, posto que é justamente agora que serão utilizadas para delimitar as condições de possibilidade do nosso conhecimento, seja ele inadequado – como é o caso entre as proposições 24 e 31 - ou adequado – como é o caso a partir da proposição 32, ou, mais diretamente, a partir da proposição 37.

Spinoza enfatiza que o corpo humano precisa de outros corpos pelos quais é continuamente regenerado. O postulado 4, ao qual Spinoza remete, ressoa com o lema 4, na medida em que ambos tratam dessa condição que poderia ser ilustrada pela alimentação. Mas, dito de maneira mais geral, não é possível que o corpo humano não dependa de causas externas, ele está inserido na série infinita de causas finitas, como se sabe desde a proposição 28 da Parte I. Desse modo, conhecer perfeitamente o corpo humano depende de ir além dele mesmo, já que ele só é compreensível como estando sempre já lançado na imanência substancial na qual ele é, por assim dizer, um nódulo na rede infinita de modos finitos.

Assim, Deus tem o conhecimento do corpo humano *enquanto* é afetado por uma multiplicidade de ideias e não *enquanto* é afetado apenas pela ideia que constitui a mente humana. Constituir não é necessariamente conhecer, relativamente à mente finita. Se temos algum conhecimento do corpo humano, então este será se e somente se for aquele que há em Deus enquanto ele é

afetado pela ideia que constitui nosso corpo. Ora, mas de fato *temos* algumas afecções do corpo. Pela proposição 12, percebemos os acontecimentos que se manifestam em nosso corpo e, pela proposição 16, mesmo quando o corpo humano é afetado por outros corpos, essa afecção *envolve* a natureza de nosso corpo. Logo, há conhecimento do corpo pela mente e esse conhecimento é aquele que se encontra nas ideias das afecções do corpo.

Dito de maneira mais ilustrativa, o conhecimento da mente sobre o corpo se refere aos encontros que o corpo tem com o seu mundo e os acontecimentos que disso emergem, quer seja exteriormente, quer seja internamente. Sendo o corpo ele mesmo uma multiplicidade sintética, uma ligação de partes que se comunicam entre si dinamicamente, os acontecimentos podem ser internos ao próprio organismo. A circulação do sangue, a reprodução das células, as sinapses cerebrais e tantos outros processos. Do mesmo modo, na interação externa, o corpo tem uma infinidade de possibilidades de ação (e paixão). Todo e qualquer encontro do corpo com o mundo envolverá, de algum modo, a sua natureza, assim como a natureza dos corpos externos em questão. Não saímos nunca completamente de nós mesmos, o mundo se dá como uma abertura de perspectiva do próprio corpo, as possibilidades de ação e paixão, de afetar e ser afetado que ele experimenta nesse meio. Se a fenomenologia, como movimento filosófico, só surgiria séculos após o tempo de Spinoza, nos parece, entretanto, bastante produtivo este encontro de certos vocabulários fenomenológicos com aquilo que se segue da descrição spinozista das vivências físicas. Propriamente falando, não há descrição de vivências na Parte II, mas há as condições de possibilidade para uma tal descrição. Sua descrição eminentemente relacional e dinâmica do corpo, além do seu íntimo paralelismo entre mente e corpo, firmam as bases desta nossa tentativa de ilustrar as consequências práticas destas proposições, que inserem o modo finito numa imanência substancial pautada pela ordem dos encontros, ou, textualmente falando, a ordem das afecções pelas quais o corpo é afetado ao longo da sua existência na duração. Há também, evidentemente, a ordem do intelecto, pautada pela determinação interna, mas esta, da mesma maneira, deve se derivar de tais ideias de afecção, expressando acontecimentos corporais que são a *ocasião* em que é possível o pensamento racional e a concatenação das ideias em sistemas

dedutivos, o que só é possível mediante a capacidade do corpo de ter sido afetado simultaneamente por diversas coisas e poder compará-las entre si, extraindo o comum.

Se as ideias de afecção são a condição de possibilidade do conhecimento da mente humana sobre seu corpo, resta compreendemos a *consciência de si mesma*. Isto é, falta compreender como a mente conhece a si mesma. Se a proposição 19 já teria estabelecido a consciência em seu sentido irrefletido, lançado diretamente ao seu objeto visado, agora se trata de firmar a capacidade da pessoa de se referir a si mesma como sendo aquela que está sujeita a tais representações e imagens. Esta referência a si, a ideia da ideia, já foi paulatinamente tornada visível pelas proposições 20, 21 e 22, que, por via do paralelismo, estabeleceram a simetria de relações da ideia da ideia com a ideia e da ideia com o corpo. A ideia da ideia está para a ideia como a ideia está para o corpo, não há razão substancial para pensar que a regulação, ordenação ou concatenação de tais ideias de ideias se encontrasse de modo distinto da ordem e concatenação em comum que há entre as ideias e os corpos. Além de tudo, a ideia da ideia não é outro conteúdo propriamente dito, mas simplesmente uma reflexão que se dá *sobre* a própria ideia, isto é, “a ideia da mente, isto é, a ideia da ideia, não é senão a forma da ideia, enquanto esta última é considerada como um modo do pensar, sem relação com o objeto.” (SPINOZA, 2016, p.115, E2p21s). Assim, compreende-se a pertinência da proposição 23:

Proposição 23. A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo.

Demonstração. A ideia ou o conhecimento da mente (pela prop. 20) segue-se em Deus e a Deus está referida da mesma maneira que a ideia ou o conhecimento do corpo. Ora, como (pela prop. 19) a mente humana não conhece o próprio corpo humano, isto é (pelo corol. da prop. 11), como o conhecimento do corpo humano não está referido a Deus enquanto este constitui a natureza da mente humana, tampouco o conhecimento da mente humana está referido a Deus enquanto este constitui a essência da mente humana. E, portanto (pelo mesmo corol. da prop. 11), enquanto tal, a mente humana não conhece a si mesma. Em segundo lugar, as ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado envolvem a natureza do próprio corpo humano (pela prop. 16), isto é (pela prop. 13), estão em concordância com a natureza da

mente. Por isso, o conhecimento dessas ideias envolverá necessariamente o conhecimento da mente. Ora (pela prop. preced.), o conhecimento dessas ideias existe na própria mente humana. Logo, é apenas enquanto tal que a mente humana conhece a si mesma. (SPINOZA, 2016, p. 117, E2p23)

Dado que o conhecimento da mente – isto é, a ideia da ideia que é a mente – se segue em Deus do mesmo modo que o conhecimento ou ideia do corpo, a ideia da mente está relacionada à mente da mesma maneira que a mente está relacionada ao corpo (o que, como havíamos dito, se segue, respectivamente, das proposições 20 e 21)

A questão, porém, é que o dilema entre conhecimento e constituição se repetirá aqui tal qual na proposição 19, de maneira que Spinoza lançará mão do enquanto novamente: o conhecimento (adequado) do corpo humano não está em Deus enquanto ele constitui a natureza da mente de tal corpo, mas apenas enquanto ele também é afetado pelas ideias que fazem remissão à multiplicidade de outros corpos pelos quais o corpo humano é ou foi produzido e explicado.

Entretanto, a mente tem as ideias das afecções do corpo humano. Assim, não se trata de negar o conhecimento da mente humana de seu corpo, mas sim mostrar sua inadequação. Ela apenas envolve (na terminologia da proposição 16) mas não expressa adequadamente as razões ou causas pelas quais o corpo é o que é.

O que se trata de dizer é que não há outro meio da mente conhecer a si mesma senão as ideias das afecções do corpo. Assim, a construção lógica da proposição 23 é sintomática: *Spinoza primeiro nega para depois determinar a única exceção desta negação*. A mente não conhece a si mesma a não ser/senão enquanto ela percebe as ideias das afecções do corpo, *pois ela não possui nada além nem nada aquém disso*. O que a mente percebe é o seu corpo, e por mediação dele, os outros. Se a ideia da ideia ou o conhecimento da mente de si mesma nada mais é que a forma desta ideia, então não resta outro acesso da mente a si mesma que não seja aquele das ideias de afecção. Isto pode parecer uma conclusão negativa e anticlimática para a liberação ética, mas não é necessariamente o caso. Há que se levar em conta o fato de

que as ideias de afecção não são restritas à imaginação, pois estas são apenas um subconjunto específico delas (cf. LEVY,).

Logo, é plausível afirmar que a consciência está intimamente relacionada à afetividade. Todo afeto é um subconjunto de afecção, cuja extensão é maior. A afecção, sendo qualquer determinação da substância, envolve toda e qualquer modificação. Já o afeto se refere especificamente àquelas modificações que alteram a potência de agir ou pensar de um determinado modo finito, isto é, de um determinado indivíduo. Isto, entretanto, depende de compreender a doutrina do *conatus*, que será melhor descrita no capítulo seguinte. Aqui, no que se trata à proposição 23, não se pode dizer que as ideias de afecção sejam apenas e tão somente ideias *afetivas*. Mas pretendemos mostrar mais à frente que aquilo que de fato ganha um papel na integração da consciência na duração e perseveração do modo finito depende particularmente das afecções *que são* afetos. Elas é que serão de fato *percebidas*, na medida em que possuirão valência e implicação para o comportamento (i.e., ações que conduzam à perseveração na existência). Não é uma preocupação que isto esteja claro a esta altura, posto que a proposição não realiza nenhuma distinção entre afecção e afeto. Assim, pode-se dizer que, a esta altura, temos apenas a conclusão ligeiramente mais genérica de que a consciência está relacionada às *afecções* que fazem o corpo afetar ou ser afetado de algum modo, compondo e decompondo suas relações, mantendo sua relação característica em meio às transformações. A dimensão propriamente da *variação de potência*, o desenvolvimento dinâmico, valorativo e temporal de tudo o que aqui falamos só poderá ser explicado pela própria Parte III da *Ética*, de modo que devemos encerrar aqui aquilo que pode ser derivado da Parte II a respeito da consciência. Metaforicamente falando, se a Parte II da *Ética* fornece uma fotografia da consciência, as partes III e IV fornecem o seu filme, inserindo a consciência no tempo. É precisamente disso que tentaremos tratar a seguir, de modo que a questão da consciência se transformará na questão da identidade pessoal.

3. A identidade pessoal: entre o tempo e a eternidade

A questão da identidade pessoal em Spinoza exige um esclarecimento do registro em que situamos o problema. Como se pretende esclarecer ao longo da discussão, é inevitável que a identidade pessoal em Spinoza se veja dividida entre uma consideração temporal e uma consideração do ponto de vista da eternidade. Isto não significa que *em si* se tratem de tópicos diferentes e independentes, pois o tempo, de direito – pela inteligibilidade integral - deveria encontrar sua razão de ser em algo, em nossa constituição finita e submetida aos critérios de medida relativos ao modo, os quais, entretanto, tem sua própria razão “bem fundada” em algo que não é tempo, isto é, o que se segue da substância absoluta. Eternidade e temporalidade se coimplicariam na complicada ressignificação pela qual Spinoza busca fundar o movimento e a transformação na própria unidade dinâmica da substância imanente, a um só tempo única e diversa, eterna e passível de ser *lida* segundo as páginas do tempo. Este *nó* no sistema spinozista é de extrema dificuldade interpretativa, porém faremos um esforço especulativo de compreendê-lo à luz daquilo que se resulta de nossa investigação até aqui, isto é, da caracterização spinozista da consciência e da afetividade numa metafísica dinâmica e processual. A isto deverá se somar agora aquela peça chave que até então apenas soçobrava neste texto: o desejo, isto é, o *conatus* e a consciência que emerge dele, pois é no jogo do desejo em meio aos seus encontros afetivos que se dará o *nó* capaz de dar a lógica necessária para a compreensão da identidade pessoal, ao menos no que se refere à sua vida temporal.

A identidade temporal, como pretendemos esclarecer, encontra seus parâmetros principais na Parte III da *Ética* e em importantes momentos da Parte IV, como a enigmática proposição 39, onde o tema irrompe à superfície da discussão de maneira mais explícita, resgatando em si as consequências de diversas teses. A identidade *sub specie aeternitatis* se concentra mais claramente em uma única parte, a saber, a Parte V, a qual, entretanto, recupera temas das duas primeiras partes, em especial a proposição 8 da Parte II, que até então pareceria infértil ao leitor que procurasse seu uso em demonstrações posteriores.

A linha que nos orienta neste emaranhado de textos consiste na seguinte proposição: A identidade da pessoa no tempo está diretamente relacionada à maneira pela qual a temporalidade da ordem dos encontros lança o desejo na contração de certos hábitos, modos de vida, ocupações, tramas narrativas ou processos de identificação; entre os quais nos parece que o pêndulo medo-esperança (explicaremos mais a frente o uso do termo “pêndulo”) tem papel estruturante na orientação da ação, nesse esforço constante de integração pelo qual a pessoa procura integrar seus encontros com o mundo de uma maneira que ela *imagina* ser positiva à sua potência de existir, ou seja, à preservação da *ratio* corporal.⁸⁶ Deste modo haveria uma sinuosa identidade situada na própria capacidade de afetar e ser afetado, no modo de ligar estes afetos, nos comportamentos que expressam o esforço de integração das partes numa unidade expressiva, consequência macroscópica do funcionamento microscópico dos corpos em que está fundado o aspecto físico que torna possível essa temporalidade, isto é, a *ratio* do corpo tal como já discutida.

Para realizar a conexão entre a descrição microscópica e a descrição macroscópica dos comportamentos e modos de vida, pensamos que é elemento chave a análise da memória, a qual será indispensável para a constituição da temporalidade no sujeito, e que surgirá como uma consequência específica desse funcionamento microscópico dos corpos, a saber, a capacidade de conservar vestígios e traços dos corpos externos, que é fundadora não só da memória em específico mas da imaginação em geral, da formação das imagens. A memória imaginativa será uma abertura

⁸⁶ Dizemos que a pessoa “imagina” ser algo positivo à sua potência de existir na medida em que o indivíduo pode estar errado sobre aquilo que ele *realmente* quer. Ele pode investir afecções passivas, conexões que o limitam a uma expressão mínima. Como se verá, a Parte III da *Ética* se dá no registro das imagens. Imaginamos que algo nos afeta de uma certa maneira e imaginamos que disso se segue algo, que isso é signo ou sintoma de algo que aconteceu ou algo porvir. Mas não sabemos, a rigor, o que queremos. O que temos, para Spinoza, é uma consciência da maneira como afetamos e somos afetados. Os afetos de alegria, entretanto, podem ser enganosos quanto à saúde da pessoa como um todo, pois podem se referir a conexões muito locais e específicas de seu corpo, bem como podem constituir prazeres que a longo prazo se mostrariam danos letais. Ou seja, a extensão dos efeitos dos afetos no espaço total do corpo e na abrangência no tempo da vida completa se veem fragmentadas pela precariedade do nosso conhecimento imaginativo. A consciência do *conatus* não é onisciente, de modo que, em determinadas situações, nos encontramos em superstições e regimes de servidão que separam o corpo daquilo que ele pode, que sequestram a potência de agir em tramas afetivas que são alheias à verdadeira excelência ou virtude da pessoa.

fundamental do sujeito à objetividade que o circunda, ainda que envolta em superstições e fantasias estruturantes.

Já a identidade do ponto de vista da eternidade exigirá uma ressignificação profunda da sintaxe pela qual nos compreendemos, lançando a mente numa compreensão de seu corpo como um fluir-se necessário da substância absoluta, o qual não convém antecipar aqui antes do percurso necessário. Diremos apenas que, num certo sentido, este percurso é mais negativo do que positivo, a saber, trata-se de *retirar* elementos para ver o que já estava posto lá, trata-se de limpar a vista para que vejamos aquilo que, talvez por sua enorme proximidade, permanecia a nós num surdo esquecimento, enquanto nos ocupamos de atividades no tempo. O *nó* entre uma parte e outra, nos parece, se encontra nas próprias dinâmicas de conflito (social e individual) da Parte III e na discussão sobre a morte e a falta de memória na proposição 39 da Parte IV. O *nó* destas discussões nos evidencia, do ponto de vista do próprio tempo, a precariedade da identidade pessoal. Ou seja, a identidade pessoal, ainda que montada em cima de um critério bem fundado – a forma do corpo – se preenche de uma dinâmica do desejo em seus encontros temporais que associa a consciência a uma série de processos de identificação ilusórios, se vistos do ponto de vista eterno. A morte é o caso limite dessa problemática, enquanto as diversas dinâmicas de conflito e flutuações afetivas são como que pequenas mortes vividas que enunciam ou prenunciam essa verdade fundamental, que desaguam, cedo ou tarde, nessa conclusão final. Não convém, entretanto, anteciparmos aqui esta discussão antes da devida passagem pelos próprios critérios imanentes à identidade temporal, antes de acompanhar a lógica própria de seus afetos e compreendê-los.

A investigação certamente seria precária caso não discutíssemos a dimensão social e política desta dinâmica, por isso a abordamos brevemente quanto ao papel fundamental da *emulação* dos afetos e da glória. Entretanto, por razões quantitativas, não será possível desenvolver o âmbito social na sua devida profundidade, pois a investigação de Spinoza da política vai muito além da própria *Ética*, sendo o tema de duas obras inteiras. Assim, nossa discussão nesse ponto será tão somente introdutória, com a pretensão mínima de apresentar certas consequências caras à identidade pessoal. Será suficiente

para nosso propósito apontar a maneira pela qual a pessoa já se vê inscrita numa comunidade, no corpo social, atravessada por discursos, instituições, relações de produção, linguagem e as ocupações mais diversas. Devido ao naturalismo spinozista, natureza e cultura não formam uma dicotomia válida, sendo mais adequado compreender a cultura como um regime específico na natureza, dentre muitos outros. Cada corpo social é a própria natureza, é o próprio desejo organizado de uma certa maneira. Espera-se que tais aspectos sejam também esclarecidos pelo andamento da investigação.

3.1 O desejo em cena

Como Spinoza pode trazer à cena o desejo, como ele legitima o movimento da investigação nessa direção? Num certo sentido, ele *já passou* ao desejo, ele já o poderia ter abordado desde o final da Parte I, em que se fundou a coincidência em Deus da essência e da potência:

Si sa nature est de produire certains effets, il est certain que ces effets s'accorderont avec sa nature et, par conséquent, tendront à la préserver: sa non-auto-destruction deviendra auto-conservation. Si sa nature est d'exercer certaines actions, il est certain que ses actions s'opposeront à tout ce qui exclut sa nature: la contradiction logique, alors, deviendra conflit physique.(MATHERON, 1969, p.11)

Ser já é processo, já é dinâmica que se diferencia na natureza, que expressa nela uma singularidade específica em meio a outras. O desejo ser explicitamente tratado apenas na Parte III parece indicar apenas uma organização temática e didática, visto que sua discussão se nutre e se faz entender em maior concretude após o percurso pelos temas da Parte II.

Toda a *derivação* lógica, se assim se pode dizer, acontece ligeiramente. As proposições 4 e 5 preparam as súbitas asseverações das proposições 6 e 7, que fundam o *conatus* como essência atual dos próprios seres. Passa-se da mera afirmação da autoidentidade de um ser – enquanto ele é a manifestação de sua definição – para a afirmação de que ele se *esforça* para perseverar existindo pela razão de que *ser é produzir efeitos*, o que é aquilo que resulta da metafísica da Parte I, tornada explícita em sua formulação final na letra da proposição 36, citada agora explicitamente por Spinoza. Como sintetiza Matheron, trata-se da passagem da contradição lógica ao conflito físico, passagem essa já dada desde sempre no plano dos modos, posto que existem em meio aos outros. Num ser dinâmico a ameaça da contradição é ao mesmo tempo a ameaça da inexistência, e por isso, contrariamente, sua perseveração na existência se traduzirá num esforço de integração de si *tal que* maximize a sua potência de existir.

O desejo é e está em cena, ele executa seu próprio programa como uma espécie de algoritmo orgânico, autômato espiritual, o ser se distribui geometricamente em efeitos dinâmicos que não são outra coisa senão o

resultado regrado do seu esforço de integrar-se a si em meio às conexões mundanas em que está enredado.

Essas conexões mundanas, entretanto, não são um mero apêndice que se acrescenta à uma essência plenamente consciente de si. O indivíduo, pelo contrário, tem uma compreensão mutilada daquilo que lhe é realmente favorável à potência de existir. O desejo ao estar em cena se vê já fora de si. Isto é, o desejo se faz tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora. Nisto se complicam profundamente as coordenadas para a compreensão da identidade pessoal no tempo. Não é possível analisar o desejo em si, intransitivamente. Porém o desejo é em si intransitivo, de direito ele é a pura potência de realizar à excelência sua própria natureza. Mas o desejo está sempre já modificado por um encontro, uma situação, uma ocupação que o captura. Ainda que, ontologicamente, o desejo não seja *em si* a falta de nenhum objeto nem a orientação para um fim externo além de sua própria autoperseveração, *de fato*, na realidade, ele sempre se encontra em sua forma transitiva, investido em alguma relação. Assim, *se de direito devemos considerar o desejo como intransitivo, de fato, sua operação é sempre já transitiva*. O ser quer ser, simplesmente, sem predicados além de si mesmo. Mas esse desejo global pela existência simples, no entanto, já está sempre lançado numa situação que o colore com as variáveis típicas *daquela* situação, com as imagens, objetos e pessoas que lhe são específicas.

