

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gionatan Carlos Pacheco

EXISTÊNCIA E IMANÊNCIA:
ETERNIDADE E DURAÇÃO NA *ÉTICA* DE SPINOZA

Santa Maria, RS
2023

Gionatan Carlos Pacheco

**EXISTÊNCIA E IMANÊNCIA:
ETERNIDADE E DURAÇÃO NA *ÉTICA* DE SPINOZA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF), da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, RS
2023

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Pacheco, Gionatan Carlos
Existência e imanência: eternidade e duração na "Ética"
de Spinoza / Gionatan Carlos Pacheco.- 2023.
178 p.; 30 cm

Orientador: Noeli Dutra Rossatto
Coorientadora: Lia Levy
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2023

1. Spinoza 2. Existência 3. Imanência 4. Eternidade
5. Duração I. Rossatto, Noeli Dutra II. Levy, Lia III.
Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, GIONATAN CARLOS PACHECO, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Gionatan Carlos Pacheco

**EXISTÊNCIA E IMANÊNCIA:
ETERNIDADE E DURAÇÃO NA ÉTICA DE SPINOZA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF), da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovada em 24 de agosto de 2023

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Prof^a. Dr^a. Lia Levy (UFRGS)
(Coorientadora) (por videoconferência)

Prof. Dr. César Schirmer dos Santos (UFSM)

Prof^a. Dr^a. Ericka Marie Itokazu (UnB)
(por videoconferência)

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
(por videoconferência)

Santa Maria
2023

AGRADECIMENTOS

Registro aqui minha gratidão primeira ao apoio de meus familiares, em especial aos meus pais, seu Edi e dona Elaine. Agradeço também o incentivo da CAPES que, exceção feita a um semestre, possibilitou a realização deste trabalho. Ao professor Noeli, pela confiança e compreensão. Ao professor César, com quem trabalhei durante anos e cuja orientação foi essencial para o presente trabalho vir à luz, por sua generosidade e por seu exemplo de energia intelectual. Na figura do professor Emanuel, agradeço também ao GT Spinoza da ANPOF, pelo sentido de comunidade que é capaz de oferecer a este exercício de entender a filosofia spinozana. À professora Lia, pelas orientações e, sobretudo, pelo exemplo de sua altivez intelectual que seguirá me inspirando enquanto pensador da periferia da cultura ocidental. À professora Ericka, com quem travei contato mais recentemente e, nas poucas oportunidades que tivemos de interagir, fez-me reconsiderar a possibilidade de futuramente levar adiante minhas investigações sobre o pensamento de Spinoza.

É um dever dos payadores
Zelar o bem na verdade
Com a guitarra nos tentos
Num rasgo de eternidade
E seguir cruzando o mundo
Escravos da liberdade

(“Payando”, letra de Noel Guarany e João Sampaio)

RESUMO

EXISTÊNCIA E IMANÊNCIA: ETERNIDADE E DURAÇÃO NA *ÉTICA* DE SPINOZA

AUTOR: Gionatan Carlos Pacheco
ORIENTADOR: Noeli Dutra Rossatto

A presente tese é uma interpretação das noções existenciais da *Ética* de Spinoza. Seu principal objetivo é esclarecer tanto a distinção entre os conceitos de *duração* e *eternidade*, quanto sua unidade no conceito de *existência*. Com isso, responde a uma discussão deveras persistente em relação aos textos que encerram a *Ética*, os quais supostamente contêm uma problemática “doutrina da eternidade da mente”. Sua chave de leitura é tomar a relação de imanência entre a substância e os modos como gabarito de inteligibilidade da unidade e distinção entre eternidade e duração. A imanência entre modo (ou singular) e a substância implica tanto a relação de cada singular com a substância, uma relação de pertencimento na qual entendemos a eternidade do singular, quanto as relações dos singulares entre si, uma relação de tensão existencial caracterizada pela duração. Nessa chave, então, modo e substância estão para o *ser*, da mesma maneira que duração e eternidade estão para a *existência*, a unidade e distinção de ser entre a substância e as suas modificações nos explica a unidade e distinção existencial entre duração e eternidade. Este texto é composto de momentos diversos: primeiramente, trata das noções básicas para a compreensão da imanência spinozana, isto é, o gabarito de inteligibilidade do qual nos servimos para, em seguida, apresentar nosso entendimento dos conceitos de duração e eternidade e, ato contínuo, responder os problemas que destacamos como principais e mais persistentes em relação a literatura especializada. Desses passos, concluímos que: a eternidade e a duração são a mesma existência, não se reduzem a modos de perceber a existência e são irreduzíveis entre si; a definição de eternidade é uma só ao longo de toda *Ética*; não há propriamente uma doutrina da eternidade da mente nos textos que encerram essa obra; esses textos são orgânicos e consequentes com os antecedentes; a “parte eterna da mente” tem por função a comparação entre a mente do sábio e a do ignorante. No restante do texto, primeiramente demonstramos a insuficiência do que chamamos de “garfo temporal”, que restringe o significado de eternidade a dois sentidos subordinados à noção de *tempo*, tanto em Spinoza quanto em relação à tradição filosófica em geral. A seguir, revisamos os estudos e discussões, sobre os textos que encerram a *Ética*, em uma ordem cronológica: começamos pelo entresséculo XIX-XX, no qual tratamos brevemente dos problemas da recepção da obra spinozana e no qual o foco é a questão da pessoalidade da eternidade da mente; em seguida, problematizamos as leituras do conceito de eternidade como “propriedade”, e avançamos até os comentários mais recentes, pelos quais diagnosticamos uma crise daquele que chamamos de “garfo temporal”, bem como problematizamos as recentes especulações acerca do conceito spinozano de essência.

Palavras-chave: Spinoza. Existência. Imanência. Duração. Eternidade.

ABSTRACT

EXISTENCE AND IMMANENCE: ETERNITY AND DURATION IN SPINOZA'S *ETHICS*

AUTHOR: Gionatan Carlos Pacheco

ADVISOR: Noeli Dutra Rossatto

This thesis is an interpretation of the existential notions of Spinoza's *Ethics*. Its main objective is to clarify both the distinction between the concepts of duration and eternity, as well as their unity in the concept of existence. With that, it responds to a very persistent discussion in relation to the texts that culminate the *Ethics*, which supposedly contain a problematic "doctrine of the mind's eternity". Its reading key is to take the immanence relationship between the substance and the modes as a gauge of intelligibility of the unit and distinction between eternity and duration. The immanence between mode (or singular) and substance implies both the relation of each singular to the substance, a relation of belonging in which we understand the eternity of the singular, and the relations of singulars to each other, a relation of existential tension characterized by duration. In this key, then, mode and substance are for *being*, just as duration and eternity are for *existence*, the unity and distinction of being between substance and its modifications explains to us the existential unity and distinction between duration and eternity. This text is composed of different moments: first, it deals with the basic notions for understanding Spinoza's immanence, that is, the intelligibility gauge we use to present our understanding of the concepts of duration and eternity and, then, answer the problems that we highlight as main and most persistent in relation to the specialized literature. From these steps, we conclude that: eternity and duration are the same existence, they are not reduced to ways of perceiving existence and are irreducible to each other; the definition of eternity is the same throughout the entire *Ethics*; there is not properly a "doctrine of the mind's eternity" in the texts that close this work; these texts are organic and consistent with the antecedents; the "eternal part of the mind" has the function of comparing the mind of the wise and that of the ignorant. In the rest of the text, we first demonstrate the insufficiency of what we call the "temporal fork", which restricts the meaning of eternity to two senses subordinated to the notion of *time*, both in Spinoza and in relation to the philosophical tradition in general. Next, we review the studies and discussions on the texts that close the *Ethics*, in chronological order: we start with the 19th-20th century, in which we briefly address the problems of reception of Spinoza's work and in which the focus is the question of the personhood of the mind's eternity; then, we problematize the readings of the concept of eternity as "property", and advance to the most recent comments, through which we diagnose a crisis of what we call the "temporal fork", as well as problematize the recent speculations about Spinoza's concept of essence.

Keywords: Spinoza. Existence. Immanence. Duration. Eternity.

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>CM</i>	<i>Pensamentos Metafísicos</i>
<i>KV</i>	<i>Breve Tratado</i>
<i>PPC</i>	<i>Princípios da Filosofia Cartesiana</i>
<i>TT-P</i>	<i>Tratado Teológico-Político</i>

No caso dos *CM*, dos *PPC* e do *KV*, que se dividem em *partes* ou *livros*, indicamos a parte em numeral romano, e o capítulo em numeral arábico.

O caso da *Ética* é particular, pois não abreviamos seu título, mas as passagens de acordo com sua natureza. Assim, toda abreviação de passagem citada será precedida somente pelo numeral arábico correspondente a uma de suas cinco partes, seguida da abreviação do tipo de passagem (ax, def, p), esta seguida de seu numeral arábico correspondente:

ax	Axioma
c	Corolário
def	Definição
dem	Demonstração
exp	Explicação
p	Proposição
s	Escólio

Exemplos:

2p44c2	Leia-se: segundo corolário da proposição quarenta e quatro da segunda parte da <i>Ética</i> .
1def6exp	Leia-se: explicação da sexta definição da primeira parte da <i>Ética</i> .
5p42s	Leia-se: escólio da proposição quarenta e dois da quinta parte da <i>Ética</i> .

Salvo indicação expressa, nos valem da edição da *Ética* da EdUSP.

AVISO: ao longo deste esforço não indicamos os textos que traduzimos com *tradução nossa*, assim, salvo indicação expressa, todos os textos citados cuja obra referida está escrita em língua estrangeira, são traduções nossas.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 PRESSUPOSTOS E DEFINIÇÕES	17
2.1 CAUSALIDADE E SER.....	22
2.2 ATRIBUTO E ENTE ABSOLUTO	27
2.3 COISA FINITA, AFECÇÃO DO FINITO E A NEGAÇÃO	31
2.4 AFIRMAÇÃO DO FINITO: LIBERDADE E ETERNIDADE	35
3 ORDEM DO REAL E MODOS DE PERCEPÇÃO	39
3.1 ORDEM COMUM DA NATUREZA E CONTEÚDO DA CONSCIÊNCIA	41
3.2 IDEIA DE DEUS E CONHECIMENTO CONCRETO	45
3.2.1 Verdade e erro	45
3.2.2 Noções comuns	46
3.2.3 Ciência intuitiva e razão	49
3.3 INTELLECTO DE DEUS E A CONSTITUIÇÃO DO REAL	51
3.3.1 Constituindo a essência de Deus	52
3.3.2 Ser e imanência	55
4 DURAÇÃO E ETERNIDADE	58
4.1 SUBJACÊNCIA, INTERTEXTUALIDADE E GÊNESE DA DISTINÇÃO	59
4.1.1 Subjacente	59
4.1.2 Intertextual	62
4.1.3 Estreia explícita	63
4.1.4 Gênese da distinção	65
4.2 ININTELIGIBILIDADE DA DURAÇÃO.....	68
4.3 ETERNIDADE E DURAÇÃO: IDENTIDADE E DIFERENÇA	74
4.3.1 Se tudo é eterno, a questão é outra	77
4.3.2 Definitivamente distintas	79
4.3.3 Absolutamente distintas	81

5 A PROPOSTA E OS PROBLEMAS.....	83
5.1 INDIVIDUALIDADE: PSEUDOPROBLEMA DA ETERNIDADE PESSOAL	83
5.2 DO PROPÓSITO DE 5p21-42	87
5.3 SEM RELAÇÃO	88
5.4 ETERNIDADE E MUDANÇA.....	90
6 A PARTE V DA ÉTICA	93
6.1 TRÊS ASPECTOS DA MENTE HUMANA	94
6.2 PARTES DA MENTE.....	99
6.3 A PARTE ETERNA DA MENTE.....	104
6.4 FINGIMENTO NO FINAL DAS CONTAS	106
6.5 ETERNIDADE, LIBERDADE E FELICIDADE.....	110
7 O CONCEITO DE ETERNIDADE E O “GARFO TEMPORAL”	116
7.1 <i>AIÓN</i>	119
7.2 <i>AETERNITAS</i>	123
8 EXISTÊNCIA E IDENTIDADE PESSOAL	127
8.1 A INFLUÊNCIA DA LEITURA HEGELIANA	128
8.2 John Caird	131
8.2 TAYLOR MAIS JOACHIM E POLLOCK.....	133
8.3 ALGUMAS CONCLUSÕES	136
9 ETERNIDADE COMO PROPRIEDADE E ETERNIDADES	139
9.1 GUEROULT E JAQUET	139
9.2 MARTHA KNEALE	143
9.3 EDWIN CURLEY.....	145
10 CRISE DO GARFO TEMPORAL E O CONCEITO DE ESSÊNCIA.....	147
10.1 GENEVIEVE LLOYD	147
10.2 HENRY ALLISON.....	148
10.3 STEVE PARCHMENT.....	150

10.4 DON GARRETT	152
10.5 BRUCE BAUGH	153
10.6 YITZHAK MELAMED.....	155
10.7 MOGENS LAERKE	156
11 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	161
REFERÊNCIAS	166

1 INTRODUÇÃO

Quando, na metade da *Parte V* da *Ética*, Spinoza escreve: “com isso terminei tudo que diz respeito a esta vida presente” (5p20s), é como se virasse uma chave abruptamente. Um movimento brusco a ponto de parecer um “escorregão” (JOACHIM, 1901, p. 296) ou mesmo um abandono do “rigor terminológico” (GUEROULT, 1969, p. 81). É consenso que esta frase opera uma transição¹, mas sua razão de ser é interpretada de maneiras distintas.

Para muitos, do 5p20s em diante, Spinoza descamba em concessões místicas². Nesse sentido, Leibniz, seu leitor de primeira hora, opina que “todo o capítulo de Spinoza sobre o amor intelectual de Deus não é senão um traje cerimonial para o povo” (1862, p. 216). Em contrapartida, há até quem aponte um conteúdo subversivo nesses textos³. Também não falta quem se entusiasme com esses momentos finais da *Ética*, tomando essa parte como “o corolário da filosofia prática de Spinoza e a chave para suas dificuldades teóricas” (ROTH, 1929, p. 155), ou, ainda, asseverando que “não há doutrina mais fundamentalmente determinante no spinozismo” (HALLETT, 1928, p. 283). Vale aqui parafrasear Pollock que, depois de destacar a dificuldade singular dessa doutrina de Spinoza, ressalta que ela “permanecerá sendo uma das mais brilhantes empreitadas da filosofia especulativa, que joga uma espécie de brilho poético por cima da formalidade de sua exposição” (*cf.* POLLOCK, 1912, p. 288). Sobre essa segunda metade da *Parte V*, que se segue ao 5p20s, enfim, a única coisa que talvez seja consenso é de

¹ “O conjunto do desenvolvimento que começou no início do *de Libertate* é aqui o objeto de uma recapitulação geral, que identifica seus sucessos e seus limites. Ao mesmo tempo, esse longo escólio inicia uma transição com o desenvolvimento seguinte, que se destaca claramente do anterior” (MACHÉREY, 1997a, p. 103). Ver também COUCHOUD, 1902, p. 248.

² “Mas o que acontece com esse paralelismo quando Spinoza discute a eternidade da mente humana? Spinoza, o místico, simplesmente abandona a ordem estrutural de sua metafísica” (FEUER, 2017, p. 224). Vale destacar o caso extremo de Bennett (1984, pp. 357-ssq), em sua célebre e confessadamente biliosa (*ibidem*, pp. 375) revolta contra o que chamou de “três últimas doutrinas” da *Ética*. Essa posição, que vê a “doutrina da eternidade da mente” como incompatível com o sistema filosófico *more geometrico*, e que apela necessariamente para uma experiência místico-religiosa, é bem ilustrada em certos textos de Ferdinand Alquié (1959 e 1981), ao qual Bernard Rousset (1986) responde diretamente e Robinson (1932) antecipadamente, bem como na interpretação de Jon Wetlesen (1979), cujo contraponto foi feito por Pierre-François Moreau (1994, pp. 289-293). Para um apanhado atual da questão teológico-religiosa em Spinoza, ver CARLISLE, 2021; para uma abordagem geral da questão da eternidade da mente como uma “reinterpretação da doutrina cristã da vida eterna”, baseada na primeira Epístola de João, ver CARLISLE, 2005; para uma relação ao debate das tradições islâmica e judaica sobre eternidade do intelecto agente em Aristóteles, ver KLEIN, 2014.

³ Em 1995, Rousset anota que, “de fato, não há livros recentes consagrados a esta questão, somente raros capítulos ou alguns artigos, ora o final da *Ética*, que entretanto conclui com o essencial, permanece geralmente incompreendido, muitas vezes temido ou simplesmente negligenciado (como no número da *Revue Philosophique* de 1994 consagrado à *Quinta Parte*) de maneira deliberada, ora a tese spinozista permanece aqui sentida como profundamente perturbadora, porque subversiva, talvez a mais subversiva de todas para nossos preguiçosos hábitos de pensamento e de vida” (ROUSSET, 2000, p. 222, n. 1).

que se trata do passo mais difícil da *Ética*⁴, o qual nos acostumamos a chamar de “doutrina da eternidade da mente”.

A dificuldade da segunda metade da *Parte V* da *Ética* pode ser percebida e resumida nas seguintes questões, as quais consideramos as mais persistentes e recorrentes em torno dela. Como, se lá no início Spinoza nos diz que a “eternidade é a própria existência, enquanto se segue necessariamente da só definição da coisa eterna” (1def8), de repente passa a ser aplicada a reles modos finitos como nós seres humanos? Como, se lá no início nos diz que a ideia e o corpo de um ser humano são a mesma coisa finita que possui uma existência indefinida (que tanto pode cessar quanto continuar), de repente ele fala de uma “duração da mente sem relação ao corpo” (5p20s)? E, se essa duração é *sem* relação com o corpo, como acreditar que “quem tem um corpo apto para um grande número de coisas tem uma alma cuja maior parte é eterna” (5p39)? Uma extensa e crescente fortuna crítica se esforçou em tratar dessas e outras questões anexas que aqui nos ocuparão⁵.

O conjunto de textos que é visto como problemático (5p21-5p42) também é o fechamento de uma obra geometricamente disposta e demonstrada. A *Ética* expõe seu conteúdo progressivamente qual os *Elementos* de Euclides. Trata-se de uma engenharia conceitual que avança mecanicamente, dando cada passo como resultado do anterior. Ora, se o nosso percurso esbarra em um ponto tão avançado, parece que deixamos passar algo, ou quem sabe nos desviamos do caminho. É de se estranhar que duas “engrenagens”, *eternidade* e *duração*, em movimento desde as primeiras páginas dessa “máquina”, de repente emperram e já não nos podem levar até o fim do trajeto.

A conjunção entre a articulação geométrica da *Ética* de Spinoza e a obscuridade de uma parte específica dela, que ainda por cima é o seu encerramento, como que a torna um quebra-cabeça incompleto. Podemos pensar esse livro como uma espécie de cubo mágico: este nos permite montá-lo coerentemente até a sua quase completude com certa facilidade, mas sua dificuldade de súbito se eleva no final. Na medida em que vamos resolvendo o cubo, cada avanço põe em movimento os passos já dados, e não raro acabamos por ter que desmontar o já

⁴ E.g.: “Essas proposições (5p21-5p41) formam uma seção por si só na obra de Spinoza e apresentam, talvez, mais dificuldade do que qualquer outra parte do tratado” (TAYLOR, 1896, p. 154); “Estamos agora no limiar da parte singular e difícil da exposição de Spinoza” (POLLOCK, 1912, p. 269); “Essas proposições têm sido a ruína perpétua dos estudos sobre de Spinoza [*the perpetual bane of Spinoza scholarship.*]” (RICE, 1992, p. 319); “uma seção que os comentadores têm achado peculiarmente desconcertante [*peculiarly bafflin*]” (KNEALE, 1968, p. 233), “a seção final da *Ética* intoleravelmente obscura” (*Ibidem*, p. 228); “as regiões obscuras [*murky regions*] da quinta parte da *Ética*” (CURLEY, 1969, p. 22); cf. CURLEY, 1988, pp. 83-4; NADLER, 2002; KLEIN, 2014; SIBILIA, 2019.

⁵ “Talvez nenhum aspecto da filosofia de Spinoza, pelo menos entre os filósofos anglófonos, tenha gerado um número maior de críticas recentes e esforços de reinterpretação” (RICE, 1992, p. 319).

montado, desfazer as figuras que a duras penas conseguimos formar para, como que começando tudo de novo, enfim, dar o desafio por completo: todas as peças finalmente encaixadas onde realmente deveriam estar, e não onde parecia possível deixá-las e seguir adiante.

A segunda metade da *Parte V* parece estar para a *Ética*, como a última peça a ser arrumada está para o cubo mágico. Aqui, trataremos de mexer nas peças necessárias para montar nosso cubo — isto é, explicitar nossa interpretação das noções fundamentais ao nosso empreendimento — sem culpá-lo pelo desarranjo de suas peças, nem recorrer, por exemplo, ao desespero de pintar suas peças com as cores que nos convêm — isto é, sem atribuir defeito intrínseco ao conteúdo da *Ética*, nem apelar para noções que lhe são estranhas.

Aqui, contrariamos duas atitudes comuns frente a esse conjunto de textos que se segue ao 5p20s. A primeira consiste em atribuir uma motivação ou um caráter exógeno em relação ao conteúdo da *Ética*. Visto que é nesses textos que Spinoza desenvolve suas teses sobre a liberdade humana, esta atitude não apenas nos levaria a desacreditar certo conteúdo da *Ética*, como a desacreditar o propósito mesmo desta obra, sua razão de ser. No presente estudo, contrariamos frontalmente esta marginalização, defendendo a organicidade das últimas proposições com o restante da *Ética*. A segunda atitude comum consiste em afirmar que Spinoza trabalha com mais de um conceito de eternidade. Esta nos parece tão ou mais grave que a primeira, pois além de ter implicações sobre o conteúdo da *Ética*, essa atitude implica colocar em xeque todo o esforço empregado no método sintético, para o qual a manutenção do sentido de conceitos definidos é condição de ser. Defendemos, então, que o conceito de eternidade respeita sua única definição (1def8) do início ao fim da *Ética*.

O principal objetivo desta tese é entender a articulação e a distinção entre os conceitos de eternidade e duração na *Ética* de Spinoza. Acreditamos que este entendimento será suficiente para cumprirmos o objetivo mais particular de responder aos já tradicionais problemas interpretativos suscitados pelo derradeiro conjunto de proposições da *Ética*. Esperamos cumpri-lo por uma chave conceitual simples, surpreendentemente simples talvez, que é tratar a relação entre os conceitos existenciais, de duração e de eternidade, como consequência da relação de imanência entre os seres, isto é, entre os modos e a substância.

Este esforço se justifica positiva e criticamente. Positivamente, na medida em que pretende reabilitar os textos da *Ética* cujo conteúdo constitui a finalidade que Spinoza expressamente lhe confere, a saber: uma ética voltada para a liberdade e a felicidade. Criticamente, na medida que aponta o real perigo de ignorar a concordância desses textos com o restante da obra, a saber, uma compreensão limitada da própria filosofia spinozana.