Fisicamente falando, a energia potencial já está estruturada em uma forma qualquer. Ou ainda: os fluxos do desejo já estão codificados pelo corpo social, pelo *socius*, como Deleuze e Guattari diriam ao escrever o *Anti-Édipo*⁸⁷, obra spinozista em grande medida. Não faltam termos de outras tradições: poderíamos também falar em facticidade, na intencionalidade experimentada de uma *situação* singular, a qual nos abre à imanência em um mundo, o que,

⁸⁷ Podemos citar, a título de ilustração, a célebre passagem em que se põe a relação entre o desejo e a servidão política: “Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição que deveremos analisar. Eis porque o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): ‘Por que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação?’” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 46) O desejo sempre já investiu numa certa conexão, o problema ético é, a nosso ver, a natureza dessa conexão, se ela conduz à virtude ou se ela gera uma fórmula impotente de vida. O modo finito não pode existir sem o comércio com os outros modos, o que torna impossível a saída pelo isolamento total. As partes da extensão não são realmente distintas, não podem se isolar.

como se pode imaginar, terá consequências vastas para uma analítica de nossa existência temporal, uma compreensão da identidade pessoal no tempo, *se há uma e mesmo se é relevante que haja uma.*

É isto que parece ser traçado de uma maneira mais enfática na definição de desejo ao fim da Parte III: “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer.”(SPINOZA, 2018, p. 339) Esta definição é de um curioso valor, pois não apenas recapitula didaticamente o que foi desenvolvido no percurso do texto (pelo escólio da proposição 9), a definição vai além, parecendo ressignificar ou iluminar de uma nova importância a conexão entre o desejo e a afecção dada, isto é, aquilo que acima havíamos apelidado de facticidade do desejo. Spinoza sublinhará a conexão do esforço com a operação numa modificação dada: sempre já o desejo encontra a si mesmo enredado em uma trama de afecções específicas, o indivíduo já está determinado a operar de uma maneira certa e determinada nas coordenadas de uma situação singular.

Na explicação da definição, Spinoza deixa claro que esse retorno à questão do desejo na definição se trata de dar a ver a *causa* da consciência, a maneira pela qual pode haver desejo, consciência do esforço.⁸⁸ É preciso que existam as ideias das afecções do corpo, *é preciso que algo aconteça* ao corpo. Ou seja, a definição de desejo ao final da Parte III é fundamental para frisar que a causa pela qual temos consciência do nosso esforço de perseveração é justamente *porque* somos conscientes das afecções do corpo e das ideias destes acontecimentos, isto é, o desejo é consciência do esforço porque *acontece algo em nós*, já que acontecer algo em nós é a condição de possibilidade da consciência tal como vista na proposição 23 da Parte II. Isto é, em termos mais precisos, a mente só é consciente na medida em que tem as ideias das afecções do corpo. Ela só é consciente na medida em que pensa e reflete os acontecimentos pelos quais seu corpo passa, o que ela percebe é essa passagem e variação diferencial. Como ser é produzir efeitos, este ser é já um agir, um esforço de perseveração, isto é, o apetite. Assim, o desejo ser a consciência deste apetite é coerente com a constituição da consciência

⁸⁸ Ou seja: “[...]para que eu envolvesse a causa dessa consciência, foi necessário (pela mesma Prop.) acrescentar *enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer.*” (SPINOZA, 2018, p. 339, grifo nosso)

descrita na Parte II. Temos consciência do que acontece no corpo enquanto ele está imerso no seu esforço de perseverar, enquanto ele se lança nas ações e paixões que o integram ou desintegram mais ou menos. Como discutido no capítulo 2, aquilo que chamamos de condição de possibilidade da consciência, demonstrado na proposição 23 da Parte II, visava esclarecer justamente isto. Se ela tem consciência de alguma outra coisa além de seu próprio corpo, é por mediação dele. Só percebemos os acontecimentos, as variações, passagens e modificações. *Se a consciência é a síntese de tudo o que acontece no corpo e se esse corpo é já potência e esforço de existir, a consciência será a percepção dessa potência e esforço, isto é, ela será desejo.* É nesse nó que a consciência pode iluminar o apetite, pois é aí que ela se manifesta. A consciência é desejo pois encontra em si o sintoma do apetite, o apetite tornado consciente através das afecções.

Cabe portanto compreender a proposição 9 da Parte III retroativamente, a partir desta definição do desejo textualmente posterior. Eis que ela nos oferece esclarecimentos terminológicos importantes:

Proposição 9. A mente, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço

Demonstração: A essência da mente é constituída de idéias adequadas e de idéias inadequadas (tal como demonstramos na prop. 3). Ela se esforça, pois (pela prop. 7), por perseverar em seu ser, quer enquanto tem as últimas, quer enquanto tem as primeiras, o que ocorre (pela prop. 8) por uma duração indefinida. Ora, como a mente, por meio das idéias das afecções do corpo, está necessariamente consciente de si mesma (pela prop. 23 da P. 2), ela está consciente, portanto (pela prop. 7), do seu esforço. C. Q. D.

Escólio. Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. (SPINOZA, 2015, E3p9, E3p9d, E3p9s, p.105-6)

A proposição, ao ser demonstrada, expõe a *conexão* entre a consciência como ideia do que acontece ao corpo – tal como exposto na proposição 23 da Parte II – com a tese da identificação entre essência e *conatus*(esforço) da proposição 7 da Parte III, que por sua vez é resultado da identificação entre essência e potência já realizada na metafísica da Parte I, em particular, nas proposições 34 e 36. *Tudo o que foi visto repetidas vezes ao longo destes capítulos converge aqui nesta demonstração.*

Se a consciência é resultado da síntese de ideias dos acontecimentos que um ser tem em seu corpo e se esse corpo, em sua natureza, não é outra coisa senão o seu próprio esforço de perseveração na existência, *então* há consciência do esforço. Essa consciência do esforço é o desejo mesmo.

O apetite, por sua vez, como define o escólio, é a própria essência, enquanto dela se seguem coisas as quais o homem está determinado a operar. A vontade é este mesmo apetite quando referido apenas à mente. Já o desejo é, como havíamos dito, este apetite enquanto consciente de si.

Entretanto, há ainda algo mais preciso que se pode inferir aqui sobre a consciência. Se a essência da coisa não é outra coisa senão o seu esforço de perseveração, então a consciência também não é nada além ou diferente do desejo. *Assim, há uma conclusão de escopo bastante determinante: não só o desejo é a consciência do apetite como a consciência não é outra coisa senão isto, ela só pode manifestar a si na forma do desejo, pois ela é a expressão do que acontece ao corpo, e o corpo é desejante por natureza, é esforço. A identificação entre essência e potência conduz à identificação entre a consciência e o desejo no plano dos modos finitos.* O desejo é consciência do esforço e não há outro modo de haver consciência senão este.

Por fim, o escólio manifesta uma conclusão polêmica de grandes implicações: não desejamos algo porque o julgamos bom mas o julgamos bom porque o desejamos. *Não é o desejo que se segue do juízo mas sim o juízo que se segue do desejo.* E poderíamos acrescentar: se o juízo sobre o bem e o mal se orienta pelo desejo, da mesma maneira *a identidade pessoal no tempo se orienta pelos enredos em que seu desejo se entranha*, pela narrativa que a consciência conta a si mesma do que ela imagina ser. A identidade no tempo

depende em larga medida destes critérios imaginários, como se pretenderá mostrar.

Mas *o que acontece*, propriamente falando? O que mostram as ideias das afecções do corpo? Qualquer evento imaginável, passível de afetar o corpo, mas os *afetos* em especial:

Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções.” (SPINOZA, 2018, p.237)

Os afetos serão o subconjunto mais importante das afecções. Isto porque os afetos terão peso e valência, serão sintomas da virtude com que a potência de agir consegue ou não se realizar. Serão eles os atratores que orientarão a trajetória do desejo, serão eles as variáveis a girar o jogo da consciência e da inconsciência pelos quais a pessoa passará em sua vida. Isto é, *a relação do sujeito com a objetividade do mundo será mediada pelas implicações para a ação, as implicações para o comportamento possível. Se a consciência é consciência do esforço, desejo, a identidade da pessoa é vivida em meio a horizontes de sentido. Com isto se quer dizer que a pessoa já se encontra numa paisagem valorativa e mundana em que ela é consciente de si, e é consciente de si enquanto se ocupa nesse mundo para integrar a si mesma, perseguindo aquilo que lhe alegra e evitando (ou aniquilando) aquilo que lhe entristece. Como o sucesso ou a perseverança de sua existência não está dado, sua vida terá de ser dedicada a esse constante esforço de integrar seus afetos e ações de modo a que conduzam àquilo que ela imagina levar à sua potência de agir.*

A definição de afeto realça o seu caráter dinâmico. Trata-se da experiência de uma passagem, a duração de um movimento que transforma a potência de agir e não um mero juízo ou uma constatação posterior. Quando o evento em que consiste o afeto pode ser explicado pela nossa própria constituição, diz-se que agimos.⁸⁹ Quando não podemos ser senão uma explicação muito parcial, diz-se então que padecemos. Ação e paixão serão

⁸⁹ Cf. E3def2

uma dicotomia fundamental para toda a ética spinozista. Os afetos não são necessariamente nem paixão nem ação, podendo cair sob ambos os casos.⁹⁰

Os afetos são o conteúdo mais evidente da consciência, isto é, o desejo ao se por em cena descobre em si os afetos, os movimentos que conectam o corpo com o mundo, os encontros que constituem o tecido da própria sensibilidade, da percepção e da ação, quer motoramente realizada ou não. Os afetos se situam no justo *nó* entre o dentro e o fora, entre a percepção e a ação, abrem as portas da mente para as diferenças e singularidades de cada encontro. Ouvir uma música, por exemplo, depende de captar as diferenças que singularizam cada frequência de vibração sonora, cada alteração harmônica e as relações, tonais ou não, que existem na totalidade do tempo percorrido pela canção. Todas essas propriedades físicas teriam, de acordo com Spinoza, suas origens descritíveis ao nível dos corpos simplíssimos e daí acima em cada camada de abstração necessária para se chegar aos fenômenos macroscópicos constituintes da relação ouvido – som. Ouvir uma música depende da sensibilidade a estas diferenças que constituem uma música, ou seja, à sua “essência”, a forma enredada nos corpos que a constituíram, a lógica de sua individuação. É preciso estar atento, tanto quanto se pode, as diferenciações internas de cada percepção, à razão do sensível, à multiplicidade que se envolve numa impressão fenomenologicamente simples. O que torna isto em alguma medida possível é a percepção do afeto. O afeto da música ouvida, por hipótese, aumenta brevemente nossa potência de ouvir um certo tipo de frequência, e portanto, por definição, aumenta nossa potência de agir em algum sentido, rearranja partes de nosso corpo deixando vestígios no funcionamento do cérebro. Todo esse percurso, portanto, abre o corpo às diferenças fora de si mesmo, abre nada mais nada menos que o mundo, o qual, do contrário, permaneceria inacessível, posto que a consciência tem seu acesso ao mundo apenas a partir daquilo que se manifesta aos acontecimentos do corpo. É do corpo “afetante” e afetado, do corpo que age e que percebe, é a partir dele que o mundo é acessível num ponto de vista. Assim, se o fenômeno de uma identidade pessoal é descritível em Spinoza, ele

⁹⁰ Apesar disto, a maioria dos afetos discutidos na Parte III e IV são paixões. Os afetos ativos, por sua vez, aparecem nas últimas proposições da Parte III, na Parte V e em outros momentos esparsos.

só o pode ser se acompanharmos o desenvolvimento das ideias na consciência a partir da trama que ela constata: *o desejo em cena, o desejo integrando a si em meio à ordem das afecções e à temporalidade imaginativa que se constitui a partir daí.*

3.2 O horizonte e a temporalidade dos afetos

Nossa pretensão interpretativa consiste então em localizar a identidade *temporal* no horizonte e na temporalidade dos afetos, na maneira como a memória – em seu regime imaginativo posto em movimento pelo esforço de integração de si do desejo diante dos encontros – constitui vivências e narrativas que situam o sujeito em relações objetais, interpessoais, processos de identificação, modos de se ocupar, hábitos e histórias pelas quais se reflete em si as imagens que se concatena. Mas tudo isto é impossível sem uma descrição da experiência *real* de formação do indivíduo, da sua *ratio*, seria preciso remeter a processos eminentemente físico-químicos, biológicos, psicológicos e sociológicos. E isto nos próprios termos da *Ética*, na medida em que a organização dos corpos depende do funcionamento molecular de suas partes – seus padrões de movimento e repouso – e as formas e agregados que vem a se formar a partir daí, os quais podem atualizar a essência de uma coisa singular específica durante uma duração qualquer. Esse é o tempo de vida desta coisa singular, inassimilável senão através de si mesmo, dos planos em que habita e das linhas que percorre. A imanência do modo na nervura da substância absoluta implica numa absoluta singularização da atualização de cada ser: o que faz com que x exista aqui e agora deste jeito e não de outro é resultado de um processo de atualização irrepitível, uma configuração e espelhamento que reflete num ponto as variações de toda a natureza, um nó preciso na nervura do real.

Assim, há, pelas próprias razões do sistema, um reconhecimento das limitações do seu vocabulário. Não basta repetir exaustivamente os termos essência, forma do corpo, *ratio*, comunicação de partes, como se pela repetição o conteúdo fosse magicamente se autogerar. Tudo isso já foi dito. Não é suficiente, é opaco, genérico, fornece tão somente as coordenadas estruturais, a planta do edifício, sem especificar as diferenças infinitesimais que exigem o caso. O objeto desta dissertação só pode ser compreendido ao se saltar para fora do próprio texto. Não basta organizar sentenças numa tela de computador e criar um jogo de sentido gerado pela concatenação das palavras e a custo de uma espécie de fadiga intelectual. Tanto o leitor quanto o escritor de uma dissertação precisam se ver livres da necessidade de ver aqui

representados a infinidade dos processos que constituem a natureza. O objeto desta dissertação é, por isso mesmo, impossível. É necessário cessar a investigação em um nível de detalhamento e tomar por decidido que será isso e nada mais. A representação infinita é algo que somente conviria ao intelecto infinito de Deus, se Spinoza estiver correto.

O que se quer esclarecer é que é preciso mergulhar na singularidade do processo de constituição de cada coisa, não bastaria apenas a fórmula comum. A nós resta sobrevoar um grau de detalhamento dessa infinidade de determinações e ficar contente por tê-lo feito. E então cessar a investigação. Parar de falar, parar de escrever, deixar as lacunas do texto falarem. É preciso ver o rigor que há no silêncio atento, o qual é anterior e posterior ao argumento, muito maior que ele. Um texto é endereçado a quem com ele possa se afetar e gerar sua própria potência de agir. Ele não pode ser mais que esta espécie de condutor elétrico, transmitindo informações que *fazem diferença* para algo ou alguém.

Toda esta discussão consiste, portanto, em captar um aprendizado ético: “*Nem mesmo sabemos o que pode um corpo*, diz Espinosa. Ou seja: *Nem mesmo sabemos de quais afecções somos capazes, nem até onde vai nossa potência.*” (DELEUZE, 2017, p.249, grifo do autor). Spinoza não acredita nem pretende dizer na *Ética* o que cada coisa é em sua completude, mas apenas o *programa*, as coordenadas pelas quais se pode chegar a tais respostas. É isto que cabe à sua reflexão filosófica sobre o poder de afetar e ser afetado, sobre o desejo e sobre as diversas escalas de consideração do funcionamento dos corpos, os quais aqui nos referimos como microscópico e macroscópico, para efeitos didáticos.

O que se esclarecerá aqui, portanto, não pretende ser mais do que um programa a esclarecer outro programa, uma ilustração do modo spinozista de lidar com esta questão, pela qual muitos fenômenos ganham inteligibilidade, o que nos permite, se devidamente compreendido o texto, ir além dele, avistar o campo exterior com que ele funciona, os diversos aspectos da vida em que a *Ética* fará um diagnóstico preciso e imanente das variáveis em circulação, dos corpos, afetos e histórias pelas quais concatenamos a nossa passagem pelo tempo. A *Ética* é um livro, e enquanto tal, é uma peça dentro da engrenagem da natureza. Se ela teve sucesso em sua mensagem, ela deve nos tornar

possível que os fluxos se passem em nós, os fluxos que dão a ver a realização da nossa potência de agir e o esclarecimento, no caso desta dissertação, de um problema tão próximo e por isso mesmo tão manchado por um esquecimento cínico: o que faz uma pessoa ser uma *pessoa*.

É preciso descer à esta escala molecular e microscópica, é preciso ver não só como o dado é dado ao sujeito mas como o sujeito é ele mesmo dado nisso que o constitui internamente. A forma da pessoa não se encontra atualizada desde a eternidade, ela se atualiza em condições determinadas pelo nexos infinito das causas finitas, bem como um dia deixará de ser atual. Esta atualização depende de mecanismos moleculares que a individualizam. No corpo há diversas outras tendências que não espelham a forma do indivíduo, as quais constantemente o ameaçam de dispersão numa multiplicidade de outras formas individuais. É a *morte*, os vários sentidos da morte, que vão além ou aquém do cadáver. A unidade orgânica e microscópica da pessoa é o resultado de uma espécie de sucesso molecular, do ponto de vista do indivíduo, face às diversas outras determinações atualizáveis. Como já foi dito, há aqui um bloqueio natural da investigação filosófica: não há mais o que dizer sobre estas condições de gênese, uma tal descrição depende do que vai além da filosofia. O que nos resta, entretanto, é diagnosticar as condições mínimas e necessárias, do ponto de vista da *Ética*, para que uma pessoa no tempo seja possível, para que se passe do microscópico ao macroscópico, para que o comportamento do *conatus* se manifeste.

Esclarecer a constituição da identidade temporal dependerá, portanto, do seguinte percurso: *identificar a constituição da temporalidade através da memória, a qual por sua vez dependerá de mecanismos imaginativos e afetivos, os quais, novamente, dependerão da forma do corpo que o desejo se esforça em manter integrada e da sua relação com a exterioridade de relações que a afetam.*

Para Ulysses Pinheiro⁹¹, a memória é condição suficiente para o *reconhecimento* da identidade em geral, enquanto que constitui uma condição necessária para o *fato* de que há identidade temporal. Pensamos que nesse nó reside o esclarecimento da relação do microscópico e molecular com o

⁹¹ A memória é dita “uma condição necessária estrita da identidade pessoal e uma condição suficiente de seu reconhecimento” (PINHEIRO, 2009, p. 36)

macroscópico e pessoal. A forma do corpo se expressa numa continuidade de memórias e percepções, enquanto o cessar dessas memórias é um sintoma da alteração da forma. Os traços e vestígios implicam, na mente, em percepções que retêm instantes passados e antecipam elementos futuros. A memória enquanto critério fenomenológico encontraria seu fundamento objetivo no corpo, nos seus princípios de individuação desde suas partes moleculares e simples até os níveis mais complexos de individuação, na medida em que dizem respeito à forma da pessoa. A *ratio* torna possível que nosso conhecimento de primeira pessoa seja uma manifestação bem fundada daquilo que não é ele mesmo fenomenológico, mas sim uma realidade corporal (e mental) de integração entre partes. A ressonância de comunicação entre as partes do corpo geram o fenômeno mental das memórias que ressoam entre si estes vestígios e rastros, que apresentam a vaga continuidade que caracteriza a vida mental. Este fenômeno bem fundado, entretanto, não exclui o fato de que a memória pode nos dizer *mais* do que realmente há, o que constitui o caráter alienante do *self* e da identidade temporal, de modo geral, o qual só poderá ser ressignificado pelo ponto de vista da eternidade. As conclusões sobre a relação entre memória e a forma do corpo são ilustradas por Ulysses Pinheiro e outros autores a partir do famoso escólio da proposição 39 da Parte IV, o qual também abordaremos mais a frente quanto à questão da morte como limite da identidade temporal.