Resumidamente, nossa tese afirma que a relação entre *substância* e *modo* nos fornece um gabarito de inteligibilidade para compreendermos a relação entre a *eternidade* e a *duração*. Ainda mais sinteticamente: o par *eternidade-duração* está para a *existência*, como o par *substância-modo* está para o *ser*. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, tal gabarito de inteligibilidade, além de nos fornecer, pela unidade substancial, a possibilidade de pensarmos a unidade existencial dos modos, também nos possibilita distinguir a duração da eternidade, mantendo a unidade existencial de cada coisa que dura, da mesma maneira que a substância mantém a unidade de ser mesmo através da diversidade infinita de suas afecções.

Começaremos por ter claras as teses mais básicas da *Ética*. Nossa expectativa é a de que os resultados sobre os problemas do final da *Ética*, como em um círculo virtuoso, reforcem nossas opções de leitura⁶. Nas duas primeiras seções tratamos de apresentar o imprescindível para uma leitura suficiente da filosofia spinozana direcionada aos conceitos de *eternidade* e *duração*. Partiremos da leitura das primeiras definições da *Ética*, já que a *eternidade* figura entre essas definições, e a *duração* é ali mencionada pela primeira vez na obra (*Seção 2*). Em seguida, tratamos da relação entre os modos de percepção e a ordem do real (*Seção 3*). Isso feito, passamos a nossa proposta de interpretação, caracterizando o que consideramos ser a unidade e a diferença entre duração e eternidade (*Seção 4*), para, em seguida, apresentarmos os problemas e a forma como nossa proposta lida com eles (*Seção 5*). Na *Seção 6* abordamos de maneira mais direta a última metade da *Parte V*, esforçando-nos por esclarecer esses textos e o papel das noções existenciais neles, principalmente da noção de parte eterna da mente.

Às seções seguintes cabe a revisão da literatura secundária. Começamos com um resgate histórico do conceito de eternidade, no qual pretendemos demonstrar a insuficiência do que chamaremos de garfo temporal diante do uso da noção de eternidade pela tradição filosófica (*Seção 7*). No passo seguinte, esboçamos uma história da própria discussão, em torno do conceito de eternidade na segunda metade da *Parte V* da *Ética* de Spinoza, no qual destacamos três períodos históricos. Começamos pelo final do século XIX chegando até o presente. Certamente, trata-se de um recorte arbitrário nosso, operado segundo o que consideramos como mais pertinente a cada época. Assim, na *Seção 8* trataremos do entresséculo XIX-XX, no qual a preocupação sobre a individualidade e pessoalidade da parte eterna da mente nos apareceu

⁶ No entanto, é o contrário disso que costuma acontecer, esse encerramento do livro surge como alvo a ser pintado depois da flecha já ter sido lançada. PARCHMENT, 2000, p. 354: “as interpretações desta doutrina estão inextricavelmente ligadas a questões metafísicas chave, como a natureza da mente, paralelismo, causalidade divina, essência e eternidade”. Como a compreensão dessas questões varia, o mesmo ocorre com a leitura da eternidade da mente humana”.

como mais central e difundida. Na *Seção 9*, abordamos um período que se inicia nos anos 1960, década marcada por ricos e inovadores estudos sobre a obra de Spinoza em geral e, em particular, esta discussão enriqueceu-se quando intérpretes deram à *eternidade* o estatuto de *propriedade*. Na *Seção 10*, que cobre na medida do possível os últimos cinquenta anos da discussão, constatamos o que chamaremos de “crise do garfo temporal”, ao passo que as alternativas propostas pelos estudiosos, de uma maneira geral, giram em torno de releituras do conceito spinozano de *essência*.

2 PRESSUPOSTOS E DEFINIÇÕES

Spinoza já recebeu os mais variados rótulos, mas hoje parece estabelecer-se na história da filosofia como o *filósofo da imanência*. Os rótulos pretéritos, que o taxaram de panteísta, ateu de sistema, materialista, etc., cada um à sua maneira, demarcam sua rejeição à transcendência. Cada vez fica mais claro, porém, que a força de uma tal filosofia da imanência não se mede por aquilo que ela rejeita, mas, antes, pelo que ela propõe. A imanência tem tanto a ver com a doutrina — antes de tudo é uma relação causal na qual os efeitos permanecem na causa —, quanto com o método spinozano: imanente é a causa primeira, e é dessa causa que parte a ordem correta do filosofar.

A fronteira entre *método* e *doutrina* é tênue e permeável (cf. FRAGOSO, 2011, pp. 15-26). Assim, ninguém se surpreende quando encontra no *Discurso do Método* de Descartes o conteúdo de suas *Meditações* e de seus *Princípios* — “o que por um lado era método, por outro era doutrina” (ABBAGNANO, 2000, p. 668). No ânimo de superar o aristotelismo e ir além de seu silogismo, a questão do método foi central no século XVII e, com Descartes, a análise e a síntese se consolidam como duas maneiras (*rationes*) de demonstração de uma mesma ordem de causas e efeitos⁷. Grosso modo, enquanto na análise se vai dos efeitos à causa, na síntese se vai da causa aos efeitos⁸.

Descartes nas *Meditações* segue “somente a via analítica”, porque “parece ser a mais verdadeira e a mais própria ao ensino” (1983b, p. 167). Quanto a síntese, ele nos dirá nas *Respostas às segundas objeções*, “ainda que no tocante às coisas tratadas na Geometria ela possa ser utilmente colocada após a análise, não convém, todavia, tão bem às matérias que pertencem à Metafísica” (*ibidem*), apontando que “a principal dificuldade é conceber clara e distintamente as noções primeiras” (*ibid.*). Porém, tal dificuldade não se deve às noções primeiras da metafísica serem por natureza mais obscuras que as da geometria — “sendo

⁷ “A maneira de demonstrar é dupla: uma se faz pela análise ou resolução, e a outra pela síntese ou composição” (DESCARTES, 1983b, p. 166). Na célebre *Lógica de Port-Royal* (Pt. IV, cap. 2), Arnauld e Nicole chamam a análise de método de resolução ou invenção e a síntese de método de composição ou de doutrina (1992, pp. 281-2).

⁸ *De Corpore*, III, cap. 20: “A *Análise* é um raciocínio contínuo a partir das definições dos termos de uma proposição que supomos verdadeira, e novamente das definições dos termos dessas definições, e assim por diante, até chegarmos a algumas coisas conhecidas, cuja composição é a demonstração da verdade ou falsidade da primeira suposição; e esta composição ou demonstração é que chamamos de *Síntese Analítica*, portanto, é aquela arte pela qual nossa razão procede de algo suposto, para princípios, isto é, para proposições primárias, ou para aquelas que são conhecidas por elas, até que tenhamos tantas proposições conhecidas que sejam suficientes para a demonstração da verdade ou falsidade da coisa suposta. *Sintética* é a própria arte da demonstração. Portanto síntese e análise não diferem em nada, senão em avançar ou retroceder; e *Logística* compreende ambas” (HOBBES, 1839, pp. 309-10, grifos do autor; ver também: *ibidem*, I, cap. 6, pp. 65-8; *idem*, 1974, pp. 404-5).

mesmo muitas vezes mais claras do que as consideradas pelos geômetras” (*ibid.*). Ao invés disso, o que Descartes aponta como motivo desta inconveniência, de apresentar as noções primeiras como pontos de partida de uma síntese filosófica, são os preconceitos e os hábitos mentais. Ou seja, a opção pela análise é uma preocupação didática.

Não obstante, Descartes condescende ao seu objetor, e dispõe em uma forma geométrica as “*Razões que provam a existência de Deus e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano*” (*ibid.*, p. 169). Esse texto é comumente referido como *Razões geométricas*, e foi quase integralmente transcrito por Spinoza em seus *Princípios da filosofia cartesiana (PPC)* (cf. MEYER, 2007, p. 108). Segundo Lodewijk Meyer (1629-1681), prefaciador dos *PPC*, a utilidade de transpor o cartesianismo para a forma geométrica seria pôr termo às controvérsias⁹, pois a didática de Descartes teve um efeito colateral em seus leitores que “guardaram tão somente de memória a posição e os dogmas dele, e quando lhes ocorre uma conversa sobre isso, só sabem palrar e tagarelar sobre tais coisas, mas nada demonstrar” (*ibidem*, pp. 36-7).

Spinoza, por sua vez, não só transcreveu os *Princípios* de Descartes em definições, axiomas, demonstrações, mas também escreveu a sua *Ética* nessa ordem sintética. Ao passo que levava a efeito o ideal de método geométrico que o mestre Descartes preconizava, Spinoza parece ter visto os limites do cartesianismo na transcendência de Deus e no dualismo substancial entre a mente e o corpo. Agarrado ao método, soltou a mão do mestre. A inovação metodológica da disposição de conteúdos da *Ética* foi brutal, e podemos dizer que até hoje ela segue sendo um esforço único e de difícil comparação¹⁰.

Ao invés de, em *robe de chambre* ao pé de uma lareira, convidar à dúvida, a *Ética* nos coloca imediatamente na ordem do intelecto. Não vemos em suas primeiras páginas exames de crenças ou questões. Vemos definições, explicações e axiomas. Na *Primeira Parte* da *Ética* temos as seguintes definições: *causa de si* (1def1), *coisa finita em seu gênero* (1def2), *substância* (1def3), *atributo* (1def4), *modo* (1def5), *liberdade* (1def7) e *eternidade* (1def8).

Nas palavras do próprio Meyer, “as definições, com efeito, nada mais são que explicações assaz transparentes de termos e nomes com que se designam as coisas a serem tratadas” (MEYER, L. 2007, p. 107). Uma definição deve ser inteligível por si mesma, sem carecer de maiores explicações. Antes de irmos às definições, porém, notemos nelas mesmas a

⁹ Jonathan Israel aponta às controvérsias entre cartesianos como um fator principal para nunca ter havido “uma forte possibilidade de que esse sistema pudesse suplantará a *philosophia aristotelico-scholastica* como um novo consenso em geral aceito” (2009, p. 46). Aqui, ademais, vale anotar que “ao contrário do que anuncia Louis Meyer, ele [Spinoza] não escreveu a metafísica cartesiana sinteticamente, mas lhe deu uma escrita analítica em estilo sintético” (GILSON, 1967, p. 307).

¹⁰ Para uma relação completa da discussão sobre a originalidade do *more geometrico* spinozano, ver: FRAGOSO, 2011, pp. 97-117.

presença de conceitos que não recebem uma definição, tais como *existência*, *essência*, *determinação*, *concepção*, *causa*, *constituição*¹¹. Esses conceitos “indefinidos” são uma espécie de pressuposto razoável que leva em conta a tradição na qual se inserem. O próprio título da *Primeira Parte da Ética, De Deus [De Deo]*, é deveras “escolástico”. Vejamos em que medida também precisamos levar essa tradição em conta.

A *Ética* de Spinoza é uma obra acabada¹². O próprio Spinoza conta que, por volta de agosto de 1675, partiu de Haia rumo a Amsterdã com um objetivo: “mandar imprimir o livro” (*Carta 68*, SPINOZA, 2014, p. 269). Nessa época, Spinoza já passara dos quarenta anos de idade e, numa condição de filósofo maduro, leva sua obra-prima ao prelo, para ser lida e “entendida por qualquer um que seja filósofo”¹³. O uso de noções “indefinidas” segue a tradição, na medida em que não é contrariado pela própria obra. Podemos convir que bastava para Spinoza, no contexto da publicação, que seu leitor tivesse uma compreensão ordinária de noções como *existência*, *essência*, *causa*, *efeito*, etc¹⁴. Ainda que a tradição tenha anexado uma série de sutilezas a tais noções, é claro que Spinoza se vale delas como ideias correntes no início da obra, e que, além disso, vai removendo essas sutilezas a cada passo dela. Por isso, o estudo da *Ética* nos exige tanto levar em conta a tradição subjacente ao texto, quanto a rejeição explícita no texto a essa mesma tradição. Como se costuma colocar, Spinoza se vale de *palavras* há séculos utilizadas e discutidas, mas as define e articula como *ideias* contrárias à tradição teológica¹⁵.

O centro de gravidade das primeiras definições da *Ética* é a primeira e absoluta causa de todas as coisas, a que dá o título dessa *Primeira Parte*, em uma palavra, Deus. Dado que “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve” (1ax4), a ordem correta

¹¹ O próprio uso da noção de *duração* em 1def8exp pode ser considerado um desses casos (Cf. GRZYMISCH, 1898, *apud*. JOACHIM, 1901, p. 294).

¹² É certo que há comentadores que discordam disso (cf. MACHEREY, 1997a), baseando-se também na *Correspondência* de Spinoza (2014). Vale anotar aqui que o próprio embaraço frente a última metade da *Parte V*, isto é, um embaraço trazido pelo “acabamento” da *Ética*, fomenta essa linha de pensamento.

¹³ Resposta característica de Spinoza a seus correspondentes (*e.g.*: *Carta 4*).

¹⁴ Como nos diz Homero Santiago a respeito dos PPC: “o autor podia contar com o domínio público de seu assunto, de modo que meias palavras bastassem para invocar desdobramentos inteiros” (2004, p. 60). “A *Ética* supõe como conhecidas as definições clássicas dos *Cogitata* e dos *Principia*, e é escrita para leitores já familiarizados com as discussões escolásticas relacionadas à existência e à essência. É por isso que, sem dúvida, alguém procuraria em vão por uma definição geral de essência” (RIVAUD, 1905, p. 59).

¹⁵ “Da escolástica ele tira o quadro, a ordem das partes, conceitos e expressões. Mas ele preenche as formas antigas com um novo espírito. Ele aponta a falta de fundamento de muitas visões escolásticas, conecta-se às pesquisas de conceitos escolásticos que se apoiam inteiramente no terreno do cartesianismo e, principalmente, ignora as discussões completamente inúteis e sutis das quais a escolástica antiga e a mais recente eram tão ricas” (FREUDENTHAL, 1904, p. 119). “Spinoza operava com termos e ideias que estavam há muito em voga na literatura filosófica com a qual estava familiarizado, modificando-os sempre que tinha motivos para fazê-lo e transformando-os em novos usos em seu próprio esquema particular de raciocínio” (WOLFSON, 1934, p. 331-2). Ver também BRUNSCHVICG, 1904, pp. 757-sq; MORFINO, 2014, p. 150; POLLOCK, 1912, p. 282; ROUSSET, 1986, p. 243.

de dedução começa por Deus. Quanto à forma, é certo que a estrutura da *Ética* nos oferece um caminho demonstrativo inspirado na geometria, mas uma geometria que trabalha com a noção de movimento, colocando-o no estatuto de causa eficiente na gênese de suas figuras e sólidos; também por isto, quanto ao conteúdo, podemos dizer que ela é fundamentalmente causal. Ou seja, a ideia de Deus não é um ponto de partida abstrato para um “pensamento puro” (GUEROULT, 1969, p. 22), nem as definições são meras convenções que o intelecto “concebe absolutamente *a priori*” (*ibidem*, p. 27), para em seguida serem desdobradas em um método hipotético dedutivo (*e. g.*, BENNETT, 1984, pp. 20-5), como se estivessem “em um domínio de puras hipóteses” (DOZ, 1976, p. 232). Devemos nos afastar do quadro que pinta Spinoza como o “racionalista modelo”, que inventa definições absolutamente alheias à *experiência*, pois essas são tintas póstumas¹⁶. “O método de Espinosa não se entende como formalismo lógico, entende-se como um apelo ao aprofundamento da consciência psicológica” (TEIXEIRA, 2001, p. 73).

Assim, de todo modo, parece que devemos partir de onde estamos. A necessidade de *partir da* ideia de Deus e a de *adquiri-la* não encerram um círculo vicioso, mas se adequam a sinergia entre doutrina e método na *Ética*. A ideia a ser adquirida e da qual devemos partir é Deus enquanto pensamento, ou melhor, é uma modificação absoluta e infinita de sua essência, da qual todas as mentes humanas são modificações determinadas, ou seja, abrange absolutamente toda a atividade mental, pois é a própria realidade que nossa mente habita (modificando-a). Nesse sentido, estamos lançados no mundo, somos um elo efêmero de uma cadeia eterna e precisamos lidar com esse fato com aquilo que temos. Aquilo que temos, enquanto somos uma mente, são os conteúdos de nossa consciência.

Mas como saber quais desses conteúdos pertencem à ordem do intelecto? Entender os tipos de conteúdo de nossa consciência parece ser pré-requisito para entendermos a própria ordem. Assim, quando nos deparamos com uma encruzilhada de por onde começar nossos estudos, com as categorias básicas ou pelos gêneros de conhecimento¹⁷, na verdade, deparamo-nos novamente com o entrecruzamento entre método e doutrina. O caso é que podemos, sim, ir

¹⁶ Esta leitura em geral se baseia no que Spinoza diz a respeito da *experiência* na *Carta 10* (a de Vries, 1663), a saber, que “a experiência nunca nos ensina a essência das coisas — o máximo que pode fazer é determinar nossa mente a pensar apenas acerca de certas essências das coisas” (ESPINOSA, 1983a, p. 372). Nesta carta, Spinoza não faz senão repetir um princípio muito antigo, poderíamos até dizê-lo de aceitação universal. Além disso, por *experiência* não está entendendo mais que percepção sensorial, que está estimada positivamente como determinante no texto citado, mas é preciso também a atividade intelectual para descobrir essências. Antes de transpor Spinoza para a estranha e anacrônica disjunção entre empirismo e idealismo, é preciso ao menos levar em conta a 2p23: “A Mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do Corpo”. Cf. GUEROULT, 1969, pp. 40-1; MACHEREY, 2006, p. 35.

¹⁷ Desde já anotamos que nos valem das expressões “gênero de conhecimento” e “modo de percepção” como equivalentes.

diretamente às primeiras definições da *Ética*, antes mesmo de dispormos de um “sistema de classificação de ideias”, pois não dependemos de tal para inteligir: ora, quando possuímos uma ideia intelectual, sabemos que a temos (2p43).

A sinergia entre doutrina e método, o ponto de partida ser indissociável à própria meta da exposição, ameniza o desconcerto provocado por essa “abertura abrupta” (GUEROULT, 1969, p. 20) da *Ética*. Nesse sentido, Lívio Teixeira (2001) nos traz uma perspectiva importante, vendo no *Tratado da emenda do intelecto (TIE)* de Spinoza uma antessala de sua *Ética*, uma espécie de prefácio que explica *o como e o porquê da ordem* que encontramos nela (cf. TEIXEIRA, 2001, p. 16). De fato, o *TIE* “não é a exposição da Filosofia, mas somente o Prolegômeno expondo a via a ser seguida para a verdadeira Filosofia” (ROUSSET, 2000, p. 210). No *TIE*, Spinoza nos assevera que devemos buscar, o mais rapidamente possível, a ideia de Deus (§49). Porém, há que se começar de um ponto. Esse ponto é a própria percepção¹⁸.

Porém, a mera percepção não nos levará a lugar algum, é preciso estudá-la *metodicamente*. Isso não quer dizer que devemos optar, ou pela síntese, ou pela análise. Ao passo que a disposição geométrica da *Ética* visa o rigor da síntese demonstrativa, esta é complementada por textos de caráter mais didático, tais como os que encontramos nos escólios, apêndices e prefácios. De fato, por natureza, não há oposição entre a análise e a síntese, como não há oposição entre didática e rigor metodológico.

Em questão de método, podemos dizer que para Spinoza há o bom, o mau e o perfeitíssimo. A *Ética* começa por Deus. Ali, Spinoza aplica o *método perfeitíssimo* prescrito no *TIE*, partindo da causa para entender os efeitos. O próprio *Tratado*, por sua vez, vale-se do *bom método*, “feito para aqueles que têm necessidade de partir do que lhes é dado *naturalmente*” (TEIXEIRA, 2001, p. 80, grifo do autor). Ambos os métodos se aplicam à ordem natural do pensamento, mas ao passo que o *perfeitíssimo* “supõe o conhecimento filosófico de Deus como fundamento já constituído” (REZENDE, 2015, p. 14), o *bom método* é propedêutico, pois “raramente essa ordem poderá ser bem compreendida se ela não for previamente clarificada pelo estudo dos diversos modos de percepção” (TEIXEIRA, 2001, p. 80). Em suma, o bom método parte dos dados da consciência considerados enquanto tais, o método perfeitíssimo

¹⁸ Aqui nos valemos especialmente do estudo de Lívio Teixeira (2001), ao qual remetemos o leitor desejoso de se aprofundar na temática dos modos de percepção em Spinoza. Concordamos com Pierre-François Moreau (1994) sobre a excelência do estudo de Teixeira sobre a questão dos modos de percepção e a inevitável ordem que cada um insinua (ver *Seção 3*). *Inevitável*, pois nenhuma ideia é isoladamente ou sem causas e efeitos, e: “Ideias inadequadas e confusas se sucedem com a mesma necessidade que ideias adequadas, ou seja, claras e distintas” (2p36). Sobre o livro de Teixeira: “Este é o melhor estudo sobre o assunto; além disso, Martial Gueroult o cita de forma louvável em sua própria apresentação sobre os tipos de conhecimento” (MOREAU, 1994, p. 252, n. 1).

parte da realidade da causa absoluta para o entendimento de seus efeitos e, enfim, o mau método é aquele que toma os dados da consciência como a realidade absoluta.

2.1 CAUSALIDADE E SER

A centralidade da noção de causalidade é tradicional. Seja lá qual for o ponto da filosofia de Spinoza que estudamos, ouvimos ecoar o adágio aristotélico: “*verum scire est scire per causas*”¹⁹. Para Spinoza, a filosofia é um saber e todo saber é por causa (*per causa scire*), logo, entender a causalidade é mais que condição de possibilidade da filosofia: é condição de todo o conhecimento (1ax4). Ora, isso nos põe diante de uma antiga antinomia, que é entender a própria causalidade: ora, como conhecer a “causa da causalidade”? Esse paralogismo epistemológico como que implica outro, dessa vez ontológico: se nada existe sem uma dada causa que o coloque na existência, e a causalidade também é condição de possibilidade de todo ser, então: como a causalidade é causada?

Tais antinomias, de certa forma, são presentes tanto no *espanto platônico* que convida à Filosofia, quanto na lista delas apresentadas por Aristóteles na *Metafísica*. Elas também envolvem o problema que aqui nos ocupa, isto é, a relação entre duração e eternidade: se tudo o que dura possui uma causa que dura, só podemos parar de perguntar pela causa ao chegarmos em algo eterno — assim como para Aristóteles a causa última do movimento seria algo imóvel. É necessário, pois, resolvê-las. O que, seguindo Spinoza, não é mais complicado do que entender a própria causa imanente.