Antever-se-á pela própria constituição da identidade temporal o quanto ela não é o que importa na liberação ética, propriamente falando. Ela se trata apenas de uma certa organização provisória que pode nos orientar diante da vertigem de uma dispersão na multiplicidade. Por vertigem numa tal dispersão múltipla nos referimos à própria operação pela qual o nexos causal infinito da natureza poderia nos lançar numa desintegração da pessoa. As causas externas estão sempre nos ameaçando de desintegração, de impotência, e, no limite, da própria morte, temas que retornam constantemente na Parte IV. Mas essa organização provisória que a identidade temporal nos fornece é muitas vezes mais negativa do que positiva, posto que a mesma frequentemente decai em formações supersticiosas, reativas e reificantes, que tomam a identidade temporal como causa e fundamento, quando ela é apenas efeito tardio e resultado oblíquo de processos anteriores, os quais poderiam ser vividos de

outra maneira. Se ela é sintoma da essência, ao mesmo tempo ela é um sintoma manchado por deformações. *A identidade no tempo só pode ser compreendida ao remetermos o funcionamento da memória ao horizonte e temporalidade dos afetos, o enredo que estes apresentam ao esforço de integração de si do desejo em meio a tal dinâmica imaginativa, os quais culminarão no pêndulo medo-esperança, que fornece as linhas básicas de uma história, os ciclos rítmicos básicos da narrativa pela qual o desejo integra a si mesmo.* Os afetos só poderão ser compreendidos pelo seu modo de produção singular, o como e quanto de cada caso, a facticidade em que está lançada a pessoa em meio ao nexos causal infinito da substância. O princípio da trajetória que pretendemos esclarecer parece estar sintetizado no primeiro postulado da Parte III:

O Corpo humano pode padecer muitas mudanças, retendo, contudo, as impressões ou vestígios dos objetos (sobre isso, ver Post. 5 da parte 2) e, conseqüentemente, as mesmas imagens das coisas; sobre cuja Def., ver Esc. Prop. 17 da parte 2. (ESPINOSA, 2018, p.238-239, E3post1)

Este postulado traça o plano no qual se desenvolverá a Parte III da *Ética* ao prenunciar o que será esclarecido em momentos posteriores do texto, a saber, a conexão que haverá entre a dinâmica dos afetos e a dinâmica imaginativa, o que por extensão significa a dinâmica da memória, pois é a conservação das imagens através das “impressões ou vestígios dos objetos” o que tornará possível a relação objetual e interpessoal, na medida em que reconheço a permanência no tempo de algo que não eu mesmo. A impressão é a janela para o mundo que retira o corpo do que, do contrário, seria um solipsismo imagético. Porém, antes de destrinchar esta interpretação sobre a constituição e papel da memória, precisamos detalhar os elementos aqui supostos: a imaginação e a caracterização do que vem a ser a memória, ambas explicadas na Parte II da *Ética*. Eis que:

[...] chamaremos imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina.” (ESPINOSA, 2018, p.169, E2p17s)

Imaginar nos lança na exterioridade dos encontros e relações, ainda que de maneira mutilada. A imagem faz com que concebamos as coisas externas *segundo* as ideias das afecções que temos presentes em nós em razão de um encontro. Basta que o rastro esteja em nós para que concebamos a presença da imagem. A imagem tem uma independência em relação à sua causa. Uma vez produzida, ela ganha autonomia e se insere no regime imaginativo do sujeito. A imagem *faz imaginar*, ela é *signo* de algo, mais do que uma representação objetiva. Sua capacidade de tornar presente o que não é mais mostra um fundo potencialmente alucinatório: “A Mente poderá contemplar, como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes.” (SPINOZA, 2018, p.167, E2p17c). O signo imaginativo marca o lançamento do corpo no horizonte de uma exterioridade com a qual ele está implicado. Este signo é o vestígio, marca ou rastro que uma vez foi deixado pelo encontro com o corpo em questão. Uma vez tendo ocorrido esta modificação, como dissemos, a mente pode considerá-la presente por tanto tempo quanto for, desde que ela esteja disposta de tal maneira a considerar esta modificação em si e não seja nisto freada por outras imagens contrárias que venham a excluir sua presença.

Spinoza parece implicar que, no que se refere à imaginação, só somos capazes de atravessar a fantasia e a alucinação a partir dessa impossibilidade das imagens. No plano das imagens, o limite entre o sonho e a realidade é quando muito uma tendência estatística, uma diferença de grau. É apenas porque uma outra imagem se mostra mais forte, ou porque o número delas em muito excede a anterior, que se pode negar a presença da anterior, que se pode considerá-la como “apenas” uma imagem. Tais imagens tem de ser logicamente incompatíveis, impossíveis com a imagem anterior. A imagem enquanto tal, afinal, não é um erro, mas pode ser considerada uma potência da própria mente. O erro está no que a mente julgará a partir daí, no contexto holístico em que ela será afirmada ou negada.⁹²

⁹² A natureza do erro e da falsidade é, por si só, um tema de ampla discussão no spinozismo. Assim, nossa afirmação tem o caráter de uma mera síntese, a qual não desenvolveremos aqui na sua devida extensão. Entretanto, nos baseamos paradigmaticamente na proposição 35 da Parte II e nas descrições sobre a dinâmica imaginativa.

Pela imaginação se sai da imediaticidade do instante material, se constitui uma duração vivida no sujeito:

Nosso campo perceptivo [...] ultrapassa largamente o instante presente; longe de sempre permanecer polarizado sobre o imediato, nós temos o poder de reter as impressões passadas e de imaginar o futuro em função de nossa experiência. (MATHERON, 1969, p.67, tradução livre)

É isto que podemos depreender da autonomia da dinâmica imaginativa em relação ao encontro físico que a causou. Este encontro não precisa se repetir para que o mecanismo funcione por si mesmo. Contiguidades espaciais se formam, sucessões e simultaneidades temporais, semelhanças qualitativas, ressonância entre os elementos. Os traços e vestígios constituem as primeiras sínteses de uma espécie de subjetividade primordial, um sujeito afetado e passivo diante de encontros e forças. Dizemos passivo pois neste nível uma atividade seria muito precária, posto que a atividade, isto é, a racionalidade, depende de uma integração complexa de ideias e uma amplitude de variação afetiva. Mas são nestas variáveis que estão postas a crescente complexidade da subjetividade, pois é na dinâmica imaginativa que se torna possível a memória.

A memória se deriva da ordem das afecções (dos encontros) e não da ordem do intelecto (a ordem das coisas em sua causalidade real). A memória é possível, portanto, pela concatenação das imagens, pelas ideias das afecções. *A memória organiza séries em que dispomos nossos encontros (nossas afecções)*. Ela constitui um tempo subjetivo, desenha os ritmos percorridos por uma vida. A memória é uma *concatenatio idearum* que se faz *secundùm ordinem, & concatenationem affectionum Corporis humani*:

Daqui claramente entendemos o que seja a Memória. Com efeito, não é nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano. (ESPINOSA, 2018, p.170-1, E2p18s)

Da memória um mundo de possibilidades se abrem. A identidade da pessoa no tempo é então possível, componível. A linguagem e o hábito são dois exemplos fundamentais. Ambos são sugeridos pelo próprio escólio da

proposição 18, que acabamos de citar. O significante linguístico, ao menos para certas teorias do último século, depende de associações arbitrárias entre elementos e relações diferenciais entre eles. Isto não seria possível sem que um campo de signos fosse dado, em sua variedade, e que pudéssemos percorrê-lo no pensamento a despeito da ausência dos objetos designados. Constituímos sentidos que ultrapassam o dado, temos crenças, fazemos inferências, vemos presságios e promessas nas coisas, vemos no dado o que não está lá. Tudo isso depende de uma duração do espírito paralela a essa capacidade do corpo de reter os traços e vestígios dos corpos externos. Do termo *maçã* passamos à imaginação do objeto designado pela convenção do idioma em que nos encontramos: “daí entendemos claramente por que a Mente, a partir do pensamento de uma coisa, incide de imediato no pensamento de outra coisa que nenhuma semelhança possui com a primeira.” (SPINOZA, 2018, p.171, E2p18s). Cada um percorre essas linhas virtuais e associativas conforme a maneira pela qual foi mais afetado. Posso imaginar Pedro pela tarde e Guilherme pela noite, se nessas horas os vi repetidamente. Posso deixar de imaginá-los nessas horas ou embaralhar-me em uma flutuação de possibilidades contingentes, caso suas imagens comecem a se repetir em ordens diversas ou atravessadas. Acreditamos em livre arbítrio, em contingências, em futuros abertos. Identificamos o bem com certas pessoas, situações ou objetos. Elencamos hierarquias de valores e oposições. Nenhum imaginário é igual a outro, ainda que o imaginário social possa exercer um grau de unificação entre os sujeitos.

Assim, as palavras podem significar, podem fazer sentido para quem é afetado por elas em regimes de enunciados semelhantes: este texto é possível pois pessoas no Brasil – ou em Portugal e alguns outros países – foram historicamente afetadas de uma tal maneira a poderem ler aquilo que aqui foi codificado de uma maneira coerente, elas estão inseridas em modos de vida que refletem em parte o jogo de linguagem aqui entretido. Isto não apenas quanto ao fato de vivenciarem a língua portuguesa, mas também quanto à trajetória intelectual dos sujeitos, por que tipo de circuitos de aprendizado ou instituições estes passaram. A língua é produzida, o texto é produzido, o sujeito que escreve é produzido, o sujeito que lê é produzido. Todo o circuito precisa estar montado para que algo se passe nesta dissertação, ou na *Ética*, ou em

qualquer texto. Esse circuito, do ponto de vista das pessoas nele formadas, depende da memória. O sujeito precisa ser marcado de tal maneira a ser capaz de ouvir a mensagem. De certa maneira, só ouvimos o que queremos ouvir, só vemos os livros que já tínhamos lido virtualmente, não é possível ler um livro para o qual já não tenhamos algumas partes montadas *em nós*. Não um espelhamento certamente, posto que assim nunca se sairia de uma alucinação autocontida, mas de uma ressonância, uma afinidade vaga qualquer, uma diferença que desperta em nós uma comunicação entre as imagens e signos. A contrariedade absoluta é impensável, inassimilável, como sugere a proposição 10 da Parte III.⁹³

Mas a linguagem ainda é um exemplo avançado, mais restrito à humanidade. Spinoza não está pensando apenas na humanidade, a memória, ao menos a princípio, poderia estar presente em outros animais. Assim, tomemos um exemplo mais abrangente, voltando a algo mais básico, algo que mostre que a subjetividade já está em parte nos outros animais: o hábito. O escólio da proposição 18 já enuncia as seguintes consequências:

O Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via este fruto; e assim, cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. [...] Pois um soldado, por exemplo, tendo visto na areia os vestígios de um cavalo, a partir do pensamento do cavalo incide imediatamente no pensamento do cavaleiro e daí no pensamento da guerra, etc. Mas um Camponês, a partir do pensamento do cavalo, incide no pensamento do arado, do campo, etc., e assim *cada um, conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira, a partir de um pensamento incidirá em tal ou tal outro.*" (SPINOZA, 2018, p.171, E2p18s, grifo nosso)

Podemos tirar do escólio ao menos duas conclusões: a linguagem é ela mesma um resultado específico do hábito; o hábito ou costume está justificado pela memória como uma certa ordem pela qual concatenamos as imagens desta ou daquela maneira em função de como fomos mais afetados. Poderíamos dizer que o hábito é uma espécie de memória mínima, de *volume zero* da memória: dizemos isto pois o hábito, no sentido usual do termo, é algo

⁹³ A rigor, a contrariedade absoluta é impensável pois o que exclui a existência do nosso corpo não pode estar em nós, propriamente falando. É algo de uma tal natureza que não pode estar no mesmo sujeito, são impossíveis. A ideia de tal coisa não pode existir em Deus *enquanto* ele constitui nossa mente. Não se pode pensar, diretamente falando, a morte de si mesmo.

muito próximo ao presente vivido, muito próximo ao modo como as atividades cotidianas são feitas, desatentas ao passado remoto e preocupadas apenas com um futuro imediato e antecipado. Assim, ele envolve uma memória, mas ainda se trata de uma memória mínima, o mínimo necessário para que o organismo opere da maneira como opera. O grau de consciência pode ser precário e disperso. É este volume zero da memória que pensamos ter grande abrangência, pois poderia ser atribuído a diversos animais, os quais parecem ter uma compreensão situada de certas atividades e ocorrências em que se encontram. Tais compreensões ainda carecem de um passado puro, de uma lembrança não utilitária, certamente. Mas já constituem uma pequena subjetividade, a qual, no caso humano, vivenciamos já mediada por estruturas mais avançadas. As camadas mais complexas da temporalidade, entretanto, não excluem o nível básico do hábito, apenas sobrepõem outros eixos e níveis que o ressignificam num campo maior.

O que se depreende disto é que, dado este volume inicial, a memória pode ascender a níveis cada vez mais complexos de temporalidade, desde que seu corpo seja capaz de integrar tais complexidades. Do ponto de vista do sistema, está justificada a possibilidade de que um indivíduo possa *reter algo, antecipar algo, viver uma duração de instantes*.

A imaginação, tornando possível a memória, desencadeia não só o hábito, mas a própria noção de objeto. É por retermos uma multiplicidade de instantes que a objetividade é possível para nós. O objeto precisa ser pensado em sua ausência, precisa apresentar a nós uma certa regra de concatenação que nos parece exceder à nossa afecção dada. E é pelos objetos que podemos amar ou odiar algo. Eles são imaginados como guardando uma virtualidade que não se atualiza em nós, são postos como *em si* mesmo existindo, imagens que ganharam autonomia própria.

Esta emergência da objetividade e das relações objetais tal como aqui descrevemos parece encontrar plausibilidade em algumas passagens da Parte III. Pela proposição 12 da Parte III⁹⁴, a mente se esforça em *conservar as imagens* daquilo que fortalece a potência de agir do corpo. Já pela proposição

⁹⁴ Por 'conservar' nos referimos ao esforço de imaginar, que nada mais é do que mantê-la presente, preservá-la: "A Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo." (ESPINOSA, 2018, p. 259, E3p12)

13,⁹⁵ pela razão inversa, a mente se esforça, indiretamente, em *aniquilar as imagens* daquilo que entrava a potência de agir do corpo, isto é, ela se esforça em recordar as imagens daquelas coisas que excluem a existência do que não lhe convém (pois só assim poderá aniquilar a imagem da coisa que lhe entrava, pelo que sugere a proposição 17 da Parte II).

Assim, se esclarecem as *relações objetais afetivas* mais primárias: o amor e o ódio. Na verdade, elas mesmas constituem a possibilidade que pensemos em um objeto, pois elas tornam possível a conservação das imagens quando as coisas que as causaram não mais estão presentes. Nos *interessa* conservá-las, nos esforçamos para reter estas imagens, para ter o objeto presente. Pensar a coisa na sua ausência é, em certo sentido, uma característica íntima do conceito de objeto:

O amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior, e o ódio nada mais é do que a tristeza, acompanhada da ideia de uma causa exterior. Vemos, além disso, que *aquele que ama esforça-se, necessariamente, por ter presente e conservar a coisa que ama*. E, contrariamente, aquele que odeia esforça-se por afastar e destruir a coisa que odeia. (SPINOZA, 2015, p.108-9, E3p13s, grifo nosso)

Assim, o amor e o ódio atualizam a alegria e a tristeza na forma de uma causa rastreável. A alegria e a tristeza, tomadas isoladamente, constituem a variação afetiva em si, sem remissão a causas ou objetos. Tal fluxo abstrato, entretanto, não costuma ser o caso: já indexamos o fluxo intensivo numa certa configuração extensiva, num certo objeto, pessoa ou processo que o atualiza, ou que imaginamos que assim procede. Como afirma Matheron (1969, p.99) o amor e o ódio nos lançam numa diferenciação corporal e num novo progresso da consciência, esse resultado está concentrado nas proposições 12 e 13 que acabamos de citar. A proposição 13 “invoca explicitamente a memória, a qual não foi uma questão até agora; quanto à primeira, ela invoca implicitamente a possibilidade de imaginar uma coisa que não está realmente presente.” Assim, a consequência é que *“a ligação entre amor e conservação das imagens é facilmente compreensível.”*

⁹⁵ “Quando a Mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas.” (ESPINOSA, 2018, p. 259, E3p13)

Relações de semelhança, contiguidade espacial, simultaneidade temporal e demais processos de transferência serão típicos nas relações objetais, como Spinoza aponta a partir da proposição 14 da Parte III, as quais colocam em prática as consequências da dinâmica imaginativa e de sua extensão temporal propiciada pela memória. É em tais processos de transferência que a dinâmica imaginativa se enreda em uma trama labiríntica com o desejo, gerando as mais diversas crenças, valores e associações. Tais consequências em muito se assemelham ao empirismo de David Hume, como se Spinoza tivesse, por vias de um racionalismo absoluto, descoberto ironicamente um empirismo interno ao próprio sistema, um retorno à imanência posto pela própria inteligibilidade integral da substância, que nos faz ver o que há de mais singular e aparentemente contingente no seu modo de produção situado:

O sujeito é essa instância que, sob o efeito de um princípio de utilidade, persegue um alvo, uma intenção, organiza meios em vista de um fim, e que, sob o efeito de princípios de associação, estabelece relações entre as ideias. Assim, a coleção devém um sistema. A coleção das percepções devém um sistema quando elas são organizadas, quando são religadas. (DELEUZE, 2012, p.117)

Esta passagem se refere às reflexões de Deleuze sobre o empirismo humeano, entretanto, pensamos que é ilustrativa de muito do que se passa aqui, nesta espécie de empirismo racionalista de Spinoza. Os princípios de associação ressoam na *Ética* com a imaginação/memória. Já o desejo é como um princípio de utilidade, é aquilo que dá orientação e intencionalidade ao sistema. As associações da imaginação e de suas memórias dão as coordenadas e variáveis dessa trajetória do espírito, lhes dão o conteúdo que preencherá as ocupações do desejo em seu esforço de integrar a si mesmo, de adiar a dispersão na multiplicidade (a morte).

Dito abstratamente, é como se o desejo constituísse um atrator num futuro indeterminado e ideal, o qual constitui o ponto de excelência na potência de existir. Esse ponto estabeleceria princípios de seleção nas associações da imaginação e da memória, que forneceriam os dados que preencheriam uma determinação real da trajetória, uma atualização desse ponto de excelência num ou mais objetivos precisos. O desejo fornece a *meta*, a imaginação

apresenta a *estratégia*. Isto, entretanto, se trata de uma simplificação, posto que há um movimento constante nestes parâmetros: aquilo que o desejo pensa ser sua meta é aquilo que ele *imagina* ser sua meta, logo a imaginação retroage sobre as metas, enquanto suas estratégias podem encontrar flutuações ao longo do caminho que ressignificam novamente a meta anterior. As figuras da consciência, para falar hegelianamente, estariam presentes em Spinoza, ainda que sem os pressupostos de uma dialética. Uma figura da consciência ressignifica as metas, estratégias e sentidos constituídos pelas figuras anteriores. Esta mesma figura, entretanto, é refém de flutuações e inconsistências que eventualmente conduzem a outras figuras, não necessariamente mais elevadas, pois a superstição pode facilmente deslocar o seu objeto de investimento e transferi-lo para outro conjunto de crenças e associações.

A flutuação dos afetos é, portanto, uma consequência inevitável de tal dinâmica da imaginação, visto que os critérios das transferências afetivas são indiferentes à causalidade real, procedendo ou podendo proceder por critérios equivocados. Amamos ou odiamos, por acidente, coisas das mais variadas. Transferimos afetos da parte para o todo, de um espaço a outro, de um tempo a outro, confundimos correlação com causalidade.

Assim, se as relações objetivas denotavam um progresso do espírito, na medida em que o retiravam de uma imediatividade alucinatória, por outro lado, a superstição encontra aí o campo para uma combinatória de conflitos virtualmente infinita. Podemos ser afetados de amor e ódio por um objeto por razões diferentes ou em circunstâncias diferentes pela mesma razão. A ilusão da objetividade dos valores se vê invertida em si mesma, fora dos eixos, é posta numa vertigem que se segue dos seus próprios critérios flutuantes. Isto é, se em realidade julgamos algo como bom porque o desejamos, pensamos no senso comum que desejamos algo porque julgamos algo bom. Esta objetividade se vê constantemente deslocada em conclusões contraditórias devido ao fato de que os objetos e pessoas não são feitos para nosso benefício, o afeto que nos favorece numa relação pode não favorecer em outra, as condições dos encontros se seguem das relações características entre as coisas, não de uma finalidade *para nós*. Esta conclusão, entretanto, é dificilmente conquistada devido à *capacidade da superstição de compensar e*

deslocar os limites do absurdo para mais além, reformulando a fantasia em sua imanência, sem nunca atravessá-la.

Se tomamos objeto em sentido amplo, envolvendo ocupações e práticas, os processos de identificação que se seguem destas transferências afetivas gerarão suas próprias flutuações: a *má fé*, conceito existencialista, seria esclarecedor aqui. Os indivíduos tendem a contrair identificações com profissões, papéis ou cargos que os tornam cegos para o fato de que tais identificações são contingentes do ponto de vista de sua própria natureza, que elas apenas emergem devido a uma certa configuração de causas externas. A negação da potência do desejo na naturalização de uma relação objetal específica, a qual retroativamente põe a si uma necessidade que ela não tem, uma necessidade que se deu por meras causas externas, não internas. A delegação da responsabilidade de tomar para si a potência do desejo é concedida a uma instância reificante que congela o desejo numa forma coletivamente reconhecível, na comodidade de uma ilusão objetiva que apaga as causas que a produziram, que apresenta um efeito – a identificação – como autônomo e necessário em si. A flutuação de afetos será típica destes processos de identificação na medida em que, por não serem constitutivos da essência do indivíduo, podem produzir efeitos contrários à sua potência de agir, podem separar o indivíduo de sua própria virtude, o que entra em dissonância com a identificação do sujeito com tal ocupação, isto é, a flutuação se dá devido ao caráter precário de tal identidade. Há uma dissonância entre o que conduz à virtude do indivíduo e aquilo que ele imagina conduzir a isso.

Se, como falávamos, o hábito é um caso mínimo de memória, uma memória que tem tão somente a duração da atividade que ela contraiu, há uma continuidade na concatenação das imagens que nos leva do mero hábito até os mais complexos processos de identificação e narrativas pelas quais o sujeito entende a si. É preciso compreender essa passagem do pequeno ao grande tempo. Pode-se dizer que o hábito reforça suas próprias conexões à medida que é repetido e utilizado, se entranha nos novelos da mente. A sua concatenação se torna uma parte maior da mente em proporção a outras partes menos contraídas em hábitos, isto é, a mente é mais afetada pelas ideias de afecções concatenadas dessa maneira. Há o *costume de passar* de uma ideia a outra, de um movimento corporal a outro, de uma sensação a

outra. As partes passam a se movimentar e se reproduzir de tal forma a manter tal comunicação de movimentos. Poderíamos ilustrar isso da seguinte forma: cada hábito é uma pequena máquina, um pequeno autômato que comunica as conexões e padrões de movimento que lhe constituem. A *integralidade* desses hábitos perfaz o modo de vida do corpo, sua identidade no presente ao menos do ponto de vista da prática e do comportamento. Nada impede que, dado os mecanismos de transferência e os processos de identificação, passemos dos hábitos passivos às ocupações ativamente buscadas, às antecipações e projetos que tomam por objeto futuros distantes – ou mesmo utópicos – bem como as conexões narrativas com passados remotos, quer de nossa história autobiográfica, quer a da filiação a uma tradição social, a um arquétipo estabelecido no corpo social.

Podemos ilustrar essa transição do “microtempo” para o “macrotempo” através de um exemplo intermediário: a contração do hábito de tocar piano. Aprender a tocar uma música depende a um só tempo de uma memória motora e de uma reflexão consciente a respeito da síntese temporal de ações a serem executadas, as quais posteriormente serão contraídas também em hábitos, podendo ser delegadas ao mecanismo inconsciente quando suficientemente contraídas. Mais precisamente falando, há uma conexão entre séries distintas - o movimento das mãos e dedos em correlação com as teclas do piano -, a repetição de movimentos e ritmos que retornam levemente diferentes segundo as variações melódicas e harmônicas que, no contexto de uma composição tonal, busca criar uma ressonância temática, uma repetição de padrões e princípios em meio a sutis variações que mantêm o interesse da obra e a sucessão de momentos diferentes mas ao mesmo tempo relacionados, ressoantes. É preciso reter a noção de uma totalidade em que as partes ressoam semelhanças entre si, ao mesmo tempo em que diferem. O que tudo isso implica e pressupõe é uma capacidade de síntese que vai muito além da mera imediaticidade, trata-se de um hábito que já busca ultrapassar-se constantemente numa antecipação de eventos futuros e numa retenção de instantes anteriores. Não há o fenômeno musical sem essa temporalidade mínima, posto que devo reter e antecipar o que não está atualmente dado, devo ter a própria multiplicidade dos instantes em mim, afecções concatenadas. Assim, do simples se integra o complexo, dos pequenos hábitos

no *volume zero* da memória ascendemos paulatinamente a construções mais sofisticadas de tempo e ritmo entre atividades. O exemplo musical serve para nos esclarecer a possibilidade de hábitos cada vez mais complexos: ler é um hábito, ser médico é um hábito, ser pai ou mãe é um hábito, andar é um hábito, resolver equações matemáticas é um hábito. Pela memória a dinâmica imaginativa constrói quantas temporalidades forem necessárias, em tantos eixos e variáveis quanto forem possíveis e pertinentes ao corpo.

Devemos observar, entretanto, que o tratamento spinozista do tempo é bastante sutil, não se reduzindo facilmente nem a uma aceitação completa de sua realidade nem a um mero reducionismo do ponto de vista da substância eterna. Não é nosso propósito aqui entrar nesta discussão, mas devemos fazer alguns apontamentos sobre a relação entre o tempo e as imagens, pois tal relação é fundamental para a compreensão do pêndulo medo-esperança. Na proposição 18 da Parte III, é dito que o tempo, isoladamente considerado, não altera a maneira como somos afetados pela imagem de algo. Quando imaginamos algo, o consideramos presente, logo não há diferença na imagem em si, quando considerada por si só. É importante ressaltar, entretanto, que tal conclusão se restringe aqui a uma situação abstrata que Spinoza formula, isto é, a situação em que as imagens são consideradas isoladamente. Mas na mente humana há desde cedo muito mais do que uma imagem. Ver-se-á em outras proposições como isto nunca se dá de fato assim, pois as imagens se reforçam umas as outras em sistemas, de modo que, nessa associação, *o tempo afeta profundamente as imagens, ou melhor dizendo, ele resulta dessas afecções, se mede e faz medir por essa duração, se dá como número desse movimento nas imagens*. Os níveis de presença se seguem do quanto uma imagem é afirmada ou excluída do ponto de vista das outras imagens, isto é:

[...] ela é de mesma natureza quer tenhamos imaginado as coisas como presentes, quer não; *mas não neguei que ela se torna mais fraca quando contemplamos outras coisas presentes a nós que excluem a existência presente da coisa futura*; o que não cuidei de advertir naquela Proposição porque havia decidido tratar das forças dos afetos nesta Parte. (ESPINOSA, 2018, p.393, E4p9s, grifo nosso)

Devido a tal incompatibilidade, tal como advertida por Spinoza neste escólio da proposição 9 da Parte IV, uma imagem ligada a uma situação não

mais presente tem maiores razões para ser considerada “passada”, posto que há imagens que excluem a existência da mesma, que a contrariam.

Isso torna possível que compreendamos o papel fundamental do medo e da esperança na identidade pessoal no tempo. No segundo escólio desta mesma proposição 18, se definem a esperança e o medo, que são os afetos temporais por excelência. O caso limite de ambos é, respectivamente, a segurança e o desespero. *A esperança é a alegria diante da imagem de algo futuro ou passado que julgamos como incerto/instável quanto à realização.* Incerteza e referência temporal lhe são constitutivas. *O medo é seu inverso, a tristeza diante da imagem de algo futuro ou passado que julgamos como incerto/instável quanto à realização.* A exclusão da dúvida torna a esperança segurança e o medo desespero.

Nossa hipótese consiste em ver nessa relação recíproca entre o medo e a esperança o eixo fundamental de desenvolvimento da temporalidade pessoal, da sua identidade. Este não é, certamente, o único eixo em que se desdobra a temporalidade do desejo, posto que podemos contemplar experiências cujo fim é circular, cuja meta e realização consiste na sua própria duração. Tais atividades são inclusive mais nobres do ponto de vista da eternidade, como pretendemos analisar mais a frente. Aqui, entretanto, se trata especificamente da identidade no *tempo*, e a identidade no tempo é justamente aquilo que não para de vazar para fora do presente, que não para de estender linhas e eixos que esquadrinham a subjetividade numa distribuição entre o presente vivido, as condições do passado e os projetos do futuro, que cria narrativas e que orienta ações com vista a levar à excelência a imagem com que nos identificamos. É precisamente nisto que o *pêndulo* medo-esperança será fundamental para a constituição da temporalidade. Como Spinoza gosta de enfatizar, não há esperança sem medo nem medo sem esperança, a segurança e o desespero são casos limites, impossíveis quanto ao todo de nossa mente e raros quanto às partes específicas.⁹⁶

⁹⁶ A segurança absoluta, em todas as dimensões, é impossível dado que o modo finito está sempre imerso nas causas externas do nexa infinito de causas finitas. Essas causas externas, por princípio, não são necessariamente favoráveis à sua existência. Logo, é impossível que o ser humano não seja uma parte da natureza submetido à contrariedade e aos afetos tristes, como explicará claramente a Parte IV da *Ética*. Mas, inversamente, o desespero absoluto também é impossível, impensável. A contrariedade absoluta não é imaginável, como posto pela

A importância de tal pêndulo medo-esperança já foi apontada por outros autores, como Matheron. Aqui, entretanto, buscamos um uso específico: não só apontar sua centralidade na constituição na identidade temporal, mas mostrar como os limites da mesma são limites da própria dinâmica da temporalidade, em que podemos diagnosticar as rachaduras pelas quais pressentimos a necessidade de uma nova perspectiva, a necessidade de uma perspectiva *sub specie aeternitatis*. A duração não pode se compreender apenas pelo tempo, é necessário um salto que nos situe em outro paradigma. Mas só podemos esclarecer essa necessidade se compreendermos a temporalidade em seus próprios termos e desenvolver nela mesma o movimento que nos faz saltar para fora das suas linhas.

Como o pêndulo medo-esperança opera? Podemos dizer, de forma geral, que ele é o principal *princípio de distribuição das imagens*. Há esperanças de várias escalas, medos de várias escalas. *Nossas maiores esperanças e medos distribuem os nosso arcos narrativos mais gerais, constituem a curvatura da linha subjetiva, a forma de sua trajetória*. Isto é: organizamos nossos encontros e as imagens desses encontros com base naquilo que o desejo objetiva como sendo o seu maior estado de realização e excelência, *uma imagem integral*.

Esse estado, na escala mais ampla, põe um futuro ideal da fantasia que constitui a realização absoluta do desejo, em contrapartida ao presente, que tem sua significação dada pelas oportunidades que ele oferece a nossa potência de agir. Tal futuro é, entretanto, ambíguo e marcado por uma constante tensão: se por um lado ele é a projeção da fantasia ideal do desejo, ele também é o porvir imprevisível da contingência, o futuro infernal do desespero, o *lugar* no tempo de onde as crises podem vir abalar os fundamentos pelos quais damos sentido ao mundo. Nossa antecipação do futuro é disputada por imagens otimistas e pessimistas, pelas fantasias da esperança e pelas angústias sem fundo do medo. Como frisarão algumas

proposição 10 da Parte III. Se pensamos algo, é porque ainda temos alguma potência em nós. E se ainda temos alguma potência, temos alguma atividade, não somos completamente passivos. Só a morte seria o desespero total. A morte, porém, é inassimilável para Spinoza. Quando ela é, já não somos e quando somos ela ainda não é. Sabemos que morreremos mas não podemos ter uma *experiência* disto, em sentido spinozista. O desespero absoluto está para além do limite das formas da nossa experiência.

proposições da Parte IV, a força dos afetos para com imagens futuras é muitas vezes cancelada pela força maior de afetos presentes e mais imediatos, a própria imagem do que julgamos como bom nesse futuro ideal pode ser resignificada. De modo geral, “o Desejo que se origina do conhecimento geral do bem e do mal, enquanto este conhecimento se reporta ao futuro, pode ser mais facilmente coibido ou extinto do que o Desejo de coisas que são agradáveis no presente. (ESPINOSA, 2018, p.401, E4p16) A superstição, entretanto, pode congelar tais imagens em sistemas que amortecem o apelo do presente. Em uma dada sociedade, ela mobiliza o futuro, antes de tudo, ao produzir nos sujeitos a espera por um estado de coisas que justifica a servidão em que eles voluntariamente se põem no momento presente.⁹⁷ A dissolução da lógica dessa espera tornaria precária a lógica do próprio presente, no qual as pessoas sacrificam parte de sua potência em vista de tal bem maior porvir.

O presente é, por assim dizer, o que as coisas *são (ou estão)* aqui e agora, é a atualidade das ações e dos encontros na duração do modo, ele nos informa sobre o sentido de nossa situação factual, da facticidade em que nos encontramos (o que não significa que a compreendemos bem). Se agimos no presente, isso não necessariamente nos esclarece o seu conteúdo. A emergência do desconhecido e da (para nós) contingência força o pensamento a percorrer as imagens passadas e a antecipar as imagens porvir. O modo finito experimenta a temporalidade justamente por não ser infinito, pelo presente passar. Assim, *viver o presente* em Spinoza tem um caráter ilusório, pois o imediato é sempre atravessado por movimentos que o ultrapassam logo que o pensamos ter congelado em um momento instantâneo. O agora já é outro, posto que só a substância é estática, se diferenciando sem nunca mudar de natureza, pois sua natureza é essa própria potência infinita. Viver o presente, no sentido cotidiano da máxima, seria melhor descrito em viver *uma eternidade* no presente, o que depende do que veremos mais à frente na perspectiva da eternidade.

⁹⁷ Convém ter em mente as estratégias que tornam a superstição eficaz: Spinoza repetidamente afirma que “nenhum afeto poder ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser coibido” e que por isso mesmo “cada um abstém-se de causar dano por *temor de um dano maior*. É portanto por esta lei que a Sociedade poderá firmar-se” a qual opera pelo “poder de prescrever uma regra comum de vida vida, de fazer leis e *firmá-las não pela razão, que não pode coibir os afetos, mas por ameaças.*” (ESPINOSA, 2018, p.437, E4p37s2)

O passado nos dá as condições de nossa ação, nos orienta quanto aos fundamentos de nossas práticas e expectativas, dá uma face de eternidade às imagens dos hábitos sociais, o passado guarda em si os ciclos que fundam a crença na regularidade das imagens e dos costumes, a espera por uma certa repetição das leis que pensamos reger o funcionamento da natureza e os objetos de nosso desejo. Esperamos um bem ou tememos um mal *porque* um bem ou mal similar já aconteceu no passado em situações semelhantes ou *porque* um presságio nos parece sugerir uma certa sequência de acontecimentos futuros ou *porque* pensamos que (des)agradamos as divindades, entre tantas outras causas. A constituição do sentido de nossa identidade depende de uma tal leitura de signos de nosso mundo que fazem remissão a diversas associações que movem o pêndulo medo-esperança quer na direção do otimismo quer na direção do pessimismo.

Tal funcionamento não se restringe apenas à escala geral nem ao longo prazo. Antes, o pêndulo medo-esperança já funciona no nível mais micrológico. Cada ação se orienta por uma constelação de imagens carregadas de sentido e de valor⁹⁸, pesamos o futuro da fantasia contra o presente da facticidade e desenvolvemos uma estratégia que nos leve de um ao outro, que nos tire do que *é* e nos leve ao que *deve ser*. Tais estratégias não dependem de uma consciência reflexiva: sua operação pode ser instintiva ou condicionada por automatismos adquiridos. Trata-se de um sistema dinâmico com atratores e trajetórias. Afeta-se e se é afetado, há consciência, portanto, mas uma consciência irreflexiva. Se sei que o fogo queima, fugirei do seu contato por uma ação automática. Um cachorro ao ouvir o som peculiar de chaves cintilando pode passar diretamente à imagem do seu dono que provavelmente está chegando, pois assim ele se habitou a perceber diversas vezes, a tal ponto que o hábito constituiu um pêndulo em sua mente. A presença ou

⁹⁸ O tema do comprometimento teórico e/ou normativo da ação é recorrente em diversos autores sob diferentes ângulos, tendo certa penetração no cenário atual do pensamento, não só na filosofia. O psicólogo Jordan Peterson, em seu livro *Maps of Meaning*, enfatiza constantemente esta conexão: "Action *presupposes* valuation, or its implicit or "unconscious" equivalent. To act is literally to manifest preference about one set of possibilities, contrasted with an infinite set of alternatives. If we wish to live, we must act. Acting, we value. Lacking omniscience, painfully, we must make decisions, in the absence of sufficient information." (PETERSON, 1999, p.10)

ausência do som o movimenta numa direção ou outra. O cintilar das chaves é um movimento do pêndulo em direção à esperança. *Ele* está chegando, isto é bom. Variações afetivas automaticamente se traduzirão em manifestações comportamentais no cão. Não podemos saber, evidentemente, o que se passa em sua mente, porém o exemplo serve aqui para ilustrar como podemos inferir facilmente a presença destes movimentos afetivos em diversas situações e o poder que elas tem em dobrar o tempo segundo a sua forma. Tais transferências e identificações entre as imagens são, ao mesmo tempo, de grande utilidade prática e de enorme potencial alienante. A superstição, afinal, daí se deriva:

As coisas que são, por acidente, causas de esperança ou de medo são chamadas de bons ou de maus *presságios*. [...] nos esforçamos por utilizá-los como *meios* para obter as coisas que esperamos ou por afastá-los como obstáculos ou causas de medo. [...] *É essa a origem das superstições* que, em toda parte, afligem os homens. [...] cada um poderá aplicar à esperança e ao mesmo tudo o que dissemos sobre o amor e o ódio. (SPINOZA, 2015, p.130, E3p50s, grifo nosso)

A superstição pode se apresentar tanto sobre a forma da religião transcendente quanto sobre a forma de um materialismo vulgar. O presságio, em ambos os casos, opera como signo que remete a uma série de imagens que dão sentido e funcionamento ao mundo, que anunciam o porvir do futuro ideal da fantasia ou do futuro infernal do desespero. Pela forma da religião transcendente, o desejo se projeta numa divindade que se pensa ter produzido o mundo para o nosso bem, ou, inversamente, que gera o nosso mal em resposta aos pecados. Já pelo materialismo vulgar⁹⁹, o homem se crê senhor do mundo, postula um progresso absoluto de seus próprios poderes sobre a natureza, sociedades desandam em uma megalomania do sentimento de segurança, que toma a natureza como mero recurso disponível *para nós*, como destinada a ser tão somente meio para nossos fins, que milagrosamente triunfariam na sucessão gloriosa de um tempo contínuo e ascendente. Se a forma religiosa aliena a natureza do desejo numa forma exterior, a forma

⁹⁹ Não há a expressão *materialismo vulgar* em Spinoza, entretanto tomamos esta liberdade pelo seu poder sintético e didático para explicar certos casos da superstição.

materialista vulgar aliena o desejo dentro de si mesmo, num amor deformado que, em vez de amar a substância em si mesma, ama apenas a si de modo unilateral e mutilado, sem conceber a conexão necessária de todos os seres.¹⁰⁰

Associamos o materialismo vulgar a uma megalomania da segurança. Entretanto, o fizemos apenas a título de ilustração. Tanto a superstição religiosa quanto a materialista podem tomar a forma de quaisquer polos do pêndulo: o desespero e a segurança. O corpo social pode mobilizar a produção do desejo seja pelo temor de um desespero absoluto porvir, seja pela espera entusiasmada por uma segurança absoluta que realizaria nossas fantasias de onipotência.

Entretanto, como havíamos discutido, o desespero e a segurança são casos limites do medo e da esperança que, no geral, são impossíveis de serem vivenciados em sentido absoluto, pois o desespero total seria a própria aniquilação do indivíduo, enquanto a segurança total é inatingível dado a condição ontológica do modo finito, seu esforço de perseverar numa existência que é, em última instância, um fracasso do ponto de vista do tempo, pois tal esforço será vencido em algum ponto do futuro pelas causas externas.

Assim, em verdade, o ciclo do medo e da esperança não cessa de se movimentar como um pêndulo entre um extremo e outro. Tal movimentação pode ser atenuada, mas não extinta. Não há medo sem esperança nem esperança sem medo. Vagamos incessantemente em variações deste pêndulo, nos mais diversos eixos e escalas. Não se trata de *um* pêndulo, mas sim de vários, ciclos que não são necessariamente centrados entre si nem levam obrigatoriamente a uma única linearidade. Os pêndulos podem contrariar-se entre si, flutuar em direções diferentes, dos quais o sujeito experimentará a resultante, a integral ou soma de todos eles em si, como um relógio desarranjado.

¹⁰⁰ Poderia se objetar que este amor de si do materialismo vulgar não é uma alienação supersticiosa, já que Spinoza afirma claramente que os seres querem perseverar no ser. Entretanto, há um sentido em que amar a si é, ao mesmo tempo, amar aos outros e à substância, pois o que sou só é compreensível e só flui a partir da substância infinita e da comunidade. Amar a si, nesse sentido, é sair de si, é se integrar e participar da substância absoluta, é *afirmar a própria substância, a conexão necessária*. O amor de si do materialismo vulgar seria, nesse sentido, unilateral e parcial, insuficiente, uma perspectiva vulgar que não capta o problema real, um mero utilitarismo que implicitamente toma a si por substância. Mas tais conclusões só são possíveis a partir da Parte V, que nesta nota estamos antecipando.

Do ciclo do medo e da esperança se deriva uma temporalidade cíclica (porém irregular) do desejo e seu movimento pendular: de início estamos na predominância da esperança e num medo crescente, cujo estado limite será a flutuação igualitária de ambos. Passado esse limite, entramos no segundo caso, do medo crescente, cujo caso limite é o desespero. Eventualmente, se não morremos, o pêndulo, por assim dizer, começa a se movimentar na direção contrária e experimentamos um crescimento da esperança em meio ao medo, cujo caso limite será o retorno à flutuação igualitária de ambos. Após isso, entramos na fase da esperança crescente, cuja realização máxima e limite seria a segurança absoluta. Como isso é de fato impossível, o pêndulo retorna à primeira fase que descrevemos. Esta é a movimentação constatada por Matheron (1969, p.128), com a qual concordamos integralmente. Ressaltamos que, como havíamos dito, tais movimentos pendulares acontecem sobre os mais diversos eixos e escalas e portanto estão longe de constituir uma estrutura cíclica simples. Cada pessoa viveria em si diversos pêndulos afetivos e comunicações entre eles, de modo que a resultante é a pessoa viva, é a o esforço de integração da essência em meio às dispersões da multiplicidade, que são vividas nos pêndulos, se manifestam neles.