A causalidade nada é fora das causas e dos efeitos. Por si só, a causalidade não é um “acidente universal”, nem uma “categoria pura do entendimento”, ou coisa parecida (*cf.* 2p40s1). Se temos uma ideia de causalidade não é porque a percebemos “em si mesma” e

¹⁹ Esse trecho, que se traduz como “conhecimento verdadeiro é conhecimento pela causa”, é extraído da *Metafísica* (982b1). A forma latina declinada acima não se encontra na tradução para o latim que consultamos (1998), mas o conteúdo sim. Citamos essa fórmula por sua celebridade entre os aristotélicos escolásticos, mas também por sua influência e renovação feita por Francis Bacon (*cf.* SPINELLI, 2010) e em sua influência e rejeição por Berkeley, em favor de um conhecimento pelos signos (*scire per signa*) (*cf.* PARIGI, 2011). O texto onde figura o trecho em questão (982b1), na tradução de Lucas Angioni, ficou: “os itens mais cognoscíveis são os primeiros, isto é, as causas (pois é devido a elas e a partir delas que os demais itens vêm a ser conhecidos [...])” (ARISTÓTELES, 2008, p. 12). “Lewis Robinson indica as seguintes referências: Segundos Analíticos I c2, *Metafísica* 983a, *Física* II c3” (*Apud* MACHEREY, 2006, p. 82); “afirmamos conhecer cada coisa precisamente quando julgamos discernir sua causa primeira” (ARISTÓTELES, 2008, 983a25, p. 14); “Não conhecemos o verdadeiro sem sua causa” (*ibidem*, 993b23, p. 34). Spinoza escreve no §85 do *TIE*: “Já a ideia verdadeira, mostramos que ela é simples, ou composta a partir de ideias simples, e que ela mostra de que modo e por que algo é ou é feito, e da formalidade seu objeto; o que é o mesmo que disseram os antigos, a saber, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos” (ESPINOSA, *TIE*, 2015, p. 81). Ver também: GUEROULT, 1969, p. 41, 96; 1974, p. 12-8, 65, 77, *et passim*; DELEUZE, 2017, p. 123-sq.

formamos um conceito, ou que esse conceito seja “inato” — ora, na medida em que inato insinua algo “não-causado”, insinua um não-ser. Para a causalidade ser algo mais que uma maneira arbitrária de se referir a disposição das coisas no mundo, ela precisa de uma causa. Enfim, se concebemos a causalidade como algo em si, esse algo não seria causado por outra coisa que, no caso, seria causa antes de haver causalidade, mas, antes, teria de ser *causa de si*. Ora, a primeira frase da *Ética* é justamente a definição de *causa de si*²⁰. Vejamos:

“Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (1def1).

Qualquer definição de causalidade envolveria necessariamente as noções de *causa* e *efeito*. A definição de *causa sui*, de pronto, sintetiza esses dois conceitos: causa e efeito *de si*. Não opera com meras palavras ou pensamentos abstratos, pois se refere concretamente a um ser: a um *aquilo* dotado de certa *natureza*. A *causa sui* é mais que a causalidade em abstrato, pois se refere a um ser concreto: caracteriza tal ser pelo conteúdo (existência) de sua essência. A 1def1 ainda contém uma explicação, no caso, uma autoparáfrase que funciona quase como uma definição alternativa: “ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. Spinoza, assim, até certo ponto, especifica o que entende por essência: *natureza*, ou seja, essência de forma genérica: o “o que é” da coisa.

O que, então, é *causa sui*? Causa de si é aquilo que existe *por* (causa de) ser justamente aquilo *o que é*. Em sua definição, a *causa sui* não se restringe a ser *substância*, a ser *uma* só, ou mesmo a ser *Deus*, ainda que, do mero entendimento do significado desses termos, seguir-se-ão tais restrições²¹. De fato, se a *Ética* começa diretamente pela ordem intelectual, isso não quer dizer que ela atalhe algo, pois, na verdade, a *causa sui* poderia ser subsumida na definição do único ser que é causa de si mesmo, porém, se ela está ali é porque segue a “nossa *prolixa* ordem Geométrica” (4p18s, grifo nosso)²².

²⁰ Também nos parece notável que a última proposição da *Parte I* da *Ética* seja uma universalização, a todas as coisas existentes, de um estatuto causal ativo: “Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito” (1p36).

²¹ Como na sequência irá definir a substância, isto é, Deus como único ser que é *causa de si*, a causalidade será entendida através da essência de Deus e suas afecções, não como universal pelo qual, sem acrescentar informação alguma, dizemos, por exemplo, “Deus é causal”: “Visto que a existência de Deus é sua própria essência e que, portanto, *não podemos formar uma idéia universal dessa essência*, certamente dizer que Deus é uno e único revela que não se tem uma idéia verdadeira dele, ou que se fala impropriamente dele” (ESPINOSA, 1983a, *Carta* 50, p. 390, grifos nossos). Sobre a unidade dessas noções, Brunschvicg afirma: “Embora a definição de Deus acrescente algo à definição de substância, e haja ao longo da primeira parte da *Ética* uma dedução geométrica que vai da substância a Deus, não há efetivamente duas noções, uma de substância, outra de Deus. O raciocínio leva aqui, seguindo um processo ordinário em Spinoza, a identificar dois conceitos na unidade de uma intuição” (1904, p. 784).

²² Neste 4p18s, Spinoza estabelece argumentativamente os ditames da razão sem reconstruir suas causas, visando a utilidade prática. Eis um recorte do parágrafo final deste escolio: “Estes são os ditames da razão que propus mostrar aqui em poucas linhas, antes que iniciasse a demonstrar o mesmo na ordem mais prolixa. [...] Após ter mostrado brevemente que é justamente o contrário, passo a demonstrá-lo pela mesma via que percorremos até

Pode parecer *difícil imaginar* algo que seja causa de si. Porém, não é difícil — trata-se, antes, de uma *impossibilidade*:

Com efeito, como há muitas coisas que só podemos alcançar pelo intelecto e não pela imaginação, como por exemplo a substância, a eternidade, aqueles que se esforçam para explicá-las por meio de noções que são auxílios da imaginação só podem desatinar (*insaniam*) com sua imaginação. (*Carta 12*, ESPINOSA, 1983a, p. 375)

Imaginar é o ato da mente de representar ideias a si (2p17s) que, de um modo geral, corresponde à capacidade do corpo humano de ser afetado de variadas formas (2p14). Ora, nossa capacidade de formar imagens daquilo que nos afeta é absolutamente superada por noções como substância, atributo, causa de si, eternidade. Quando se trata de pensar coisas que não podem ser representadas pela imaginação, é necessário entender.

Na *Ética*, Spinoza indica essa distinção pela fórmula: “*Per... intelligo*”. Entre as definições que iniciam com essa fórmula, está subentendido o que Spinoza caracteriza como a primeira e mais fundamental exigência de seu método: “distinguir entre intelecto e imaginação, ou seja, entre as ideias verdadeiras e as demais” (*distinguere inter intellectum, & imaginationem, sive inter veras ideas, & reliquas*)” (*Carta 37*, SPINOZA, 2014, p. 2014; cf. *CM*, I, cap. 6, 2015b, p. 251). Essa observação ganha peso ao notarmos que, entre as oito definições dessa parte da *Ética*, as únicas em que a fórmula “*Per... intelligo...*” se ausenta, são as definições de *coisa finita* (via negação da infinitude, 1def2) e de *coisa livre* (via negação de necessidade externa, 1def7). Isso não quer dizer automaticamente que tais conceitos ali definidos são ininteligíveis. Muitas dificuldades em que os filósofos se meteram, afirma Spinoza, deve-se ao fato de que “não distinguiram entre aquilo que só pode ser inteligido, mas não imaginado, e aquilo que *também* podemos imaginar” (*Carta 12*, 1983a, p. 373, grifos nossos). Eis nossa hipótese de trabalho: tais definições *via negação* (1def2 e 1def7) são assim por ainda ser muito cedo na obra para Spinoza explicar, quem dirá simplesmente definir, o que entende por *livre necessidade* e pela *positividade do finito* — o que é feito no *Apêndice da Parte I* e na chamada *Digressão física* (entre 2p13 e 2p14), respectivamente. Com efeito, poderíamos afirmar com segurança que Spinoza aplica a distinção entre intelecto e imaginação ao longo das definições, ainda que não contássemos com essas evidências textuais²³ — simplesmente por método, costume, cautela.

aqui”. Fragoso (2011, pp. 122-4) lista as seguintes passagens nas quais Spinoza caracteriza a ordem como *prolixa*: *Escólio*, do Lema 7 (que se segue de 2p13), 2p40s1, 2p48s, 4p35s, 4p45s e 5p38s. Ver também, SANTIAGO, 2004, pp. 33-sqq.

²³ Ainda que essas observações sobre a distinção intelecto-imaginação operando nessas primeiras definições nos pareçam resultados de uma maneira “natural” de se ler, não as retiramos da literatura secundária. Nesse sentido, é preciso notar que a leitura hegeliana de Spinoza (ver *Seção 8.1*), deslegitimada por tantos, inclusive por Gueroult (1969, p. 466), sobre este ponto foi repercutida por Gueroult (*ibidem*, p. 21), e nos chega hoje com considerável

Agora, vamos analisar a principal distinção ontológica da *Ética*. Ela está no primeiro axioma, visto que as definições possuem melhor a função de definir que a de articular ideias²⁴. Esse axioma não se restringe a este ou aquele ser ou conjunto de seres, antes avança sobre *tudo que é*: “Tudo que é, ou é em si ou em outro” (1ax1).

Não há outras alternativas: ou se é em si, e então se é *substância*; ou se é em outro, e então se é *modo* de substância. Isto estabelecido, visto que esta distinção se aplica sobre todo o real, implica uma restrição das noções de *essência* e *existência* aos modos e à substância. O 1ax1, porém, não explica suficientemente o que é *substância*, nem o que é *modo*.

Quanto à substância, para além de se definir como aquilo que é em si, seria necessário adicionar que ela é aquilo que “é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (1def3). Quanto ao modo, este primeiro axioma apenas assinala que é em outro, ou ainda, determina negativamente como aquilo que *não é* em si mesmo, que *não é* substância. Consequentemente, precisamos recorrer também à definição de *modo* para entendê-lo adequadamente, ou melhor, em sua positividade: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido” (1def5). Então, resumida e positivamente, os modos são “afecções da substância”.

Este axioma (1ax1) estabelece a imanência entre modo e substância. Os modos sempre serão efeitos que permanecem em sua causa imanente. Se um modo fosse um efeito produzido para fora da sua substância, ele, por definição, deixaria de ser um modo, mas também não seria uma substância, pois uma substância só pode ser produzida por si mesma²⁵. Ora, um ser que não fosse, nem substância, nem modo de uma substância, precisaria não ser em si mesmo e não ser em outro: logo, sua essência implicaria uma contradição, sua existência uma

aceitação (ver DELEUZE, 2017, pp. 23, 80; CHAUI, 2001, p. 18). Hegel, parece-nos, foi o primeiro a ver essas definições como “completamente formais” e caracterizá-las como “definições nominais” (HEGEL, 1955, pp. 289-290). Sobre a leitura hegeliana de Spinoza, ver a *Seção 8*. Para uma gênese histórica da definição spinozana, ver o segundo capítulo da tese de Rezende (2009). A posição de Chauí (2001) não deixa de ser peculiar, pois, ao passo que caracteriza as definições tomadas por elas mesmas (isoladamente) como nominais, teoriza que as oito primeiras definições da *Ética* em conjunto formariam “uma única definição real, a definição de Deus” (2001, p. 17). Mesmo que aceitássemos que uma certa quantidade de definições nominais pudessem produzir uma definição de qualidade distinta, não é claro por que deveríamos parar nestas oito primeiras definições, ao invés de, por exemplo, considerarmos a *Ética* inteira como a definição real de Deus — ora, tanto nesse caso extremo, quanto na sugestão de Chauí, não vemos como estaríamos errados.

²⁴ *Carta 9*, 1663, a de Vries: “a definição explica uma coisa que está fora do intelecto e, então, deve ser verdadeira e não difere de uma proposição ou de um axioma, a não ser pelo fato de que a definição se aplica apenas às essências ou às afecções das coisas, enquanto o axioma tem maior extensão, aplicando-se a verdades eternas” (1983a, p. 371). Di Vona nos lembra que esta “distinção entre substância e modos é a única entre as distinções ontológicas à qual Spinoza confere a dignidade de um axioma” (1988, p. 148).

²⁵ 1p6: “Uma substância não pode ser produzida por outra substância”.

impossibilidade²⁶. Não será demais repetir: existência e essência só possuem sentido enquanto são ditas de uma substância ou de um modo.

Essência e existência estão presentes na definição de *causa sui* (1def1), porém, não nas definições de substância (1def3) e de modo (1def5), tampouco no axioma citado (1ax1). Isso, claro, se desconsiderarmos que aqui a noção de *ser* envolve ambas, amarrando uma na outra. Ao distinguir os modos da substância no 1ax1, Spinoza está demarcando uma diferença entre *seres distintos*: entre aquele cuja existência pertence à sua essência, e aquele que tanto a essência quanto a existência dependem do ser do qual são modificações. É uma distinção ontológica que envolve tanto uma distinção da essência e da existência de um para o outro, quanto uma distinção da relação entre a essência e a existência em cada um. De fato, *não é uma distinção numérica*²⁷, mas, ainda assim, é uma distinção ontológica característica da imanência spinozana. A diferença entre *substância* e *modo*, enfim, *não é* que aquela é eterna, imutável e infinita, ao passo que esse é efêmero, mutável e finito; antes, é que a substância existe por si e em si mesma, enquanto, por sua vez, o modo existe na substância: o modo *em si mesmo* (*in se*) é noutro (*in alio est*).

Nessas definições (1def3 e 1def5), Spinoza não está definindo esta ou aquela substância, tal ou tal modo. Tampouco se trata de “termos ditos *Transcendentais*” (2p40s1) ou de universais abstratos que a mente forja, tendo em vista sua limitação, para pensar mais facilmente²⁸. Pelo

²⁶ 1p33s1: “Uma coisa é dita necessária ou em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente. Ademais, também por esses motivos uma coisa é dita impossível. Não é de admirar, seja porque sua essência ou definição envolve contradição, seja porque não é dada nenhuma causa externa determinada a produzir tal coisa”. Cf. CM, I, cap. 3 (ESPINOSA, 2015b, pp. 207-9).

²⁷ “A *distinção formal*, com efeito, é uma distinção real, pois é fundada no ser ou na coisa, mas não é necessariamente uma distinção numérica, porque se estabelece entre essências ou sentidos, entre ‘razões formais’ que podem deixar subsistir a unidade do sujeito a que são distribuídas” (DELEUZE, 2006, p. 71).

²⁸ 2p40s1: “No entanto, para não omitir o que é necessário saber, acrescentarei brevemente as causas das quais tiraram sua origem os termos ditos *Transcendentais*, como Ser, Coisa, algo. Estes termos se originam de o Corpo humano, visto que é limitado, ser capaz de formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens (*expliquei o que é imagem no Esc. da Prop. 17 desta parte*), excedido o qual, estas imagens começam a se confundir; e, se este número de imagens que o Corpo é capaz de formar em si distintamente em simultâneo é excedido grandemente, todas se confundirão por completo entre si. Sendo assim, é patente pelo Corol. da Prop. 2p17 e pela Prop. 2p18 desta parte que a Mente humana poderá imaginar distintamente em simultâneo tantos corpos quantas imagens possam ser formadas simultaneamente em seu próprio corpo. Ora, quando as imagens se confundirem completamente no corpo, também a Mente imaginará confusamente todos os corpos sem qualquer distinção e os compreenderá como que sob um único atributo, a saber, sob o atributo do Ser, da Coisa etc. Isso pode também ser deduzido de que as imagens nem sempre têm o mesmo vigor e de outras causas análogas a estas, que não é preciso explicar aqui; pois para o escopo ao qual visamos basta considerar apenas uma. Com efeito, todas se reduzem a que estes termos significam ideias confusas em sumo grau. Ademais, aquelas noções que são chamadas de *Universais*, como Homem, Cavalo, Cão etc. originaram-se a partir de causas semelhantes, [...]” (ESPINOSA, 2015a, p. 199). Se acima nos permitimos falar da distinção trazida por 1ax1 como “distinção ontológica”, o conteúdo deste 2p40s1 pode interditar falarmos propriamente de uma “ontologia spinozana”, como afirma o seguinte comentário a este escólio: “desta doutrina sozinha, que considera a ideia de ser como imaginativa e confusa, segue que uma ontologia, entendida como ciência do ser enquanto ser, não é spinozamente possível” (MIGNINI, 2009, p. 215).

contrário, define conceitos em termos objetivos (“concebido por”) e causais. Com efeito, conceitos são ideias que a mente forma por ser uma coisa pensante, são modificações da mente²⁹, logo, enquanto tais, possuem essência e existência. Nessas definições Spinoza caracteriza o que considera ser a *essência da ideia* de substância e da ideia de modo: se pensarmos as características apontadas em cada definição, necessariamente teremos a ideia do definido e, quando temos a ideia do definido, necessariamente pensamos as características pelas quais ele se define³⁰. Assim, asseveramos: são definições reais (*cf. Carta 9*), *veras ideas* das coisas que definem³¹.

2.2 ATRIBUTO E ENTE ABSOLUTO

A noção de atributo utilizada por Spinoza é uma profunda modificação do conceito de Descartes. O período histórico que, em certa medida, compartilham Descartes (1596-1650) e

²⁹ 2def3: “Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante”.

³⁰ 2def2: “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido”. De fato, este é um tema complexo que aqui não poderemos discutir em detalhe, mas desde já deixamos claro que o conteúdo deste parágrafo é uma opção de leitura nossa, a qual ainda não encontramos precedentes na literatura secundária para apoiá-la, ou ao menos não nos vêm à memória. Em todo caso, tal opção não interfere no que efetivamente queremos propor como tese. Não obstante, como apoio, aqui citamos um texto de Spinoza, no qual ele fala dos *entes de razão*, que diferem absolutamente das definições verdadeiras, pois estas não se referem a algo que existe apenas na mente, mas também são realidades na mente. Assim, a analogia é com a parte positiva do ente de razão enquanto modo de pensar, sobre o qual Spinoza escreve o seguinte: “E não fala com menos inépcia quem diz que um ente de razão não é um mero nada; pois se buscar fora do intelecto o que é significado com esses nomes, constatará ser um mero nada [o que não é o caso das definições]; em troca, se entender os próprios modos de pensar, constatará que são verdadeiros entes reais. Com efeito, quando indago o que é uma espécie, nada mais busco que a natureza desse modo de pensar, que é deveras um ente e distingue-se de outro modo de pensar” (*CM*, I, cap. 1, 2015b, p. 199).

³¹ Segundo entendemos a *Carta 9*, nela Spinoza trata da definição das coisas ou de afecções das coisas (o tipo de definição com que a *Ética* trabalha), da definição meramente concebível e sem valor epistêmico nem referência a qualquer essência (que associamos a *ficção*) e da má definição (*quimera*), bem como trata da distinção delas das verdades eternas como “nada vem do nada”. Se, (ao menos) nas definições da *Ética* que Spinoza se vale da expressão “entendo [*intelligo*]” está se valendo de outro tipo de definição, que não o primeiro, está contradizendo sua própria crítica à concepção de intelecto de Bacon, segundo a qual, o intelecto “forja idéias em analogia consigo mesmo e não em analogia com o universo” (*Carta 2*, 1983a, p. 368). Além disso, aproximaria as definições spinozanas de substância-atributo da “divisão vulgar dos atributos de Deus [que] é mais de nome que de coisa” (*CM*, II, cap. 11, 2015b, p. 257), bem como faria do próprio Spinoza um daqueles que ele chama de “filósofos verbalistas ou gramaticistas” que “julgam as coisas pelos nomes, e não os nomes pelas coisas” (*CM*, I, cap. 1, 2015b, p. 199). Enfim, creio que nos bastam essas observações, já que aqui intencionamos apenas apontar para a seriedade desses textos, não nos sendo possível dar uma conta completa desta problemática deveras complexa. Devemos, porém, alertar o leitor que a discussão está em aberto e hoje nossa interpretação está mais próxima de ser exótica do que de ser unânime. Por exemplo, recentemente, Hübner (2021) enfrentou essa dificuldade se valendo da mesma *Carta 9*, propondo praticamente o inverso da nossa interpretação. Segundo Hübner, definições como a de “atributo”, “ideia adequada” e “afeto” “são presumivelmente verdadeiras, pelo menos aos olhos de Spinoza; mas o *definiendum* não é uma essência única de algo particular” (*Ibidem*, p. 212). Ao se perguntar o que seria o *definiendum*, que não pode ser uma propriedade comum (pela 2p37), nota a presença de abstração na formulação dessas definições, e sugere que seus *definienda* “devem ser visto como universais dependentes da mente [*mind-dependent universals*]” (*Ibid.*, p. 213).

Spinoza (1632-1677) se caracteriza por grandes saltos técnicos e avanços, tanto nas ciências experimentais, como nas formais. Por sua vez, a escolástica tardia alcançava seu auge na figura do protomoderno Francisco Suárez (1548-1617). Porém, cada vez mais ficava evidente a necessidade de superação do aristotelismo para dar conta de explicar o debate científico emergente. Entre suas razões de ser, a chamada Nova Filosofia surge para dar conta de uma visão de mundo cada vez mais mecanicista e secular. O *Novum Organum* (1620) de Francis Bacon (1561-1626), ao mesmo tempo que denunciava essa necessidade³², continha já uma proposta de renovação. Assim, o método emerge como questão central e dará azo a obras como a “Lógica, ou a Arte de Pensar”³³ (1662, chamada também *Lógica de Port-Royal*). Seria possível citar ainda uma série de nomes e de títulos, no entanto, Descartes seguiria no centro dessa tempestade de ideias do berço da modernidade, sendo atacado, defendido e como aquele a ser superado.

A noção cartesiana de atributo é sintomática do abandono do neoaristotelismo. O conceito de *atributo* é mote de marcantes debates em torno da assim chamada *Nova Filosofia*³⁴, e como que demarca a insuficiência da “gramática metafísica” de Aristóteles, na qual tudo seria dizível em termos de *substância* e *acidente*. Em Descartes o conceito de substância dá lugar à equivocidade, pois em termos de existência por si, apenas Deus é substância (*Princípios*, pt. I, art. 51), ao passo que as coisas criadas seriam substância em um sentido fraco (art. 52). Ao mesmo tempo, a substância não é percebida em si, mas por meio de seus atributos (art. 53), de modo que o atributo não se distingue da substância senão conceitualmente (art. 63).