O pêndulo do medo e da esperança lança as condições para uma *história*, a unidade rítmica básica de uma narrativa: alguém quer algo e se vê num presente que diverge do futuro idealizado. Assim ele age ou planeja agir. Os acontecimentos ou o aproximam da ideia ou o distanciam dela, o alegram ou o entristecem, o encham de esperança ou o amedrontam. *Esta passagem afetiva no tempo, esta variação intensiva é o ritmo básico de uma narrativa possível, uma narrativa pela qual o sujeito compreenderá seus esforços de integração de si.* A síntese desses ritmos em “melodias” e “harmonias” pode se desenvolver em diversas direções, cuja combinatória abre um enorme campo de possibilidades. O ponto a realçar aqui é que, seja como for, tais composições do arco narrativo dependem desse bloco ou tijolo básico que constitui o ritmo afetivo simples de uma variação qualquer. X quer Z. X estava sobre o afeto A, agora está sobre o afeto B em decorrência do acontecimento Y. O acontecimento Y representa uma aproximação ou distanciamento do horizonte posto pelo objetivo Z, tal aproximação ou distanciamento tem como sintoma o afeto A ou B. Assim, poderíamos propor um modelo didático,

regulador. A unidade rítmica da história do sujeito desagua, no geral, nestes elementos básicos:

1. *O sujeito deseja X* (seja lá o que for, seja lá com que grau de consciência, X podendo representar um conjunto múltiplo e variado de esforços);
2. *O sujeito vive um acontecimento Y* (quer seja agindo, ativamente o produzindo, quer seja o observando, passivamente o contemplando, quer um misto destes extremos). Este acontecimento tem um *sentido*, que se nutre da relação de valência com X;
3. *O sujeito experimenta o resultado Z do acontecimento Y, que se traduz no afeto A ou B, os quais são sintomas da maneira como Z se relaciona a X* (se Z constitui uma aproximação imaginada de X, produz-se um afeto positivo, se Z constitui um distanciamento imaginado de X, produz-se um afeto negativo. Tudo isto se aplicará a Y como causa de Z. Há, porém, a possibilidade de afetos para com Y que não se remetem a X, mas isto constituiria sua própria unidade rítmica ligada a um desejo pelo acontecimento Y em si.);

Uma série de detalhamentos poderiam ser destrinchados nesse ciclo básico: é possível que tal ciclo seja vivido na ação ou na mera contemplação/imaginação, é possível que dele se siga uma reação que visa restaurar a aproximação do futuro ideal visado em X, bem como é possível que o sujeito se encontre incapaz de tal atividade, se limitando a um consumo melancólico dos efeitos afetivos do ciclo rítmico. É impossível saber sem remeter ao caso, à situação, ao quanto, ao como e ao quando. O que é importante inferir deste ritmo básico são as possibilidades de concatenação do arco narrativo que daí se seguem. Dado o esforço de integração de si do sujeito, ele tenderá à construção de arcos narrativos que sustentem a perseveração do *self* no seu tempo de vida. Tal narrativa será mediada pelas conexões desejanter e sociais nas quais o sujeito está enredado, de tal forma que contar a sua história para si é, ao mesmo tempo, contá-la para a comunidade, pois o modo pelo qual ele atravessará os pêndulos e ciclos da sua vida dependerá, ao menos numa boa parte dos casos, de conexões sociais que tornam possível sua existência.

Cumprido notar que os três elementos dessa unidade rítmica do pêndulo podem ser traduzidos, por sua vez, em dimensões do tempo, cujas coordenadas podem variar de acordo com o caso. O desejo X, como vínhamos sugerindo, põe um *futuro ideal da fantasia* que se contrasta com o *presente atual da facticidade*, o qual é, em graus diversos, indesejado ou insuficiente. Este futuro ideal da fantasia – ou seu inverso, um futuro infernal do desespero – é um horizonte da temporalidade, o qual orienta a ação e converge os dados e variáveis na direção desse ponto de fuga, como a perspectiva de um quadro da subjetividade. O desejo é o atrator de um sistema dinâmico em que a pessoa está inserida, enquanto os afetos integram e orientam a linha que de fato será percorrida nessa trajetória, podendo até mesmo deslocar o atrator do desejo mediante reformulações daquilo que desejamos. Não só os meios e estratégias são mutáveis, o próprio fim é mutável, pois não sabemos adequadamente o que desejamos. O acontecimento Y se dá no presente, quer seja o presente da ação, o presente da contemplação passiva de algo que *cai sobre mim*, ou o presente de uma zona indistinta entre a atividade e a passividade (que a julgar pela impossibilidade de eliminação das causas externas, é a situação mais comum ao modo finito). Já os afetos A ou B vividos no resultado Z podem recortar o tempo de diversas maneiras: podem se referir a um passado imediato da ação, *antes* do acontecimento que nos alegrou, e que por isso instaurou a distância entre os instantes. O afeto neste caso afirma a passagem vivida entre um passado imediato e um presente. Porém há diversas possibilidades: o afeto A ou B pode resgatar um passado remoto, uma reprodução da memória que vem intervir na situação presente, quer sob a forma de um trauma reacendido, uma informação utilitária, uma condição de compreensão dos fatos presentes, uma inspiração motivacional ou mesmo uma pura lembrança que dilata o tempo subjetivo e concede ao sujeito uma espécie de flutuação contemplativa na qual ele se satisfaz pela contemplação de uma imagem que lhe aumenta a potência de existir, que intensifica sua duração.

Devido aos mecanismos imaginativos e a fixação da memória em identificações e transferências, entretanto, o passado costuma comparecer mais sobre a forma da repetição do mesmo do que da inspiração para o novo ou para uma contemplação do ponto de vista da eternidade. Afinal, o hábito, se bem sucedido, tende a se enraizar e tomar a maior parte da mente, neutraliza a

memória do passado na imagem de um fundamento cíclico, de um pêndulo que se movimenta em um único eixo, de uma esfera que faz a ação se ater aos mesmos ritmos de sempre, sem arriscar um aumento de potência que poderia nos expor ao desconhecido, às forças não domesticadas da natureza e de nós mesmos. Assim, a análise spinozista dos afetos, ao menos no que tange à maior parte das proposições da Parte III e a metade inicial da Parte IV, parece nos condenar a uma espécie de vício. Na maior parte das vezes nossa existência seria viciada na repetição de mecanismos supersticiosos de conduta e na prática de hábitos que nos prendem em um arco narrativo convencional, previsível, doméstico, pedestre. Mark Fisher, em uma sagaz análise, faz uma referência à Spinoza que convém precisamente neste ponto:

Like Burroughs, Spinoza shows that, far from being an aberrant condition, addiction is the standard state for human beings, who are habitually enslaved into reactive and repetitive behaviors by frozen images (of themselves and the world). Freedom, Spinoza shows, is something that can be *achieved* only when we can apprehend the real causes of our actions, when we can set aside the 'sad passions' that intoxicate and entrance us. (FISHER, 2009, p. 73)

A expressão “imagens congeladas” (*frozen images*) é pertinente. A tendência da superstição é congelar as imagens num quadro que representa para nós a realidade e imobiliza o sentido das coisas numa estrutura de possibilidades dadas, posições fixas, alternativas exclusivas, hierarquias de valor. Se a superstição é resultado da dinâmica imaginativa, ao mesmo tempo ela opera uma ilusão objetiva pela qual as causas do processo são apagadas do resultado, o produto aparece como um fato milagroso desprovido de causa, um fato bruto mutilado de qualquer gênese real. Tal como o fetiche da mercadoria no modo de produção do capitalismo, a imagem do mundo aparece a nós como se já tivesse sido formada desde sempre, retroagindo sobre nosso passado e apagando tudo aquilo que foge de seus códigos, escrevendo em nós e nos marcando com as inscrições de uma memória fabricada e de uma má consciência que se entrega à servidão e à culpa. Somos, por assim dizer, roubados do nosso modo de produção desejante tanto quanto somos explorados por um modo de produção social que separa o produtor do produto, que realiza um corte em nossa potência de agir para investir as engrenagens

de um corpo social parasita de si mesmo. Por isso mesmo, a identidade pessoal no tempo não pode ser compreendida sem que discutamos brevemente a mediação da sociedade em nosso modo de integrarmos a nós mesmos.

3.3 O corpo social e o tempo histórico

Pela proposição 27 da Parte III, Spinoza entra no domínio da intersubjetividade e dos afetos propriamente sociais. Como o indivíduo está sempre já lançado em uma comunidade, as proposições anteriores na Parte III da *Ética* não se tratavam de afetos de um indivíduo isolado, de um Robinson Crusóé lidando apenas com objetos. Se tratavam, entretanto, de elementos da dinâmica afetiva logicamente independentes de uma dada sociedade. Isto é, que eles sempre existam já mediados pela intersubjetividade não exclui o fato de que possuem uma natureza que não se altera perante ao corpo social, apenas entra em *regimes* específicos ao longo da história. Não a toa, é a ação propriamente dita que é postergada até a proposição 28, a qual Matheron justifica esta posição textual em razão de que a ação já se dá num horizonte de sentido social, isto é, a rigor o homem não age isoladamente, sua ação já é mediada, de algum modo, por *compreensões cotidianas*¹⁰¹ e socialmente geradas. O desejo será atualizado numa fórmula específica na produção social. Esta seria a razão de Spinoza não ter ainda, naquela altura do texto, discutido muito sobre as consequências de ação de tais esforços amorosos ou odiosos.

A importância da proposição 27, por sua vez, está em constituir uma lógica própria à intersubjetividade, que lhe é específica, tornando possível que os regimes sociais sejam ao mesmo tempo continuações do estado de natureza (o qual tem uma existência enquanto anterioridade lógica, ainda que não uma existência histórica) e também diferentes deste quanto ao regime, ao modo de se organizar. O estado de natureza é como uma espécie de virtualidade inatualizável, só atualizável em formações sociais específicas, que

¹⁰¹ Haveria algo semelhante ao *impessoal* heideggeriano do *Ser e Tempo*, o “se” da compreensão cotidiana da presença (ser-aí). Veste-se como “se” veste, pensa-se como “se” pensa, come-se o que “se” come. Este “se” se refere, como dissemos, ao caráter impessoal de um certo modo de ocupar-se que é comum a uma dada comunidade, a tal ponto que ele é de todos e de ninguém em particular, e por isso mesmo impessoal, mediano, típico. Matheron não faz associação a Heidegger, porém fala em “projetos” humanos, o qual sugere, para nós, essa pertinência de uma temporalidade compartilhada da ocupação cotidiana: “nos sentiments n’aboutissent à des actes que dans un contexte interhumain [...] dès qu’il s’agit de passer aux actes, nos projets se heurtent à d’autres projets humains, avec lesquels ils doivent composer et se composer.” (MATHERON, 1969, p. 150-151, grifo nosso)

lhes dão uma forma singular, ao menos quanto à forma humana, que é uma espécie, e enquanto tal, existe em populações.

O enunciado da proposição afirma que, em razão da *semelhança imaginada* entre nós e outra coisa, se essa coisa é afetada de algum modo, seremos, por essa imaginação, afetados de modo semelhante – caso não houvesse um afeto anterior para com a coisa. Está fundada a *imitação* como base do corpo social, das relações sociais em que a sociedade torna possível a proliferação de modos de ser comuns, hábitos e ocupações que se multiplicam pela simples razão de que se faz desta maneira. Trata-se de um mimetismo que permeia a possibilidade do corpo social ser o que ele é, uma comunidade que vive no compartilhamento de certas atividades, expectativas, características, etc. A imitação, entretanto, não é uma reflexão ou uma deliberação, ela seria mais adequadamente descrita como um *coincidência* entre a afecção de alguém e a minha, uma fusão imaginativa em que vejo a mim no outro, em que *eu* sou este outro através da coparticipação em uma imagem que expressa uma relação característica comum a ambos os corpos. Daí que Matheron afirme:

Il serait même inexact de prétendre que l'imagination des sentiments d'autrui *produit* en nous des sentiments analogues; les deux termes, en réalité, s'identifient: *imaginer les sentiments d'un être semblable à nous, c'est, ipso facto, les éprouver*. De cela, Spinoza donne une justification fort curieuse, mais qui est en plein accord avec son parallélisme: lorsque nous imaginons les sentiments d'un être quelconque des mouvements correspondents, comme c'est le cas pour n'importe quelle image, se dessinent ou s'esquissent dans notre corps (MATHERON, 1969, p. 154, grifo nosso)

Há portanto uma espécie de espelhamento motor, por assim dizer. Tais fenômenos são perceptíveis nos bebês. A primeira infância é um período muito pertinente a este tipo de observação empírica, pois ela apresenta os sujeitos ainda não assujeitados, os corpos ainda tateando na sua imitação dos outros. Um bebê pode imitar espontaneamente o movimento de um personagem de desenho animado na TV, pode se esforçar em pronunciar os sons que ouviu sua mãe lhe dizer, pode querer utilizar um brinquedo da maneira como viu outras crianças utilizando. Tais imitações podem até mesmo tomar nuances de comédia ou franco vexame, na medida em que ainda não introjetaram os

códigos sociais em sua completude. Um xingamento feito a um parente numa festa, por exemplo, pode ser o resultado de uma imitação do que os pais diziam dentro de casa a respeito deste parente, sem sua presença. Como a criança, entretanto, não introjetou a regra pela qual não se pode falar mal deste parente *diante* deste parente, ela o reproduz espontaneamente, sem perceber o vexame que produz, do ponto de vista dos adultos. Ela não compreende as implicações indesejáveis deste ato. Não nos é estranho portanto a predileção de Spinoza por certos exemplos cômicos, como as crianças, os bêbados, entre outros. Tais casos, ao habitar o *limites* do código social, mostram as regras iminentes da sociedade que noutras ocasiões permaneceriam esquecidas, invisibilizadas. Metaforicamente falando, elas mostram aos papagaios que o que eles fazem é papaguear, repetir o que ouviram os outros falarem. Os adultos, devido a certo esquecimento desse processo de constituição, não se veem como papagaios. Entretanto, a criança aparece como o objeto incômodo que rompe a fantasia de normalidade da ordem simbólica, a face de eternidade com que os códigos compreendem a si mesmos, mostrando como são produções sociais, que os papagaios um dia começaram a papaguear.

O exemplo que demos ilustra um esforço de imitação em ação. A imitação, quando referente ao desejo, é a *emulação*, como define o escólio: “Se referida ao desejo, chama-se emulação, a qual não é, assim, nada mais do que o desejo de alguma coisa, o qual se produz em nós por imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo.” (SPINOZA, 2015, p. 116, E3p27s). Ou seja, há aqui, por vias curiosas, a tese de que o desejo é o desejo do outro – quando estamos neste registro intersubjetivo da imitação. Se por um lado o desejo spinozista não é centrado na lógica do reconhecimento – como o seria em Hegel ou Lacan – ele ao mesmo tempo assimila essa dimensão como um caso particular de funcionamento. Ao menos no que tange aos afetos intersubjetivos, a dinâmica do reconhecimento seria fundamental. Existimos numa tal condição que desejamos o que os outros desejam e desejamos que eles nos desejem de volta. Pela glória, nos alegramos de nossas ações através da mediação da aprovação alheia. A ambição de glória permeará o tecido social com dinâmicas de reconhecimento, bem como seus conflitos e flutuações. Entretanto, a *razão de ser* desta condição é muito distinta das razões que Hegel elencaria. O desejo não imita ou ambiciona glória porque lhe

falte alguma coisa, ou porque o desejo seria negatividade absoluta, mas sim porque ele experimenta em si a imanência comum com um outro, porque isto lhe é favorável à potência de agir. Certamente tal potência de emulação é também a origem das piores formas de servidão, entretanto, para Spinoza, isto não se deve à imitação isoladamente considerada, mas sim ao fato de que os homens estão submetidos a paixões que os tornam, por esta razão, contrários a potência de uns aos outros. É tão somente pela paixão que a ambição de glória se transforma em conflito social, em desacordo entre os indivíduos. Inversamente, se os homens agissem sob o ditame da razão, a imitação e a ambição de glória seriam de sumo benefício para todos, numa utilidade recíproca e virtuosa. Assim, o problema não estaria na tendência à imitar em si mas sim na circunstância pela qual os homens não afirmam sua própria potência comum, isto é, não agem sob a condução da razão.¹⁰²

Também temos, no mesmo escólio que apresentou a emulação, uma espécie de empatia pelo sofrimento do outro, que é chamada de comiseração, isto é, a tristeza por imaginarmos a tristeza de alguém que nos é semelhante, presumivelmente humano – ou ao menos um animal com que compartilhamos certos traços de comportamento.

Tudo isto tem como implicação a duplicação das dinâmicas afetivas do amor e do ódio, da esperança e do medo, no plano da intersubjetividade, gerando inúmeras identificações e conflitos numa explosão combinatória de possibilidades. Tais temas ocupam a maior parte do que se segue dentro da Parte III da *Ética*. Entretanto, para não prolongar a discussão além do que nos compete neste trabalho, nos ateremos às implicações mais imediatas para a identidade pessoal, abstraindo os demais detalhes.

De modo sintético, nossa hipótese consiste em ver no corpo social o tempo histórico, o qual atravessa e condiciona em parte o tempo pessoal. Isto é, se havíamos dito que o pêndulo medo-esperança fundava a unidade rítmica

¹⁰² Convém aqui a proposição 32 da Parte IV: “enquanto os homens estão submetidos às paixões, não podem ser ditos convir em natureza.”, ao que a demonstração explica que “as coisas que são ditas convir em natureza, entende-se que convêm em potência [...], *mas não em impotência ou negação e, conseqüentemente, tampouco em paixão* (SPINOSA, 2018, p.421, E4p32 e E4p32d, grifo nosso). Se compreende assim que os homens convêm ao se imitarem no que lhes há de potente, mas não no que lhes há de impotente. A virtude e a utilidade recíproca está em compartilharem do seu esforço de conservar-se no ser e erigirem uma comunidade.

de uma história possível, de um arco narrativo, se trata de concluir que o próprio corpo social vive os seus arcos narrativos e pêndulos medo-esperança, os quais se manifestam nas superstições, nas ideologias, nos discursos pelos quais a comunidade compreende a si. Tal transferência da lógica individual à lógica social não necessita de nenhuma mediação: enquanto o corpo social é um indivíduo no sentido spinozista do termo, não há diferença de natureza entre os processos de individuação da pessoa e os processos de individuação do corpo social. As únicas diferenças seriam, por assim dizer, de regime, escala e grau de integração: a sociedade possui como suas partes e relações elementos diferentes do indivíduo enquanto organismo biológico, além de que sua escala é maior. Entretanto, mais importante do que estes dois é o seu grau de integração, o qual é muito menor que o indivíduo, posto que o *conatus* da multidão nunca se vê totalmente integrado no corpo social.

Convém defendermos a pertinência dessa interpretação identificando as *conexões entre a imitação e o poder de contar histórias*. A imitação/emulação, em especial no caso específico da comiseração, não só funda a sociabilidade como nos explica o *poder da ficção: nos afetamos diante das histórias pois elas tem a forma de uma experiência possível nossa ou de alguém que compartilha conosco de algo*. A ficção, neste sentido específico, não é meramente o falso, mas o verossímil. Na medida em que os seres humanos compartilham de uma mesma natureza, há uma coincidência entre suas experiências. No plano dessa imaginação emuladora há uma indistinção entre a imagem do outro e a nossa imagem, o afeto do outro e o nosso. Isto é, sentimos o que acontece ao outro como se acontecesse a nós. *A história transmite uma forma de vida comum, retrata seus movimentos e tensões*. Em outras palavras, “é porque as essências singulares dos outros homens se assemelham à nossa que a afirmação de nós mesmos *passa* pela afirmação dos outros.” (MATHERON, 1969, p.155-6, tradução livre). O processo de identificação no tempo passa pelo tempo social, passa pelo tempo compartilhado com os outros, e neste registro é indiferente se se trata da realidade ou da ficção. O poder do mito está em representar às pessoas o sentido do mundo do ponto de vista dos valores compartilhados que nos conduziriam quer ao futuro ideal da fantasia em que o sucesso da existência humana atingiria sua máxima virtude e graça, quer ao futuro infernal do desespero em que a sobrevivência é ameaçada a

cada segundo. O mito oferece um arco narrativo pelo qual *ou* um *ou* outro caso se dará conforme as ações que tomamos nele ou conforme algum desígnio de Deus. Essa disjunção exclusiva mobiliza os arcos narrativos mais gerais do tempo histórico tal qual compreendido pelos sujeitos, isto é, ele dá a orientação imaginativa pela qual a identidade do corpo social e a nossa são explicadas, *ele dita uma forma específica à experiência do tempo*, de onde viemos, onde estamos, para onde vamos, o que isso significa, existencialmente.

Semelhante ao mito, as mídias atuais são alguns dos agentes que ocupam a posição dos mitos, isto é, a de instâncias que produzem os processos de identificação e a narração das histórias. Filmes, livros, músicas, fotografias podem exercer esta função. Memórias são produzidas ou apagadas, narrativas são deletadas da existência ou exageradas em tons inverossímeis. Há uma política do esquecimento assim como uma política da recordação romantizada, seletiva. Fabricam-se temporalidades fragmentadas e edições dos acontecimentos que afetam aos corpos, concatenam-se as imagens conforme um fim supersticioso que quadricula o sujeito dentro de uma engrenagem cuja linha do tempo é já previamente arquitetada. Da mesma maneira, as religiões, como Spinoza tratou em suas duas obras políticas, fornecem uma narrativa, do ponto de vista da imaginação, para o sentido da vida humana no mundo. O pêndulo medo-esperança pode ser encontrado na maior parte destas produções: as tensões e resoluções nas músicas, os arcos dos personagens em filmes e livros, o registro estático nas fotografias de algum momento pessoal, expresso na disposição afetiva das faces. *Todas estas imagens e fenômenos marcam trajetórias afetivas possíveis do desejo no seu esforço de integração dos encontros no mundo, retratam o movimento do espírito na duração*. Isto é, servem como imagens que indexam as maneiras de afetar e ser afetado na duração da existência de um ser singular. Estas preenchem o tempo pessoal com o conteúdo que ela imagina expressar ou poder expressar o que lhe constitui.