O que é inteligível na substância é o que é acessível à mente, e é o atributo: a substância vem a ser como função do atributo, a radical diversidade de atributos implica a radical heterogeneidade das substâncias. A unidade da doutrina substancialista está irremediavelmente quebrada — e esta é uma consideração feita para tocar um filósofo como Spinoza em cujos olhos a unidade é a marca essencial da verdade. [§] Além disso, e por uma consequência necessária, a doutrina se torna inutilizável para a solução dos problemas precisos aos quais tinha sido aplicada até

³² Eis alguns aforismos de Bacon que testemunham esse anseio: “VI — Seria algo insensato, em si mesmo contraditório, estimar poder ser realizado o que até aqui não se conseguiu fazer, salvo se se fizer uso de procedimentos ainda não tentados” (BACON, 1973, p. 20), “XI — Tal como as ciências, de que ora dispomos, são inúteis para a invenção de novas obras, do mesmo modo, a nossa lógica atual é inútil para o incremento das ciências [/] XII — A lógica tal como é hoje usada mais vale para consolidar e perpetuar erros, fundados em noções vulgares, que para a indagação da verdade, de sorte que é mais danosa que útil. [...] XIV — O silogismo consta de proposições, as proposições de palavras, as palavras são o signo das noções. Pelo que, se as próprias noções (que constituem a base dos fatos) são confusas e temerariamente abstraídas das coisas, nada que delas depende pode pretender solidez. Aqui está por que a única esperança radica na verdadeira indução. [/] XV — Não há nenhuma solidez nas noções lógicas ou físicas. Substância, qualidade, ação, paixão, nem mesmo ser, são noções seguras. Muito menos ainda as de pesado, leve, denso, raro, úmido, seco, geração, corrupção, atração, repulsão, elemento, matéria, forma e outras do gênero. Todas são fantásticas e mal definidas” (*Ibidem*, p. 21).

³³ Obra presente na biblioteca de Spinoza. Ver: NOURRISSON, 2021, p. 120.

³⁴ Sobre este ponto, a chamada “Querela de Utrecht” (ver DESCARTES, 2021) é particularmente reveladora (ver também: BRUNSCHVICG, 1904; VERBEEK, 1988).

então no ensino filosófico. Se a alma e o corpo são duas substâncias distintas, o que é o homem? Uma substância completa em relação com substâncias incompletas? Um ser composto em relação com seres simples? O retorno às sutilezas e complicações da escolástica marca o limite da filosofia cartesiana. Tal retorno sublinha, aos olhos dos contemporâneos, a impotência face aos novos problemas que esta mesma filosofia suscitou pelo progresso científico do qual ela procede. (BRUNSCHVICG, 1904, p. 765-6, tradução nossa)

A noção de atributo de Descartes dá base ao problema da relação entre a *mente* e o *corpo*, bem como, de modo mais geral, da relação entre *pensamento* e *extensão*. Costumamos dizer que Descartes propõe o dualismo, separando como substâncias distintas o pensamento e a extensão, ambos possuindo natureza de substância, mas de distintos *atributos principais*. No entanto, as próprias *Objecções e Respostas* nos testemunham como essa solução não contentou os intelectuais da época³⁵. Como explicar essa divisão no *homem*? Cada ser humano não só seria uma composição de duas substâncias, mas de duas substâncias que nada possuem em comum entre si. Ou, ainda: se uma coisa nada possui de comum com a outra, como confiar que o pensamento consegue representar a extensão?³⁶ Assim, a solução de Malebranche foi emendar o dualismo cartesiano com um “degrau” entre o pensamento e a extensão, isto é, com a noção de “extensão inteligível”. A de Spinoza foi dizer que se tratam de expressões de uma mesma coisa (veremos isso a seguir). A de Leibniz foi eliminar a extensão, tratando-a como relação de ideias. Já Kant, parece-nos, mistura um pouco de Malebranche e de Leibniz, pois ao mesmo tempo que retira a substancialidade do espaço, o internaliza formalmente. Sem mais, vamos à definição de atributo de Spinoza.

“Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (1def4).

É curioso nessa definição a presença da noção de *intelecto*, isto é, um *modo* do atributo pensamento. O intelecto também é o mais elevado dos modos de percepção, ele forma ideia da essência das coisas, assim justificando sua presença nessa definição, que é daquilo que ele “percebe da substância como constituindo a essência dela” (1def4). Ora, o intelecto não percebe o atributo pelo atributo mesmo, mas como algo “da substância”³⁷. Aliás, chamamos a atenção para a presença aqui da palavra *essência*, ausente nas definições de substância e de modo.

³⁵ “Vista em seu princípio, a doutrina cartesiana da substância era equívoca; vista em suas conseqüências, ela é estéril. Ela pareceu para Spinoza como que a ser retomada inteiramente” (BRUNSCHVICG, 1904, p. 768). Cabe aqui alertar da simplificação a que estamos submetendo o pensamento cartesiano, e indicar um texto de Valentim (2009) para o leitor interessado em entender essa sofisticada metafísica cartesiana.

³⁶ Ver o *Prefácio da Parte V da Ética*. Cf. GUEROULT, 1969, pp. 230-2.

³⁷ A *Carta 9* nos testemunha que, em 1663, sequer o atributo tinha uma definição própria. Naquela altura, a terceira definição da *Ética* era formulada nos seguintes termos: “Entendo por substância aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo entendo a mesma coisa,

Se o vocábulo *essência* é ausente nas definições de modo e substância, isso se explica, como dizíamos, pelo fato de que o objetivo destas definições é justamente *expressar a essência* do que é definido, no caso, as ideias de modo e de substância. Por outro lado, se o vocábulo *essência* se faz presente na definição de atributo, é porque nenhum atributo é mais que essência mesma da substância, ou melhor, *não possui nenhuma essência senão ser expressão de essência de substância*. A diferença terminológica entre, por um lado, as definições de modo e substância, por outro, a definição de atributo, já nos deve servir de alerta: 1def4 não se define em termos de *ser*, mas em termos de *perceber* e *constituir*. Um atributo não é um objeto que afete de qualquer forma porque *atributo não é ser*: “os atributos não são coisas particulares que seriam distintas, por um lado, dessas coisas que seriam os modos, e, por outro lado, dessa coisa que seria a substância” (ROUSSET, 1986, p. 231). Ora, pelo que já vimos (*Seção 2.1*), podemos afirmar: atributo não é modo nem substância. De fato, os atributos não são seres e só por meio de um “*quatenus*” (“na medida em que”) podemos aplicar-lhes as categorias de essência e existência.

O propósito desta 1def4 é de, apelando para a percepção do intelecto, distinguir extensão e pensamento. Contudo, sua função está longe de ser subjetiva: ora, não há expressão de essência sem um ser real ao qual essa essência corresponde: as coisas não são ideias e corpos por que assim as concebemos, antes nós podemos concebê-las como ideias e corpos porque também somos ideias e corpos, pois o comum é requisito para tal interação³⁸. Atributo de uma substância é aquilo que há de comum entre ela e suas afecções (os modos que expressam sua essência), e o que é comum “não pode ser concebido senão adequadamente” (2p38). O intelecto modal, portanto, tem acesso imediato ao atributo do pensamento por ser justamente uma modificação dele.

As definições já citadas nos permitem conceber a de Deus: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (1def6). Com efeito, é a definição de um ser que é substância, ou seja, que é em si mesmo e concebido por si mesmo, cuja *essência eterna e infinita* se exprime por infinitos atributos, e por isso é “absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, daquilo que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos” (1def6exp).

a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza” (1983a, p. 372).

³⁸ 1ax5: “Coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser entendidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra”. 1p3: “De coisas que nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra”. Cf. 1p3dem.

Esta definição nos dá a *ideia de Deus* que, segundo Spinoza, é a ideia mais fundamental e a que devemos buscar o mais rapidamente possível (*TIE*, §49). Isso não quer dizer que precisamos da ideia de cada um dos infinitos atributos que lhe pertencem, aos quais não temos acesso senão ao pensamento e à extensão. Também não quer dizer que precisamos da ideia de cada uma das infinitas modificações dos atributos que efetivamente concebemos. Conceber os atributos, isto é, a essência de Deus, implica conceber a necessidade de sua absoluta infinitude substancial. Esse seria um ponto de partida ideal para se pensar a realidade, mas, como veremos melhor adiante, não é nada ordinário.

2.3 COISA FINITA, AFECÇÃO DO FINITO E A NEGAÇÃO

O cuidado de Spinoza na *Ética*, ao dispor as definições, axiomas, proposições, visa a maior clareza para o intelecto trilhar seu caminho, ou melhor, para a mente concatenar as ideias segundo a ordem do intelecto. Porém, tal disposição não faz com que o caminho deixe de ser notadamente difícil, mesmo penoso. A certa altura (2p11s), o próprio Spinoza nos interpela, reconhece o obstáculo, mas nos promete: o significado de certa curva ou atropelo será esclarecido se chegarmos no final da jornada: a visão do todo em sua unidade é requisitada. Porém, somos coisas finitas e, enquanto tais, o conjunto de nossas percepções em situação é naturalmente fragmentado. Vejamos, a seguir, a definição de coisa finita:

É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P. ex. um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (1def2)

Essa é uma das duas definições, entre as oito da *Parte I*, que não se vale da fórmula “*per... intelligo...*”. O intelecto é o conhecimento das essências, mas “coisa finita” não é uma ideia que descolamos da natureza dos modos ou da substância — as únicas coisas dotadas de essência. A ideia de “coisa finita” é definida com o auxílio das noções de corpo e pensamento delimitados, recorrendo à experiência ordinária de imaginar algo maior sucessivamente: porque sempre podemos conceber algo maior que um determinado corpo, o dizemos finito. De nenhuma forma, no entanto, é uma ideia formada como contradição da ideia de “coisa infinita”. Ora, o que é infinito não pode ser limitado por nada, a afecção imanente não faz fronteira com sua substância.

E aqui retorna aquilo que sempre temos de ter presente: a diferença entre intelecto e imaginação (*Seção 2.1*), ou, mais basicamente, entre ideias e palavras³⁹. Segundo Spinoza, a palavra *finito* antecede a palavra *infinito* historicamente, pois o finito é muito mais facilmente imaginado do que o infinito⁴⁰. Para o termo infinito, então, em algum momento tivemos de nos valer do termo já disponível e acrescentar a negação “*in*”. Assim, um erro primário é pensar a extensão infinita como divisível, tão só pela facilidade com que percebemos corpos distintos. Este mesmo erro está presente ao pensarmos a duração como divisível pelo fato de que percebemos e recortamos imaginariamente eventos sucessivos.

Cada ser humano é um modo, isto é, afecção da substância, que consta de mente e corpo (2p13c), ou seja, de coisas finitas em seus gêneros. O corpo, em geral, é definido por Spinoza (*Per corpus intelligo*) como “um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa” (2def1). “O Corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto” (*Postulado I*, depois de 2p13). A mente, que é a ideia do corpo, por sua vez, também não é uma ideia simples, antes é “composta de muitíssimas ideias” (2p15), de sorte que “é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras” (2p14). Precisamos entender a natureza das percepções para distinguirmos imagens de ideias, o fluxo de consciência ordinário da ordem do intelecto (ver *Seção 3*).

Nossas percepções são modos ou afecções do modo que somos. As afecções da substância, é claro, são muito diferentes das afecções dos modos — ainda que, em última instância, todas são afecções da substância. A diferença entre elas é a de que as últimas seriam afecções “de segundo grau” da substância: *afecções de afecções*. Porém, essa seria a *única* diferença somente numa perspectiva abstrata. Ora, há uma radical diferença entre suas afecções serem produtos internos da sua própria autoprodução, e suas afecções serem frutos de encontros

³⁹ 2p49s: “Começo, então, pelo primeiro ponto e recomendo aos Leitores que distingam acuradamente entre ideia, ou seja, conceito da Mente, e imagens de coisas que imaginamos. É necessário também que distingam entre ideias e as palavras pelas quais significamos as coisas. [...]”.