Estas afecções não são apenas afecções do indivíduo pessoal, mas afecções do indivíduo que é o próprio corpo social. A sociedade também é um indivíduo que procura integrar-se diante da ameaça de dispersão numa multiplicidade. Esse esforço de integração de si exerce uma pressão sobre a multidão, na medida em que ela vai além e excede o poder constituído. A

produção social é o *conatus* coletivo, no qual o indivíduo toma parte de uma parcela desta produção, nas várias atividades aí implicadas.

No entanto há sempre um resto: a produção social nunca captura toda a potência da multidão, sempre há fluxos que escapam à integração no corpo social. Neste sentido, o esforço de integrar-se de cada um dos indivíduos nessa multidão é moldado pelo corpo social ao mesmo tempo que escapa dele e afirma, por menor que seja, o seu próprio esforço de integrar-se a si, que não necessariamente se harmoniza com o do corpo social. A multidão é maior do que o povo. O “povo”, no sentido aqui utilizado, seria a imagem apaziguada e gregária da multidão, uma redução desta a uma mera massa estatisticamente ordenada, expressa em uma única vontade geral, uma formulação impotente da real potência da multidão.

Neste sentido retornamos aqui ao mesmo problema que pressentíamos já desde o início: os limites imanentes da identidade no tempo. Tanto do ponto de vista pessoal quanto do ponto de vista do corpo social, seus esforços de integração são, em última instância, fracassos a longo prazo. Isto porque a morte se dá. A morte se dá tanto do ponto de vista pessoal quanto do ponto de vista das formações sociais. Pequenas mortes estão sempre se sucedendo na reprodução da forma de uma sociedade, da forma de um indivíduo. As sociedades são produzidas como quaisquer outros corpos, e sua duração não é eterna. Assim, o tempo histórico repete em sua própria escala os dilemas do tempo pessoal e vice-versa: a multidão se enreda em flutuações afetivas, conflitos do amor e do ódio e, antes de tudo, os movimentos do próprio pêndulo medo-esperança, os quais obrigam as superstições coletivas a assimilarem novas realidades. Quando tais movimentos pendulares levam a multidão ao limite, seja do desespero ou da confiança, transformações radicais no seu modo de produção e no seu imaginário podem ocorrer, como mudanças de fase num sistema dinâmico em que a configuração geral se altera passado um certo limite.

A identidade pessoal está implicada no movimento pendular da multidão. Como o próprio Spinoza que se indignou profundamente com a situação política da Holanda de seu tempo e quase foi morto por uma multidão, as pessoas se veem implicadas na maneira como se inserem na produção social e no seu imaginário. Períodos de segurança aparente podem conduzir a

atitudes imprudentes nos indivíduos, que imaginam a si mesmos em abundante riqueza e ambicionam glórias impossíveis. Tais atitudes podem desintegrar o corpo social e mover o pêndulo na direção do medo crescente, até que se aproxime do horizonte máximo de um desespero absoluto. Tais situações implicam em consequências pessoais inversas: as ambições de glória são direcionadas a fins mais violentos, tais como um conflito pelo poder político, ou uma guerra por recursos naturais, uma disputa territorial, desenvolvimento de religiões transcendentais à procura de compensar a precariedade deste mundo por um além paradisíaco, profecias sobre o iminente fim dos tempos, criação de bodes expiatórios como causa das mazelas sociais, entre diversas outras atitudes.

O movimento pendular em direção ao medo/desespero é esclarecedor da fundação de muitos aspectos da sociedade. As sociedades regidas pelo medo procuram governar pelo temor de um futuro infernal, pior do que o atual. Isto, como Spinoza reconhece, é de um imenso poder de neutralização de forças de resistência, posto que os indivíduos procurarão preservar o pouco de potência que lhes resta em vez de se arriscar por um bem incerto (uma revolução). A superstição instaura na memória a própria impossibilidade de uma revolução, na medida em que a ordem vigente é legitimada como natural, a melhor (ou única) alternativa. Há uma violência feita ao nível da memória, uma violência que dá forma à temporalidade individual: *trata-se da inscrição no corpo de uma memória que o marca de tal maneira a operar lançado ao corpo social*, fazer uso de sua potência de agir apenas enquanto esta corresponde ao funcionamento social. Esta série de condicionamentos pelos quais o sujeito é inserido no corpo social faz com que o indivíduo seja separado de sua própria potência, lhe restando apenas aquilo que lhe compete no corpo social, a parcela que lhe é devida, o modo de ser que lhe é concedido.

Em sociedades marcadas pela aceleração do tempo tecnológico, como aquela em que este texto é produzido, a nostalgia aparece como um sintoma típico desta separação que o indivíduo constata de sua própria potência. Isto porque a nostalgia, de certa maneira, procura reviver a imanência de uma época anterior, as essências atualizadas no corpo social e a potência de agir que proporcionavam, as quais foram perdidas. Ou seja, a nostalgia é tipicamente possível quando estamos em face das pequenas mortes que nos

separam de parte da potência de agir que tivemos em outro momento. Se trata de uma forma pela qual se experimenta a pequena morte no tempo histórico, a alteração das causas externas. Em tempos de aceleração tecnológica ou beligerante, tais sintomas são vividos em maior intensidade, devido à percepção dos indivíduos de que um certo campo de potencialidades foi encerrado e se encontra em seu lugar uma monstruosidade aquém daquilo que já foi. A nostalgia é a percepção da impossibilidade dos mundos sociais em momentos diferentes do tempo, é a busca pelo retorno de uma virtualidade de retenções e antecipações típicas da temporalidade de um momento anterior, nas quais se julga que havia algo de maior potência. Em síntese, pela nostalgia se expressa os limites imanentes da identidade no tempo, os esforços de integração do tempo na busca de uma síntese que transcenda a situação precária presente experimentada pelo indivíduo. Trata-se, entretanto, de um problema “transcendental”, não de um problema de fatos. Pode-se especular que, digamos, se consiga trazer de volta este passado da nostalgia. Isto não soluciona o problema em geral, apenas o problema particular. O problema particular foi solucionado pelo resgate de um estado de coisas semelhante ao passado, mas o *problema transcendental* não foi solucionado, a saber, o fato de que, *em geral*, o presente passa, que as memórias se alteram e que o corpo irá, afinal, morrer um dia. É este problema transcendental que não pode ser solucionado por uma ação qualquer na duração, pois ele constitui a própria condição na qual a duração se dá, da geração e da corrupção. Que o ser deixe de ser, este é o problema da duração. O devir, em suas últimas consequências, é inassimilável ao indivíduo que se esforça em perseverar, pois esta consequência final é a própria morte. Neste sentido, o problema da nostalgia é o problema da própria identidade pessoal no tempo, a nostalgia pressente a necessidade de uma passagem ao ponto de vista da eternidade, a necessidade de um contentamento eterno. Se Spinoza não fala em nostalgia, entretanto, pensamos que o filósofo pensou e experimentou profundamente esta passagem, a qual aqui tivemos a mera intenção de ilustrar didaticamente. Antes de realizarmos efetivamente tal passagem para o ponto de vista da eternidade, devemos abordar brevemente o elemento que penso que esclarece o *porquê* desta passagem, a saber, a *morte* e os limites que ela põe à perspectiva do tempo.

3.4 A morte e os limites da identidade

Proposição 39. As coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si, são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso.

Demonstração. O Corpo humano precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos (pelo Post. 4 da parte 2). Ora, o que constitui a forma do Corpo humano consiste em suas Partes comunicarem seus movimentos umas às outras numa proporção certa (pela Def. antes do Lema 4, que se vê depois da Prop. 13 da parte 2). Logo, as coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si conservam a forma do corpo humano, e *por conseguinte (pelos Post. 3 e 6 da parte 2) fazem com que o Corpo humano possa ser afetado de muitas maneiras e afetar os corpos externos de muitas maneiras; e por isso (pela Prop. precedente) são boas.* Ademais, as coisas que fazem com que as partes do Corpo humano obtenham outra proporção de movimento e repouso fazem (pela mesma Def. da parte 2) com que o Corpo humano se revista de outra forma, isto é (como é conhecido por si e como advertimos no fim do prefácio desta parte), que o corpo humano seja destruído, e por conseguinte se torne inteiramente inepto para poder ser afetado de múltiplas maneiras, e por isso (pela Prop. precedente) são más.” (ESPINOSA, 2018, p. , 439-441, E4p39 e E4p39d, grifo nosso)

É curioso que o momento em que a identidade pessoal seja mais vivamente discutida na *Ética* seja em um escólio que aborda a morte. Tal simultaneidade não nos parece aleatória, mas o indício da conexão entre ambos os temas. Tal escólio é o escólio da proposição 39 da Parte IV. Entretanto, antes de tratarmos dele diretamente, convém compreendermos a proposição 39 em si, reproduzida acima.

Esta proposição tem um caráter em certo sentido retrospectivo, realiza uma importante recapitulação de temas anteriores numa síntese única. Isto, de certa maneira, é como a maioria das proposições spinozistas opera, mas nela este traço é particularmente claro. E não só claro como pertinente à trajetória de nossa interpretação: estão nela cristalizados o resultado de uma certa concepção da identidade do corpo e um, por assim dizer, *elogio a multiplicidade* (ou ao menos à complexidade) do nosso poder de afetar e ser

afetado, o qual, como vimos, é critério íntimo da consciência e, de forma mais geral, da saúde do próprio pensamento.

O que conserva a forma do corpo – ou seja, a proporção de movimento e repouso entre as partes – faz com que ele possa afetar e ser afetado de muitas maneiras, inferência justificada na demonstração pelos postulados 3 e 6 da Parte 2¹⁰³. Ora, o poder de afetar e ser afetado de múltiplos modos é *bom*, como Spinoza havia acabado de concluir na proposição anterior. Na proposição 38¹⁰⁴, a remissão à célebre proposição 14 da Parte 2 é feita diretamente, proposição esta que havia nos sido crucial para a conexão entre a consciência e o poder de afetar e ser afetado. Se a multiplicidade de nosso poder de afetar e ser afetado é bom para a forma do corpo, da mesma forma, em paralelo, será bom para a mente. Ora, o bom não é senão aquilo que nos é útil. O útil é o que leva à nossa excelência da potência de agir, o que é característico da virtude, o que faz que com que possamos nos conservar no ser. Há até mesmo espaço para um certo ideal de natureza humana, porém um ideal imanente, que se segue daquilo que consideraríamos a realização máxima de nossa própria potência. Spinoza realizou essa curiosa formulação no prefácio da Parte IV, em que diz que “por bem entenderei, na sequência, o que sabemos certamente ser meio para nos aproximarmos mais e mais do modelo de natureza humana que nos propomos.” (ESPINOSA, 2018, p.377, E4pref). Alternativamente, a definição de bem afirma que “Por bem entenderei aquilo que sabemos certamente nos ser útil” (ESPINOSA, 2018, p.379, E4def1). O útil nesta formulação simplesmente abrevia o que foi dito antes, isto é, o que sabemos ser meio para nos aproximar, em algum grau, do modelo de natureza humana, que por sua vez é outra maneira de falar na realização plena de nossa potência de agir, nossa conservação no ser, que por sua vez, novamente, é a preservação da forma. Assim, há o vislumbre da íntima

¹⁰³ O que tais postulados esclareciam era justamente a multiplicidade que há na capacidade de ser afetado e de afetar do corpo humano: “III. Os indivíduos componentes do Corpo humano e, conseqüentemente, o próprio Corpo humano, são afetados pelos corpos externos de múltiplas maneiras.” (ESPINOSA, 2018, p.161, E2post3) e “VI. O Corpo humano pode mover os corpos externos de múltiplas maneiras e dispô-los de múltiplas maneiras.” (ESPINOSA, 2018, p.163, E2post6)

¹⁰⁴ “Proposição 38. É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isso.” (ESPINOSA, 2018, p. , E4p38)

conexão entre ética e ontologia na filosofia spinozista. A ética é imanente ao que o modo finito é, se segue ou se faz seguir daquilo que é útil à potência comum de todos numa comunidade.

Pelo aspecto negativo, podemos vislumbrar também na demonstração da proposição 39 o inverso da identidade do corpo, a saber, a própria morte, o seu critério. A morte tem por critério o contrário do critério da identidade. É com este gancho que Spinoza começará o escólio, em que dirá que “entendo que o Corpo morre quando suas partes são dispostas de tal maneira que obtenham entre si outra proporção de movimento e repouso.” (ESPINOSA, 2018, p. 441, E4p39s). A morte é a inversão simétrica de nossa identidade: ela é quando não somos e nós somos quando ela ainda não é. Entretanto, como tentamos defender anteriormente, há o que apelidamos de *pequenas mortes*, estas sim experimentáveis. Isto porque, ainda que não possamos experimentar a contrariedade absoluta, experimentamos a contrariedade relativa nas afecções passivas tristes, elas variam a expressão de nossa potência, ainda que não a aniquilem. É essa diminuição na potência que constitui a morte experimentável, a pequena morte, como o caso particular da nostalgia ilustrado anteriormente. É somente neste sentido que se pode falar em maior ou menor perfeição:

[...] quando digo que alguém passa de uma menor a uma maior perfeição, e inversamente, não entendo que mude de uma essência ou forma para uma outra. [...] é sua potência de agir, enquanto esta é entendida por sua própria natureza, que concebemos aumentada ou diminuída. (ESPINOSA, 2018, p.377-9 E4pref)

É portanto possível a variação de potência imanente à forma, ou seja, uma essência pode se manifestar em diferentes graus de potência na duração. Mas o escólio não trata destas pequenas mortes simplesmente. Ele trata da morte propriamente dita. Mas a morte propriamente dita, para Spinoza, não é a morte propriamente dita *para* o senso comum. Isto porque ela não consiste no cadáver em si: “De fato, nenhuma razão me obriga a sustentar que o Corpo não morre senão mudado em cadáver; e mais, a própria experiência parece persuadir-me do contrário.” (ESPINOSA, 2018, p. 441, E4p39s) *A razão desta tese é que, presumivelmente, Spinoza distingue o organismo da pessoa.* É isto que ele parece sugerir na frase anterior a esta conclusão, ao afirmar que “não

ouso negar que o Corpo humano, mantidas a circulação do sangue e outras coisas pelas quais se estima que o Corpo vive, contudo possa mudar para uma natureza de todo diversa da sua.” (ESPINOSA, 2018, p. 441, E4p39s). A sobrevivência do organismo não implica necessariamente na sobrevivência da pessoa. O célebre exemplo do poeta espanhol pode nos esclarecer a respeito desta suposta distinção:

Com efeito, às vezes ocorre a um homem padecer tais mudanças, que não é fácil dizer que continue o mesmo, como ouvi contar sobre um Poeta Espanhol que fora tomado pela doença e, embora se tenha curado, ficou porém *tão esquecido de sua vida passada que não acreditava serem suas as Fábulas e Tragédias que escrevera*, e certamente poderia ser tomado por um bebê adulto se também tivesse esquecido a língua vernácula. (ESPINOSA, 2018, p. 441, E4p39s)

O poeta espanhol aparece aqui como a ilustração de um profundo *esquecimento*. Esquecimento de si, na medida em que ele teria deixado de se ver nas próprias obras que havia escrito. A doença o teria produzido tal esquecimento, mas após ela, a mudança em si foi tão profunda que “não é fácil dizer” que ainda se trataria da mesma pessoa. Ora, se o critério da morte é a inversão simétrica do critério da identidade, infere-se que o esquecimento aqui nos apontaria para o papel da *memória* como constitutiva da identidade pessoal, ao menos no que tange à duração. A morte estaria no esquecimento, na fragmentação do organismo em duas (ou mais) pessoas que se sucederam nele, tamanha as mudanças ocorridas. A forma do corpo se alterou de tal maneira que a manifestação na memória do poeta espanhol se desintegrou. O “não é fácil dizer” também aponta para o caráter sintomático mas não constitutivo da memória: a memória como sintoma fenomenológico da forma, mas não o seu próprio fundamento. A transformação da memória pode ser de tal magnitude que altere toda a gama de comportamentos e disposições que caracterizavam aquele indivíduo no plano macroscópico das observações de primeira pessoa. Em casos extremos, portanto, tal transformação da memória seria indício da alteração na natureza do indivíduo a nível microscópico, sua forma. Como dirá Ulysses:

Se a manutenção de comportamentos complexos é o que caracteriza o *conatus* espinosista, ou seja, o modo como a essência *atual* de um indivíduo se manifesta, *então o fato de que as reações normais que envolvem a memória deixam de existir faz com que a distribuição de movimento e de repouso no corpo se configure de uma nova forma* – o que, se for radical o bastante, implicará em uma mudança de natureza.” (PINHEIRO, 2009, p. 34, grifo nosso)

O esquecimento desfaz os ritmos constitutivos de nossos hábitos, recordações e dos arcos narrativos pelos quais contamos a nós o que somos. Em suma, o esquecimento inviabiliza os comportamentos característicos da pessoa e as narrativas que deles se faziam. Isto é, ele desfaz os pêndulos medo-esperança e os eixos de suas respectivas temporalidades. As obras escritas pelo poeta espanhol só são memoráveis na medida em que a pessoa que se recorda, em seu presente, de tal atividade passada, é capaz de ligar tal atividade à sua existência atual numa continuidade de percepções entre si que preservem ao menos uma semelhança de família, a consistência múltipla de uma organização que depende da manutenção da forma corporal. Tal consistência, do ponto de vista da memória, teria como característica central, segundo nossa interpretação, as unidades rítmicas impostas pelos pêndulos medo-esperança, os arcos narrativos em que estes põem o sujeito, o eixo que eles fundam e sobre o qual se distribuem as imagens dos encontros, pelo qual a pessoa perseguiu as imagens da esperança e se esquivou das imagens do medo, pelo qual ela passou por dificuldades e superou obstáculos, em vista de uma realização imaginada de si mesma, cada uma dessas “provações” distribuídas como momentos de figuras maiores, e tais figuras como a espiral do desenvolvimento dessa alma na duração.

O exemplo do poeta espanhol é pertinente pois a operação da identidade pessoal no tempo se assemelha ao processo da escrita. Escrever depende de dar uma consistência aproximativa a uma multiplicidade de palavras que, não fossem suas conexões semânticas, seriam apenas um conjunto disperso de caracteres. A escrita procura dar consistência a essa multiplicidade de elementos heterogêneos e de origens diversas, dar interioridade a algo que surge de uma pura dispersão de referências autônomas entre si. A obra articula as próprias ressonâncias entre as partes, traça conexões entre elas e lhes dá a consistência múltipla de uma

organização formal específica. As suas partes, entretanto, tiveram de ser inseridas nessa integração, elas são selecionadas num plano de exterioridade pura, o mundo. A síntese não está dada, o todo precisa ser produzido. Pode-se escrever do que quer que seja, mas mesmo a ficção depende da instauração de certas lógicas e impossibilidades internas àquele mundo. Escrever, no geral, já é este esforço de integração. Da mesma maneira o indivíduo procura integrar seus encontros na duração de tal modo a conservar-se no ser. A história conecta estes subconjuntos rítmicos em projetos gerais, satisfações globais da pessoa no seu entendimento de si. Se a forma do corpo se altera a tal ponto por uma doença, não é a toa que o poeta espanhol perca sua memória: tal transformação pode chegar ao limite em que a identidade pessoal com aquele homem do passado que escreveu as obras não é mais possível, se trata de outro homem, não é mais possível a continuidade da memória. *O esquecimento ultrapassou o limite entre a mera variação quantitativa negativa da potência de agir da essência e saltou para a mudança qualitativa radical de uma franca alteração da essência.* Tal limite, entretanto, não é fácil dizer, já que a memória é do plano de uma manifestação fenomenológica e do imaginário de sentidos, e não do fundamento pelo qual o poeta espanhol é o poeta espanhol. Ou seja, se a identidade pessoal *no tempo* depende da memória, isto não se dá por ela em si mas sim por aquilo a que ela aponta, aquilo do qual ela é um fenômeno bem fundado, como aponta Ulysses Pinheiro: “a referência ao corpo garante que os critérios fenomenológicos tenham um fundamento objetivo.” (PINHEIRO, 2009, p. 41). Se a memória é um fenômeno bem fundado e garantido pela referência ao corpo, ao mesmo tempo seu caráter de mecanismo imaginativo torna possível que certas alterações sejam imperceptíveis ou confusas, pode-se morrer sem saber que se morreu.

O que a morte impõe é uma muralha intransponível à identidade no tempo, ela enuncia sua precariedade imaginária e sua, por assim dizer, superficialidade ontológica, visto que ela seria um mero efeito de superfície de um jogo que, ainda que bem fundado na forma do corpo, é constantemente deslocado em formulações supersticiosas, as quais enredam processos de identificação, dinâmicas de conflito e, do ponto de vista ético, uma generalizada servidão. Poder-se-ia dizer que, de certa maneira, o ego é indesejado à

filosofia spinozista. O *self* em suas categorias cotidianas é – no melhor dos casos – um mal necessário para operarmos na duração e na sociedade, e, – no pior dos casos – a causa profunda da servidão.

Se a contrariedade absoluta não é experimentável, sabemos intelectualmente pela razão que morreremos. *Do ponto de vista da eternidade, já nascemos e já morremos desde sempre.* Na eternidade é ao mesmo tempo que estamos vivos e que estamos mortos, ainda que tais propriedades sejam indexadas a momentos distintos da duração. Mas o pensamento que intui esta necessidade se vê além do antes e depois, se põe nesse meio absoluto e paradoxal do ponto de vista do senso comum. A dinâmica imaginativa busca compensar este saber das mais diversas maneiras, seja inventando um mundo transcendente em que a alma preserva suas memórias terrenas, seja pondo uma reencarnação em que, se não sobrevivessem todas as memórias, talvez permanecesse ao menos uma semelhança de família, uma espécie de usuário que frequentaria encarnações em vários corpos. Mas isto não é possível para Spinoza, pois o homem só seria imortal se “da necessidade da natureza divina, enquanto considerada afetada pela ideia de algum homem, deveria ser deduzida a ordem da Natureza inteira”(ESPINOSA, 2018, p. 385, E4p4d), o que equivale a dizer que “seguir-se-ia que o homem seria infinito” (idem). Isto é impossível, logo, o homem é mortal.

Esta dificuldade que a morte põe ao imaginário e aos critérios fenomenológicos de reconhecimento mostra que há um fundo ao qual não podemos chegar apenas com as imagens. O limite da imaginação – e por extensão, da memória – se faz manifestar nessa própria falha da manifestação, na falha da aparência e do recurso imagético. *Algo aconteceu, mas o que?* O que se passou em mim, se dizem que escrevi tais obras, mas não lembro de nada disto? Que ponto cego escapa do meu olhar? Tal questão poderia ter sido enunciada pelo poeta espanhol, pois sua situação evidencia justamente o desacordo entre a observação de primeira pessoa e o testemunho de terceira pessoa (suponhamos que sincero) de que ele havia escrito tais obras. Tal exemplo não é apenas um caso limítrofe ou radical. Um exemplo mais simples seria o da impossibilidade de recordação dos primeiros anos da infância. De modo geral, as pessoas não relatam recordar-se de seu próprio nascimento, e muitas vezes só possuem lembranças de anos depois, talvez com três ou

quatro anos. Além disso, a continuidade de tal memória, mesmo que aí se inicie, se mostra frequentemente rapsódica e vaga, cercada de descontinuidades, incertezas de conteúdo, atmosferas sem definição, colagem de cenas diversas, edições que cortam períodos inteiros, seleções aleatórias de momentos privilegiados, romantizações ou demonizações retrospectivas, etc. Não a toa Spinoza, após o poeta espanhol, retorna o exemplo dos bebês:

E, se isso parece inacreditável, o que diremos dos bebês? O homem de idade avançada crê que a natureza deles é tão diversa da sua, que não poderia persuadir-se de ter sido um dia bebê se não conjecturasse sobre si a partir dos outros. (ESPINOSA, 2018, p. 441, E4p39s)

Este desacordo entre a primeira pessoa e a terceira pessoa mostra ao imaginário a possibilidade de que algo escape à imagem e às simbolizações subsequentes nas narrativas. Isto que escapa é um conteúdo que apenas o outro pode me levar ao encontro, a conjectura depende dessa mediação com justificações externalistas. A distância entre a natureza do bebê e a do homem de idade avançada é tamanha que põe a pergunta – ao próprio homem de idade avançada – se não há uma descontinuidade entre um e outro, se o bebê que ele fora não era, propriamente falando, a mesma pessoa que ele é hoje. A memória não se reconhece ali, enquanto o testemunho do outro afirma o contrário. Que a memória não se reconhece no bebê é, entretanto, mais do que previsível: como havíamos comentado na seção anterior, no bebê se encontra a pessoa ainda desprovida da maioria dos códigos sociais e dos hábitos constitutivos da subjetividade formada. Na medida em que a identidade pessoal no tempo se identifica com estes hábitos, com esta segunda natureza e seus processos de identificação socialmente realizados, há, obviamente, uma dissonância em se deparar com a imagem de si bebê, tanto quanto com a imagem de si em uma doença terminal ou vegetativa. Em ambos os casos há o organismo, há o corpo em sua imediaticidade biológica, porém não há a pessoa, não há o arco narrativo, não há a temporalidade que lhe coloca nos eixos, não se encontram aí os signos que a orientam ordinariamente, não se manifestam as suas vontades e ocupações cotidianas, não se reconhece a opinião, o gosto, a prática adequada, o humor. A imagem do bebê ou do

doente terminal é para a pessoa um *outro* de si mesma que ela esqueceu ao incorporar a *segunda natureza*, o hábito, a existência social e temporal. Ou seja, o *self*. Mas é o *self*, neste sentido do ego prático e cotidiano, que não poderá reinar sozinho na passagem ao ponto de vista da eternidade. Presentido pela via negativa da morte, o *self* terá de ser ressignificado – e na medida do possível, abandonado - pela via positiva do ponto de vista da eternidade, o qual, pela descrição que Spinoza dele nos dá na Parte V, parece lançar um novo horizonte de compreensão de nossa existência atual. São as consequências do ponto de vista da eternidade para a identidade pessoal que precisamos agora esboçar.

3.5 Sub specie aeternitatis

Sub specie aeternitatis é a expressão de Spinoza em latim para aquilo que poderíamos traduzir por *sob o ponto de vista da eternidade*.¹⁰⁵ Este é o ponto de vista que se manifesta em nós (e *por* nós) a partir do terceiro gênero de conhecimento, a intuição ou ciência intuitiva.¹⁰⁶ Spinoza afirma que “o terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas” (ESPINOSA, 2018, p.555, E5p25). Se, como havíamos discutido, a morte é o sintoma dos limites imanentes à identidade pessoal no tempo – antecipados em menor escala pela alienação constitutiva dos processos de identificação, dinâmicas de conflito e flutuações afetivas no pêndulo medo-esperança – como conceber uma identidade pessoal do ponto de vista da eternidade? Ou antes mesmo disso, como compreender a possibilidade de uma tal *passagem*? Como Spinoza pode legitimar uma passagem ao ponto de vista da eternidade, quando, paradoxalmente, na eternidade nada se *passa*, propriamente falando? Mais ainda, como poderíamos, *no tempo*, experimentar algo do ponto de vista da eternidade?

Tratemos antes de tudo da passagem. Este é um tema difícil e a resposta a ele define muito de como se compreende a própria eficácia ética da *Ética*.¹⁰⁷ A passagem ao ponto de vista da eternidade é, em nossa hipótese, na

¹⁰⁵ A tradução da *Ética* feita pela USP, que usamos aqui em algumas ocasiões, traduz a expressão por *aspecto da eternidade*. Assim, é preciso ressaltar que há mais de uma tradução em circulação no português. Não utilizaremos esta alternativa pois julgamos que ela não é tão didática quanto “ponto de vista”, apesar de ser mais precisa quanto ao original. Poderia se falar também, como se faz muito, em *perspectiva da eternidade*. Tomaremos estas três traduções por sinônimos neste trabalho.

¹⁰⁶ Spinoza dá a entender que a razão, isto é, o segundo gênero de conhecimento, já percebe as coisas por um certo aspecto de eternidade e necessidade. E de fato ela o percebe, porém é apenas na intuição que o fluir necessário das coisas procederá mais perfeitamente, a partir da própria natureza de Deus, e não apenas pelas noções comuns. As noções comuns compreendem a necessidade e neste sentido a existência necessária que convém à definição de eternidade. Porém elas ainda se põem num registro geral, não concebem a coisa singular, em si, no seu fluir necessário de Deus. É isto que dependerá do terceiro gênero. Não a toa dirá Spinoza no escólio da proposição 36 da Parte V que, ao demonstrar geometricamente Deus na Parte I, procedeu adequadamente, mas que, por outro lado, o proceder das coisas de Deus afeta mais perfeitamente nossa mente quando vemos como uma coisa singular dele procede.

¹⁰⁷ A ética da *Ética*, como a própria reiteração cômica do termo já indica, é um tema crucial, do contrário não lhe constituiria o título. A ética da *Ética* depende intimamente de como a potência do intelecto é capaz de refrear e ressignificar os afetos, isto é, a relação entre conhecimento e afetividade tem de ser tal a tornar possível a sua composição harmônica na beatitude, a

verdade uma passagem imóvel, uma passagem que de certa maneira já se deu eternamente, mas que foi esquecida:

Necessidade, presença e frequência são as três características das noções comuns. Ora, essas características fazem com que elas se imponham de certa maneira à imaginação, seja para diminuir a intensidade dos sentimentos passivos, seja para assegurar a vivacidade dos sentimentos ativos. As noções comuns se servem das leis da imaginação para nos liberar da própria imaginação. Sua necessidade, sua presença, sua frequência permite que elas se insiram no movimento da imaginação, e desviem seu curso em proveito próprio. Não é exagerado falar aqui de uma livre harmonia da imaginação com a razão. (DELEUZE, 2017, p.331, grifo nosso)

Como afirma Deleuze, há uma espécie de gênese ocasional da razão na imaginação e da intuição na razão.¹⁰⁸ Isto nos parece plausível dado que o conhecimento só pode frear um afeto enquanto for ele mesmo um afeto. O conhecimento precisa devir afetividade para que possa se inserir na lógica de nossos esforços.¹⁰⁹ Não que a razão ou a intuição procedam *em si* dos gêneros respectivamente inferiores, mas sim que uma certa oportunidade é dada *em nós* para que vejamos aquilo que já estava lá, como se uma espécie de *véu de maya* do esquecimento e da ilusão imaginária finalmente se retirasse de nossa vista. O que se trata é de *subtrair* aquilo que nos faz esquecer da visão da eternidade na duração, destilar ela dos deslocamentos produzidos pelas afecções passivas do primeiro gênero de conhecimento e da operação ainda insuficiente e generalista das noções comuns do segundo gênero, que precisam como que passar ao limite de si mesmas na ideia de Deus, que abre o caminho para o terceiro gênero de conhecimento.¹¹⁰

aquisição de nossa potência, o amor a Deus que é, simultaneamente, amor de Deus aos homens e a instauração de uma comunidade gloriosa.

¹⁰⁸ Nos referimos, mais precisamente, ao conceito de *causa ocasional*, de que o autor faz uso: “[...] o que nos serve de causa ocasional são as próprias noções comuns, logo, algo de adequado e ativo. A “passagem” é só uma aparência; na verdade, nós nos reencontramos tais como somos imediata e eternamente em Deus.” (DELEUZE, 2017, p.345, grifo nosso)

¹⁰⁹ Isto é afirmado pela proposição 14 da Parte 4: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto” (ESPINOSA, 2018, p.399, E4p14)

¹¹⁰ Dado que “as noções comuns exprimem Deus como fonte de todas as conexões constitutivas das coisas.” (DELEUZE, 2017, p.333). Tal *passagem ao limite* das noções comuns na ideia de Deus se encontra em duas proposições da Parte 5. Primeiro, Spinoza afirma que “a mente pode fazer com que todas as afecções do corpo ou imagens das coisas sejam referidas à ideia de Deus.”(ESPINOSA, 2018, p.543, E5p14), donde se esclarece que

*Do ponto de vista da eternidade nos identificamos com o puro ato de autocontemplação do absoluto a partir de nossa singularidade.*¹¹¹ Compreendemos nossa potência em Deus como o princípio em que e sobre o qual pensamos, temos a ideia de nossa potência de pensar a partir da ideia de Deus e a ideia de Deus a partir da ideia de nossa potência de pensar, reciprocamente, num círculo virtuoso.

Isto só é possível a nós, seres finitos, porque tivemos paixões alegres que fortaleceram os primeiros sentimentos ativos ou porque a presença, frequência e necessidade das paixões imaginativas é absolutamente precária quando se leva em consideração o tempo. A tendência, como sugere Spinoza nas primeiras proposições da Parte 5, é que as paixões imaginativas percam a força ao longo do tempo, e que a razão leve vantagem justo nestes três aspectos.¹¹² O que de início é muito difícil se torna viável, como que por uma espécie de aproximação estatística de um ponto cuja busca se move numa espiral em que os desvios do alvo a cada vez são menores.

Spinoza faz recorrentemente a afirmação de que há uma *parte* eterna da mente. Além disso, ele sugere que, ao nos identificarmos com esta parte eterna, ao alargarmos sua presença em nós, aquilo que perdemos com a morte é pouco. *Perdemos pouco com a morte se não nos identificamos com a memória e os dramas da imaginação.* Isto é, “a morte é tanto menos nociva, quanto maior é o conhecimento claro e distinto da mente e, por conseguinte, quanto mais a mente ama a Deus” (ESPINOSA, 2018, p.571, E5p38s). *A parte eterna da mente não é outra coisa senão a própria concepção do corpo do ponto de vista da eternidade*¹¹³, ou melhor dizendo, a

“quem entende clara e distintamente a si e a seus afetos ama a Deus, e tanto mais quanto mais entende a si e a seus afetos.” (ESPINOSA, 2018, p.543, E5p15).

¹¹¹ Parte desta nossa síntese se encontra na seguinte passagem: “nossa mente, enquanto conhece a si e ao corpo sob o aspecto da eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus e sabe que é em Deus e é concebida por Deus.” (ESPINOSA, 2018, p.561, E5p30, grifo nosso). Isto se esclarece em suas consequências quando Spinoza passa a tratar do amor intelectual de Deus.

¹¹² Ou seja, “os afetos que se originam da razão ou são excitados por ela são mais potentes, se se tem em conta o tempo, do que aqueles referidos às coisas singulares que contemplamos como ausentes.” (ESPINOSA, 2018, p.533, E5p7)

¹¹³Que exista uma parte eterna da mente é o que Spinoza se propôs a esclarecer em algumas proposições da Parte 5. Isto é, “em Deus [...] é dada necessariamente a ideia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob o aspecto da eternidade. (EPINOSA, 2018, p.553, E5p22) posto que Deus é causa não apenas da existência mas da essência da mente humana, como se depreende pelo corolário da proposição 25 da Parte 1. Ora, mas “como não

contemplação de sua *essência* tal qual ela se segue eternamente da natureza de Deus. É ver o corpo tal como produção imanente e eternamente contida no atributo da extensão. Não mais as partes extensivas meramente, mas, como diria Deleuze, as partes “intensivas”, o grau de potência, a conexão característica que se expressa nas partes extensivas mas que é logicamente anterior a esta manifestação.

Ora, se “*a essência da mente consiste no conhecimento (pela Prop. 11 da parte 2)*” se segue que “quanto mais a mente conhece muitas coisas pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, *tanto maior é a sua parte que permanece*” (ESPINOSA, 2018, p.571, E5p38d, grifo nosso). Se a mente consiste no conhecimento, a sua essência é melhor expressa por aquela parte que se manifesta no terceiro gênero de conhecimento, o mais nobre gênero. É nele que sua atividade encontra a aquisição da própria potência, a beatitude. E afinal, nós:

[...] sentimos e experimentamos que somos eternos. Pois a mente não sente menos aquelas coisas que concebe entendendo do que aquelas que tem na memória. Com efeito, os olhos da mente, com os quais vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações.” (EPINOSA, 2018, p.555, E5p23s)

Que *sentimos e experimentamos que somos eternos* através das demonstrações e do conhecimento adequado responde à questão do *como* é possível uma experiência da eternidade no tempo. É o próprio conhecimento que não pode ser compreendido apenas pelo tempo. Quando compreendemos a conexão necessária das coisas, o “*self*”, por assim dizer, se põe numa perspectiva da eternidade que está além ou aquém das distinções de antes e depois ou de passado, presente e futuro.¹¹⁴ Não se trata mais do número do

deixa de ser algo aquilo que é concebido pela própria essência de Deus com uma necessidade eterna (pela Prop. preced.), este algo que pertence à essência da mente será necessariamente eterno.” (EPINOSA, 2018, p.553, E5p23d) e portanto “a mente humana não pode ser absolutamente destruída com o corpo, mas dela permanece algo que é eterno.” (EPINOSA, 2018, p.553, E5p23)

¹¹⁴ Há uma tensa dualidade na consideração spinozista da existência. É preciso distinguir a existência do ponto de vista do tempo (da duração) e do ponto de vista da eternidade: “De duas maneiras as coisas são concebidas por nós como atuais: ou enquanto as concebemos existir com relação a um tempo e um lugar certos, ou *enquanto as concebemos estar contidas em Deus e seguir da necessidade da natureza divina*. E as que são concebidas desta segunda maneira como verdadeiras ou reais, concebemo-las sob o aspecto da eternidade e suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus” (ESPINOSA, 2018, p.559-561, E5p29s, grifo nosso)

movimento nem da geração e da corrupção, mas da contemplação de uma existência necessária que se manifesta na própria duração, mas que vai além dela. E nós, nós mesmos enquanto expressão certa e determinada da substância absoluta, nos vemos aí como uma linha necessária na nervura do real, uma mente que em si toma consciência do princípio do processo pelo qual ela é o que é, princípio esse que a envolve e ao mesmo tempo é muito maior do que ela, do qual ela é apenas modo, maneira de ser. Se trata de um círculo virtuoso, não vicioso: *esquecemos para melhor lembrar uma outra coisa, para liberar a potência para uma recordação imemorial, extratemporal*. Nos livramos dos processos de identificação da memória para encontrar um outro ponto de vista em que aquilo que lembramos depende, paradoxalmente, de um esquecimento. A identidade pessoal do ponto de vista da eternidade se lança num golpe só na intuição da substância absoluta *em si e por si mesma*, posto que a ideia de Deus e o amor intelectual de Deus estão em nós *enquanto* somos nós mesmos capazes e potentes para produzir tais ideias, enquanto nós mesmos compreendemos e experimentamos a beatitude.

Assim, o peculiar na perspectiva spinozista é que, se a intuição a primeira vista poderia parecer o mergulho místico no abismo indiferenciado, por outro lado, não é isto que Spinoza quer dizer. Não há dissolução absoluta da singularidade no abismo do vazio porque nunca houve vazio, nunca houve dissolução absoluta. O negativo é uma incompreensão míope. O que há é a substância imanente em suas infinitas singularidades. A mente não é um nada, mas uma singularidade que, *a partir de sua singularidade e da potência que lhe compete*, acessa ao absoluto e se vê participando deste e toma parte na produção de si e do mundo. Não há dissolução a não ser do ponto de vista do *self*, do ego característico ao senso comum: do ponto de vista das identificações temporais e das relações intersubjetivas, tal ponto de vista da eternidade certamente poderia parecer a queda num abismo indiferenciado. Mas tal perspectiva é apenas a projeção negativa de uma perspectiva ignorante ou mutilada, a representação de senso comum desloca o objeto da intuição segundo suas próprias expectativas quanto ao “fora” de suas representações imaginativas. O senso comum brada: *ou minha identidade*

cotidiana ou nada. Mas essa representação se equivoca quanto à natureza do terceiro gênero de conhecimento e quanto às individualizações que ele intui. Conceber a si do ponto de vista da eternidade é *raro*, mas não impossível. Nenhuma proposição esclarece melhor isto, a nosso ver, do que a proposição 39 da Parte V. Nela se esclarece enfim a própria possibilidade de que tenhamos, na duração, uma perspectiva da eternidade que se expressa na vida do próprio corpo:

Proposição 39. Quem tem um corpo apto a muitíssimas coisas, tem uma mente cuja maior parte é eterna.

Demonstração. *Quem tem um corpo apto a fazer muitíssimas coisas, defronta-se minimamente com os afetos que são maus (pela Prop. 38 da parte 4), isto é (pela Prop. 30 da parte 4), com os afetos que são contrários a nossa natureza, e assim (pela Prop. 10 desta parte) tem o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto, e, conseqüentemente (pela Prop. 14 desta parte), de fazer com que todas as afecções se refiram à ideia de Deus; disso ocorrerá (pela Prop. 15 desta parte) que seja afetado de um amor a Deus que (pela prop. 16 desta parte) deve ocupar, ou seja, constituir a maior parte da mente, e por isso (pela prop. 33 desta parte) tem uma mente cuja maior parte é eterna. C. Q. D.*

Escólio. *Porque os corpos humanos são aptos a muitíssimas coisas, não há dúvida de que podem ser de uma tal natureza que se refiram a mentes que têm um grande conhecimento de si e de Deus, e cuja maior ou principal parte é eterna, e assim dificilmente temem a morte. Mas para que isso seja mais claramente entendido, cumpre aqui advertir que nós vivemos em contínua variação, e conforme mudamos para melhor ou pior, tanto mais somos ditos felizes ou infelizes. Com efeito, quem de bebê ou menino se converte cadáver, é dito infeliz, e, ao contrário, atribui-se à felicidade termos podido percorrer todo o espaço de uma vida com uma mente sã num corpo são. E, em verdade, quem tem um corpo como o do bebê ou do menino, apto a pouquíssimas coisas e maximamente dependente de causas externas, tem uma mente que, em si só considerada, quase não é cônica de si, nem de Deus, nem das coisas. Ao contrário, quem tem um corpo apto a muitíssimas coisas, tem uma mente que, em si só considerada, é muito cônica de si, de Deus e das coisas. Portanto, esforçamo-nos antes de tudo, nesta vida, para que o corpo da infância, o quanto sua natureza permite e a isso o conduz, transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma mente que seja muito cônica de si, de Deus e das coisas; e de tal maneira que tudo aquilo que se refere a sua própria memória ou imaginação quase não tenha peso em relação ao seu intelecto, como eu já disse no Esc. da Prop. preced. (ESPINOSA, 2018, p. 571-3)*

A demonstração e o escólio da proposição 39 estabelecem algo fundamental: *o ponto de vista da eternidade não é refratário ao corpo*. Pelo

contrário, a múltipla capacidade de afetar e ser afetado do corpo é expressão da própria atividade do pensamento (e vice-versa), que por sua vez nos conduz ao amor intelectual de Deus do ponto de vista da eternidade. As próprias imagens podem ser ordenadas de tal maneira a que as afecções a que elas se referem se comuniquem com a razão e a intuição. *O ponto de vista da eternidade não repele a vida temporal e dos corpos, ele apenas a ressignifica profundamente.*

Convém observarmos que a marcha da demonstração repete em suas premissas a própria marcha que Deleuze¹¹⁵ havia identificado na gênese *ocasional* da nossa atividade através de relações de causa ocasional da imaginação à razão e da razão à intuição. Há também em Matheron¹¹⁶ a sugestão deste rearranjo virtuoso da imaginação. Das paixões alegres vamos até o amor intelectual de Deus, mas não diretamente. Primeiro as paixões alegres tem de fortalecer nossa capacidade de selecionar os bons encontros e de por isso mesmo ter tempo e condições para formar as noções comuns e sentimentos ativos da razão. Nisto a demonstração notadamente cita a proposição 38 da Parte 4 em que, como analisávamos na seção anterior, se esclarece a relação entre a multiplicidade do poder de afetar e ser afetado com o próprio *bem* do indivíduo. Além disso, é citada a proposição 10 da Parte 5, em que se afirma indiretamente a oportunidade ocasional dada pelas paixões alegres de produzir os sentimentos ativos, posto que a proposição afirma que enquanto não somos afetados por afetos contrários a nós, temos o poder de organizar nossos encontros, isto é, de ordenar e concatenar as afecções do corpo de uma maneira que espelhe a ordem do intelecto.¹¹⁷ Ora isto nos insere

¹¹⁵ Já comentamos a respeito desta interpretação de Deleuze um pouco acima nesta seção.

¹¹⁶ Matheron, ao comentar especificamente a discussão da proposição 39, afirma tanto o potencial da imaginação de obscurecer e fazer-nos esquecer da eternidade quanto seu potencial de expressão da ordem inteligível quando devidamente ordenada, dado que: “*Simplement, tant que les affections de notre corps s’enchaînaient de façon désordonnée, selon le hasard des rencontres, cette connaissance que nous avons éternellement était obscurcie par l’imagination; car nos idées imaginatives s’enchaînaient dans les même désordre, qui nous cachait l’ordre de l’entendement. Tandis qu’au contraire, plus les affections de notre corps s’enchaînent dans un ordre intelligible, plus nos idées imaginatives s’enchaînent elles aussi dans cet ordre-là, plus elles laissent transparaître les aspects correspondants de la connaissance adéquate que nous avons éternellement de l’essence de notre corps.*” (MATHERON, 1994, p. 40)

¹¹⁷ “Enquanto não nos defrontamos com afetos que são contrários à nossa natureza, temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto.” (ESPINOSA, 2018, p. 537, E5p10)

no segundo gênero de conhecimento, nas noções comuns da razão, pela qual enxergamos aquilo que é comum entre as coisas e que está presente tanto no todo quanto na parte. Ora, as noções comuns ordenam as imagens de tal maneira a que elas tenham na ideia de Deus a fonte máxima de suas conexões, como afirmara a proposição 15 da Parte 5. Tal ideia de Deus gera em nós um amor que é o maior amor possível e que nos insere enfim no terceiro gênero de conhecimento e numa concepção de si, de Deus e das coisas do ponto de vista da eternidade.

Assim, o corpo não é refratário de um ponto de vista da eternidade, ele pode ser assimilado a esta enquanto uma expressão, aqui e agora, da potência de nossa essência e da nossa consciência de Deus, das coisas e de nós mesmos, como afirma o escólio. Vê-se no escólio da proposição 39, portanto, a derradeira conclusão da tese que vínhamos tentando expor ao longo deste trabalho, a saber, a conexão da consciência com a capacidade múltipla de afetar e ser afetado, a relação disto com a identidade pessoal e a maneira como ambos os temas se inserem numa ontologia dinâmica e processual que atende pelos nomes de Deus, natureza, substância absoluta, etc. Se ser é produzir efeitos, a própria atividade do corpo e da mente, aqui e agora na duração, podem ser a expressão do devir ativo de uma compreensão intuitiva da necessidade substancial.

Isto torna a pergunta sobre o caráter de nossa existência após a morte de *menor importância*. Isso porque os efeitos do ponto de vista da eternidade já se fazem presentes aqui, eles ressignificam a maneira como selecionamos nossos encontros com o mundo e geram o contentamento racional de si e a beatitude. Isso significa que podemos ter acesso ao que Spinoza considera ser nossa salvação:

A partir disso entendemos claramente em que coisa consiste nossa salvação ou felicidade [beatitude] ou liberdade: *no amor constante e eterno a Deus, ou seja, no amor de Deus aos homens*. E não é sem razão que este amor ou felicidade [beatitude] é chamado glória nos códices sagrados. Pois seja este amor referido a Deus seja à mente, pode corretamente ser chamado de *contentamento do ânimo, o qual não se distingue verdadeiramente da glória* (pelas prop. 25 e 30. Def

dos afetos). (ESPINOSA, 2018, p.569, E5p36s, grifo nosso)

Esta passagem imponente do escólio da proposição 36 da Parte 5 serve como conclusão não só daquilo que diz a proposição, mas da própria *Ética* inteira, no que tange ao seu objetivo ético máximo, o qual, como é evidente pela letra do texto, consiste na beatitude. Beatitude essa que é a possessão de nossa própria perfeição, a qual, entretanto, não se fecha em si mesma, mas se manifesta no amor a Deus que, *ao mesmo tempo*, é o amor de Deus aos homens. Este *ou seja* é um dos momentos mais curiosos de toda a *Ética*, pois ocorre, por assim dizer, um giro “dialético”: a mente humana ao amar a Deus percebe que, ao realizar este ato, é Deus ele mesmo que se ama *enquanto* se manifesta por mim e que ama aos homens *enquanto* constitui cada um deles. Esta é, do ponto de vista ético, a mais nobre consequência do corolário da proposição 11 da Parte 2, que havíamos tão longamente discutido. É no duplo sentido do amor intelectual de Deus que se manifestam suas consequências derradeiras. Eis que o enunciado da proposição 36 faz a curiosa formulação:

O amor intelectual da mente a Deus é o próprio amor de Deus pelo qual Deus ama a si próprio, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado pela mente humana considerada sob o aspecto da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente a Deus é parte do amor infinito pelo qual Deus ama a si próprio. (ESPINOSA, 2018, p.567, E5p36)

Se numa análise superficial tal proposição poderia soar como uma psicodelia sintática, tal psicodelia encontra fundamento na relação ontológica e epistemológica da mente do modo finito com a substância absoluta tal como visto no corolário da proposição 11 da Parte 2. A questão é que a mente finita é uma expressão certa e determinada do próprio pensamento infinito de Deus, e, enquanto tal, quando pensamos, é Deus quem pensa *enquanto* constitui e se explica especificamente pela nossa mente humana. Assim, a rigor, o amor que temos a Deus é o mesmo que o amor que Deus tem para conosco. *Em suma, se trata da autocontemplação do absoluto de si para si mesmo, por toda a eternidade, segundo a perspectiva de cada coisa singular.* Em Spinoza, é como se o universo tivesse consciência de si mesmo e se regozijasse da infinita produtividade pela qual ele se cria a si próprio numa pura necessidade

absoluta que é fim em si mesma, que não tem fim nenhum a não ser o que ela mesma é, que é *perfeita*, no sentido esclarecido pelo prefácio da Parte 4.

Assim, o amor intelectual de Deus já superou o paradigma da relação sujeito-objeto. Deus é o *objeto* de nosso amor apenas num sentido lógico, sintático, mas não mais como algo que se contrapõe a nós numa exterioridade. *Não o compreendemos mais como mera presença (ou ausência), mas como pura compreensão da necessidade e da eternidade substancial.*¹¹⁸ Deus não está fora nem dentro de nós, está em ambos. Não se trata mais de localizar um objeto no espaço, pois Deus constitui este próprio espaço como extensão. Nem se trata de conversar com uma mente antropomórfica idealizada, pois se trata do pensamento como atributo, do pensamento enquanto tal. Não mais objeto finito nem mente antropomórfica, mas pura extensão e puro pensamento, matriz de todos os objetos finitos e mentes finitas, fim em si mesma.

Na ideia de Deus, ao concebermos nossa própria potência de pensar e ao concebermos a potência de Deus em – através de nós – nos fazer pensar e fazer produzir a todas as coisas, temos um amor a Deus que implica na percepção de nossa própria eternidade, a qual, por sua vez, eleva este amor a Deus ao amor intelectual de Deus, pelo qual experimentamos a beatitude do terceiro gênero de conhecimento.

No amor intelectual de Deus, há esta bizarra duplicação da mensagem: envio a mensagem e a recebo de volta, *pois me identifico com o próprio meio da relação e seus termos*, o fluir de minha natureza da substância absoluta, *a coincidência entre a substância enquanto produz a mim e eu enquanto retorno ao princípio do processo através da intuição desta produção*. Assim, como sugere Matheron em seu artigo a respeito do tema¹¹⁹, talvez não haja diferença de natureza entre o amor a Deus (*amor erga Deum*) e o amor intelectual de

¹¹⁸ Spinoza esclarece que o amor intelectual de Deus é “o amor de Deus, *não enquanto o imaginamos como presente* (pela Prop. 29 desta parte), *mas enquanto entendemos que Deus é eterno*” (ESPINOSA, 2018, p.563, E5p32c)

¹¹⁹ Matheron afirma que “L’amour intellectuel de Dieu, qui est ce qui reste de l’*amor erga Deum* quand on fait abstraction de ses aspects événementiels, en est donc bien la *partie éternelle*, exactement comme l’entendement est la *partie éternelle* de l’esprit.” (MATHERON, 1997, p. 242). Ou seja, há uma continuidade afetiva, não passamos *literalmente* à beatitude. Apenas passamos a *participar* mais dela, deixamos de estar separados do que podemos e do que já estava lá. Desde o início, todos os afetos positivos já eram participações, em graus variados, na beatitude, participações confusas em nossa própria eternidade: “Il faut en conclure que *tout joie et tout amour, y compris passionels, impliquent une participation à la béatitude.*” (MATHERON, 1997, p. 247-8)

Deus. O amor intelectual de Deus é simplesmente a parte eterna do amor a Deus, ele tão somente faz abstração daquilo que era accidental e faz ver a essência singular no seu fluir de Deus, imperturbada pelas eventualidades. A *presença* se transmuta em *compreensão* da eternidade. Não pretendemos aqui nem afirmar nem negar a tese de Matheron, o que nos concerne é tão somente a visão da importância final deste amor intelectual de Deus para uma identidade pessoal do ponto de vista da eternidade.

Uma tal identidade do ponto de vista da eternidade se manifesta, para nós, portanto, na maneira como lidamos com a duração. A disposição afetiva que a caracteriza é aquela que se segue da beatitude: o contentamento do ânimo, ou, *ao mesmo tempo*, a glória. Nada além ou aquém disso. E nem precisaria sê-lo, pois a beatitude não é um prêmio que se seguiria à virtude, mas a própria virtude.¹²⁰ Não mais medo nem esperança, mas a pura necessidade de devir aquilo que já se é e de existir na imanência da natureza. Nada mais é necessário para a liberdade.

¹²⁰ É isto que enuncia a célebre e final proposição da parte 5: “A felicidade [beatitude] não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude. E não gozamos dela porque coibimos a lascívia, mas, ao contrário, é porque gozamos dela que podemos coibir a lascívia.” (ESPINOSA, 2018, p. 577, E5p42)

Conclusão

O que se pode extrair de tudo o que foi dito? Talvez o mais importante tenha sido o fim, o qual é fim apenas do ponto de vista do texto, posto que o seu conteúdo, na ordem do ser tal como concebido por Spinoza, explicita justamente o que já estava lá desde o início mas que foi obscurecido por uma compreensão mutilada do real. O fim é apenas fim do ponto de vista epistemológico, posto que aquilo que ele descobre é suposto ser o próprio fundamento do ponto de vista ontológico. Nos movemos sem sair do lugar, mas é que o próprio lugar é que tem de ser concebido doutra maneira. Não temos de chegar a lugar algum, não temos de nada esperar. O que é preciso é conceber adequadamente a necessidade daquilo que existe. É em tal perspectiva da eternidade que todo o percurso anterior se vê ressignificado. Essa retroatividade opera uma transmutação na experiência da própria duração, que não mais se pautaria pela memória de processos de identificação passageiros, mas por um esquecimento eminente que dá espaço para a contemplação de uma outra coisa, a saber, a própria conexão necessária e singular da mente finita com a substância infinita da qual ela é expressão certa e determinada. O amor intelectual de Deus e o sumo contentamento que disso se segue.

Tal contentamento intuitivo não é, entretanto, refratário ao corpo. Pelo contrário, como vimos, ele é capaz de se harmonizar com a multiplicidade de poderes de afetar e ser afetado que possuímos enquanto existimos temporalmente. Este poder só é um impedimento à nossa liberação quando está concatenado de maneira mutilada e confusa, quando ele está capturado em afecções passivas que separam o corpo de sua potência de agir e a mente de sua potência de pensar. Mas isto não precisa ser assim, e é porque as coisas podem ser diferentes disto que a liberação spinozista seria possível na duração, e não num além da morte. Tal salvação é rara, certamente, mas não impossível.

Além disso, não se trata de uma alternativa entre tudo ou nada, a parte eterna de nossa mente pode nos ocupar em graus distintos, de modo que a beatitude não está apenas num resultado final e absoluto, mas também em todos os outros níveis graduados de consciência de si, de Deus e do mundo. É

justamente esta retroatividade que torna possível o percurso: não passamos propriamente à eternidade e à beatitude, a passagem já foi feita desde sempre, o que é preciso é tomar consciência de que a passagem foi feita, ou seja, esquecer-se daquilo que obscurece essa constatação, retirar da vista aquilo que impede que nossas afecções sejam ordenadas de modo a que reflitam o amor intelectual a Deus e tomar consciência daquilo que afirma positivamente a presença do verdadeiro. Quem é capaz de uma multiplicidade e simultaneidade de afecções não se afasta desta intuição substancial, mas, pelo contrário, pode encontrar os meios de expressar no tempo aquilo que é eterno. A eternidade não seria um outro *lugar* ou uma continuação indefinida de tempo, mas, pelo contrário, uma consciência da própria existência necessária de tudo, uma perspectiva pela qual o próprio tempo pode ser visto.

Assim, uma consciência e uma identidade pessoal adequadas à ontologia dinâmica e imanente de Spinoza diferem da consciência e da identidade demandadas pelas expectativas do senso comum. A perversão imanente de Spinoza consiste justamente nessa capacidade de partir de certos conceitos em circulação na filosofia ou na vida comum e transmutá-los numa nova forma bizarra, barroca, irreconhecível àqueles que se atém às concepções estreitas. O rigor desta transmutação é sua maior virtude, pois Spinoza parte de certos princípios correntes na filosofia de sua época e, no entanto, pela imanência de seus próprios critérios, deduz consequências heréticas, escandalosas, psicodélicas. Esta perversão é plenamente consciente de sua própria monstruosidade perante a perspectiva das opiniões correntes. E, apesar disso, ela segue em frente, ela afirma plenamente a potência desta monstruosidade. Talvez, diríamos, é preciso a coragem de a tudo mudar sem sair do lugar, a coragem de *não parar* o fluxo do pensamento, não deixar que as velocidades do pensamento sejam bloqueadas por princípios arbitrários, não permitir que a vida seja capturada pela servidão ao transcendente. A vida, por assim dizer, não é esta ou aquela forma apenas, mas todas as formas e todas as transformações pelas quais a substância se autoproduz infinitamente. Aquilo que é monstruoso do ponto de vista da forma do senso comum é perfeito do ponto de vista da imanência substancial: a produção é imediatamente múltipla, a substância se expressa em infinitos modos. Assim, é

preciso levar a imanência às últimas consequências. Não há mais para onde ir nem hora de parar ou o que esperar, só há a produção infinita.

Bibliografia

BENNETT, Jonathan. *A Study of Spinoza's 'Ethics'*. Indianapolis: Hackett, 1984.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012 (2ª edição). 168p. (Coleção TRANS)

_____. *Espinoza e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze, coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017

_____. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*; trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª edição)

CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e liberdade em Espinoza*. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinoza*. v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CURLEY, Edwin. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

DAMÁSIO, António. *Looking for Spinoza: Joy, sorrow and the human brain*. London: William Heinemann.

_____, António. *O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. trad. Laura Motta, 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DELLA ROCCA, Michael. *Spinoza*. New York: Routledge, 2008

_____. *Representation and the mind-body problem in Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 1996

DESCARTES, René. *Meditações*. Coleção Os pensadores, vol. XV. Trad . J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 91 - 150

_____. *Objecções e Respostas*. Coleção Os pensadores, vol. XV. Trad . J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 153 - 221

ESPINOZA, Baruch de. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. trad. Emanuel Fragoso, Luís César Oliva. 1. ed.; Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. (Coleção FILÔ/Espinoza)

_____. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 1. ed.; São Paulo: Edusp. 2018

_____. *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. trad. Homero Santiago, Luís César Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *Tratado da Correção do Intelecto*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 41-68 (Col. Os Pensadores)

FISHER, Mark. *Capitalist realism: is there no alternative?*. Londres: Zero Books, 2009

GARRETT, Don. 'Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination'. In: *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, edited by Charlie Heunemann, 4–25. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 23

GLEIZER, Marcos. *Espinoza & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *Idéia adequada, holismo semântico e verdade como coerência em Espinoza*. *Analytica (UFRJ)*, v. 13, n. 2, 2009

_____. *Primeiras considerações sobre o problema do erro em Espinoza: imaginação, inadequação e falsidade*. *Analytica (UFRJ)*, v. 17, n. 2, 2013

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy*. London: UCL Press, 1993

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. De Paulo Meneses. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2016

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. trad. Márcia Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2012

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. trad. Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015 (Coleção Pensamento Humano)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Os Princípios da Filosofia ou a Monadologia. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*. trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (Coleção clássicos)

_____. Princípios da Natureza e da Graça fundados na Razão. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*. trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (Coleção clássicos)

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. trad. Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34/Politeia, 2018. (Coleção TRANS)

LEVY, Lia. "Afetividade e Fluxo de Consciência: uma hipótese de inspiração espinosista". *Cadernos de Filosofia Campinas*, v. 18, p. 121-146, 2008.

_____. "Conhecimento humano e ideia de afecção na Ética de Espinosa". *Analytica*. Rio de Janeiro, RJ. Vol. 17, n. 2 (2013), f. 221-247, 2013.

_____. *O Conceito Moderno de Sujeito segundo a Ética de Espinosa*. Kriterion (UFMG. Impresso), Belo Horizonte, MG, v. XXXIX, n.97, p. 137-157, 1998.

_____. *O autômato espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*, Porto Alegre & L&PM, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998

MARRAMA, Oberto. *Consciousness, ideas of ideas and animation in Spinoza's Ethics*, *British Journal for the History of Philosophy*, 25:3, 506-525, 2017

MARSHALL, Eugene. *The Spiritual Automaton: Spinoza's Science of the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2014

MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

_____. *L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'amor erga deum*. In: *Les Études philosophiques*, No. 2, Durée, Temps, Éternité chez Spinoza. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, pp. 231-248

_____. *La vie éternelle et le corps selon Spinoza*. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 184, No. 1, Spinoza: La cinquième partie de l'Éthique. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, pp. 27-40

NADLER, Steven. 'Spinoza and Consciousness'. *Mind* 117, 2008 p.587

PETERSON, Jordan. *Maps of Meaning: the architecture of belief*. New York: Routledge, 1999.

PINHEIRO, Ulysses. *Eternidade e esquecimento: memória, identidade pessoal e ética segundo Espinosa*. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 18, n. 25, p. 23-52, aug. 2009.

SELLARS, Wilfrid. *Philosophy and the scientific image of man*. In: SELLARS, Wilfrid. *In the Space of Reasons*. Selected essays of Wilfrid Sellars. Cambridge: Harvard University Press. 2007

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015 (versão sem o texto latino)

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngüe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016

VILJANEN, Valtteri. *Spinoza's Geometry of Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

WILSON, Margaret Dauler. 'Objects, Ideas and "Minds": Comments on Spinoza's Theory of Mind'. In: *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, 126–40. Princeton: Princeton University Press, 1999. p. 133-139

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994