⁴⁰ *TIE*, §§88-9: “[§88] Em seguida, como as palavras são uma parte da imaginação, isto é, fingimos muitos conceitos na medida em que elas se compõem na memória de maneira vagante a partir de alguma disposição do corpo, por isso, não há que duvidar que também as palavras, igualmente à imaginação, possam ser causa de muitos grandes erros, a não ser que com grande trabalho nos acautelemos delas. [§89] Adicione-se que são constituídas arbitrariamente e conforme a compreensão do vulgo; a tal ponto que não são senão signos das coisas na medida em que estas estão na imaginação, mas não na medida em que estão no intelecto. Isso claramente fica patente a partir do fato de que a todas aquelas coisas que estão somente no intelecto, e não na imaginação, impuseram nomes muitas vezes negativos, como são ‘incorpóreo’, ‘infinito’, etc., e também de que muitas coisas que são deveras afirmativas [eles] exprimem negativamente, e vice-versa, como são ‘incriado’, ‘independente’, ‘infinito’, ‘imortal’, etc., decerto porque imaginamos muito mais facilmente os contrários delas; por isso, ocorreram primeiramente aos primeiros homens e usurparam os nomes positivos. Muitas coisas afirmamos e negamos porque a natureza das palavras aceita afirmar ou negar isso, mas não, em verdade, a natureza das coisas; e a tal ponto que, ignorada esta última, facilmente assumimos algo falso como verdadeiro” (ESPINOSA, 2015c, p. 83).

com outros seres limitados, os quais também não se autoproduziram. Por outras palavras, as afecções dos modos — dos seres humanos, para o exemplo que nos interessa —, ao contrário das afecções da substância, não são resultados de pura atividade interna, mas são produtos da interação do ser humano com a diversidade de outros modos que o limitam. Notemos, aqui, que essa *distinção e unidade* afetiva substância-modo é consequência da imanência substância-modo, de sorte que, à sua maneira, expressa o que tomamos como gabarito de inteligibilidade da unidade e distinção entre a eternidade e a duração.

É a peculiaridade das afecções dos modos finitos que traz a distinção entre o *interno* e o *externo*, ou melhor, entre determinação interna e externa. Esta não se confunde com a distinção entre pensamento e extensão. O interno, então, é o que nos pertence e se explica por nossa essência, enquanto o externo é o que pertence e se explica pela natureza de outra coisa. Nós seres humanos somos partes da natureza constantemente atravessadas (*obnoxii*⁴¹) pelo que nos afeta (4p4, 4p4cor, 4p37s). Se, por um lado, uma natureza que nos é exterior pode explicar o que ocorre em nosso interior, por outro lado, há também abertura para nossa essência explicar para além daquilo que lhe pertence. Em toda interação modal, na qual os modos afetam e são afetados, as modificações produzidas num tal encontro são explicadas melhor pela essência dos modos que causam, do que pela dos que sofrem, a ação⁴². Spinoza define atividade e passividade modal na *Parte III da Ética*:

Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos a causa adequada, isto é (*pela Def. preced.*), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial. (3def2)

O primeiro gênero de conhecimento, a imaginação, é a atividade pela qual a mente forma (e opera) a ideia daquilo que afeta o corpo (2p12). A imaginação em si mesma não possui nada de negativo (2p17s, 2p33), mas envolve um limite, o qual corresponde ao limite da capacidade do corpo de ser afetado (2p14). A memória, por exemplo, é (operação da) imaginação (1p18s). De fato, em um sentido lato e não rigoroso, poderíamos dizer que a imaginação é toda a atividade da mente, sendo a razão e o intelecto formas adequadas de se valer dela.

⁴¹ A tradução comum e mais literal seria *submetidos*, mas “Cristofolini nota que ‘a palavra latina *obnoxius* contém, entretanto, o duplo significado particular daquilo que causa dano e daquilo que invade ou permeia’, e então propõe, sob escolta de um modelo de tradução leopardiana de Epicteto, traduzir tal expressão por ‘atravessados pelas paixões’” (MORFINO, 2007, p. 36).

⁴² 4p1: “Nós padecemos apenas enquanto somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si sem as outras”; 4p4: “Não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada”. Cf. 4p4dem.

Spinoza, contrapondo-se a Descartes, critica a noção de *faculdade mental*, pela qual concebemos a mente como um agregante de compartimentos e seções (2p48-2p49s). Para Spinoza, a mente é uma *força*, um centro complexo de ação no atributo pensamento, que se esforça por entender e ser ativa no mundo. Este ponto indica sobretudo a discordância entre as “teorias do erro”, pois Descartes atribui o erro à diferença de “tamanho” entre a vontade infinita e o intelecto finito do homem, concepção à qual Spinoza se contrapõe enérgica e explicitamente (ver *Seção 3.2*).

A imaginação, enquanto distinta da razão e do intelecto, é origem de todas as ideias confusas pelas quais sofremos (3p3). Isso, porém, não faz dela nossa inimiga. A imaginação em si mesma é estritamente positiva, e é sua positividade que engendra a razão e o intelecto, ou seja, as ideias adequadas que poderão nos ajudar a lidar com os perigos das limitações inerentes à imaginação. A imaginação é mesmo útil para raciocinarmos — ela nos provê os auxiliares essenciais para se fazer ciência, como o número, a medida, o tempo, a negação.

A negação não é o ato de negar, assim como “a privação não é o ato de privar, mas apenas a simples e mera carência que em si mesma nada é” (*Carta 21*, 1983a, p. 378). Não chegamos à ideia de negação pelo entendimento da essência da substância ou de alguma coisa singular, mas a depreendemos pela comparação entre as coisas (*ibidem*). Se, nessa medida, podemos conceder a negação algum fundamento a partir das coisas (*fundamentum in re*), não podemos de modo algum lhe conferir qualquer existência fora de nossa mente (*extra mentem*)⁴³. Pela negação alcançamos conceitos grandiosamente vazios como o *Nada*. De fato, o conceito de *nada*, ou *não-ser*, só é possível através da negação *da abstração* do conceito de *Ser*. Isso quer dizer que antes de alcançarmos uma noção como a de *nada*, devemos primeiro entender o *Ser* como algo para além do que é em si e do que é em outro, isto é, *abstratamente*. Imaginamos o *Ser* como universal abstrato, para além da substância e suas modificações, e novamente via imaginação o negamos: pronto, temos o *nada*. O mesmo vale para conceitos, tão úteis no cotidiano quanto a *negação*, tais como *acaso*, *contingência*, *possibilidade*⁴⁴, pelos quais

⁴³ *CM*, I, 1: “Disso claramente patenteia-se que estes modos de pensar não são ideias de coisas [*ideas rerum*] e de modo algum podem ser colocados entre as ideias; por isso também não têm eles nenhum ideado que exista necessariamente ou que possa existir. Porém, a causa por que esses modos de pensar são tidos como ideias de coisas é que tão imediatamente provêm e originam-se das ideias de entes reais que são facilmente confundidos com elas por aqueles que não atentam mui cuidadosamente; donde também lhes terem imposto nomes como se para significar entes que existem fora de nossa mente, e chamado tais entes, ou antes, não entes, de entes de razão” (ESPINOSA, 2015b, p. 199).

⁴⁴ Como Spinoza afirma no *Tratado Teológico-Político*: “fazer considerações gerais sobre o destino e o encadeamento das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os nossos pensamentos acerca de coisas particulares. A isso acresce o fato de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas, isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas, tornando-se, por isso mesmo, preferível e até necessário considerá-las na prática como possíveis” (*TT-P*, cap. 4, 2003, p. 67).

imaginamos a negação da causalidade ou necessidade (como universais abstratos), mas que, em última instância, não significam mais que “um defeito de nosso conhecimento” (1p33s1; *cf.* CM, I, 3, 2015b, p. 209).

2.4 AFIRMAÇÃO DO FINITO: LIBERDADE E ETERNIDADE

Vejamos agora a explicação que Spinoza acrescenta à definição de Deus:

Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. (1def6) / Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, daquilo que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence *tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação*. (1def6exp, grifo nosso)

Os modos finitos, ou coisas singulares (2def7), pertencem à essência de Deus pelo que positivamente afirmam na cadeia do real, e só são ditos *finitos* em relação à positividade de outros finitos que os assim determinam externamente. A dependência em relação ao nexos infinito de causas finitas é a nossa própria condição de modos finitos e determinados⁴⁵. Esse nexos de causas determina o começo e o fim da nossa existência, pois assim como a própria existência, a finitude também não está contida ou se segue da essência dos singulares. Nesse sentido: “ser finito é de veras negação parcial” (1p8s1). Nossa existência como um todo, e não apenas seu início ou seu término, seguidamente se explica não só por nossa essência, mas também por causas exteriores, e, nessa medida, ela envolve alguma negação, que não é senão a afirmação daquilo que nos coage externamente. Em contrapartida, nossa atividade, isto é, todas as relações causais que se explicam por nossa essência, é tanto a parte que nos cabe do nexos infinito de causas, quanto do pertencimento à essência divina (nossa condição de seres singulares eternos).

É na sequência dessa explicação da definição de Deus que Spinoza distingue entre coisa livre e coagida: “É dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada” (1def7).

Podemos dizer, então, que somos livres enquanto agimos em conformidade com a necessidade de nossa natureza. Antes, já notamos a equivalência, que parece se encaixar nesse

⁴⁵ 1p28: “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 por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito”.

contexto, entre *natureza* e *essência* (*Seção 2.1*). Assim, parece uma legítima paráfrase do texto spinozano, dizer: somos livres enquanto exprimimos nossa essência, ou seja, somos livres enquanto somos reais, enquanto pertencemos à essência de Deus⁴⁶, no sentido da supracitada *1def6exp*. Em nossa existência há, então, uma constante tensão entre atividade e passividade, clareza e confusão, ação e coação. Adiante veremos que esta tensão tem íntima relação com a distinção entre eternidade e duração, ainda que não se estabeleça entre estas noções (*Seção 4.3*), nem diga respeito a existência absoluta da substância, mas apenas a cada existência de coisa singular.

Pontuamos de passagem, para a presente tese, que a tensão existente entre a atividade e passividade se dá nas relações causais de cada coisa singular com os demais singulares, e é uma consequência da peculiaridade afetiva dos modos finitos, que apontamos acima (*Seção 2.3*). Tomaremos essa tensão como índice de inteligibilidade da distinção entre o que perece e o que é eterno de um singular. Isto, porém, não é o mesmo que tomá-la por gabarito da distinção entre a eternidade e a duração dos singulares, pois essa tensão se resolve nonexo de causas singulares; pois, quando anteriormente apontamos a afetividade, como expressão do gabarito da imanência, tratava-se de uma unidade e distinção na relação entre substância e singular. Portanto, *um* é o gabarito da imanência, no qual o ser está para existência, *outro* é o índice da tensão existencial, onde a atividade está para passividade, a potência está para a impotência, como a afirmação no existir está para negação parcial da potência de existir.

Agora, vejamos as definições de eternidade e duração. Eis a derradeira definição da *Parte I* da *Ética*: “Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna. [*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur*]” (*1def8*).

Analisemos essa definição como composta de duas partes separadas pela recorrente expressão *quatenus* (enquanto). “Por eternidade entendo a própria existência”, deve servir de começo fácil. De fato, essa é a parte mais simples e não haveria o que comentar sobre ela, caso não fosse tão negligenciada. Suficientemente apreciado o dado de que a eternidade é “a própria existência”, ele nos revela que as interpretações que tratam a eternidade como *propriedade*, ou *noção modal*, ou qualquer outra categoria que se queira, conseqüente e involuntariamente estão aplicando o mesmíssimo tratamento ao conceito de *existência* — e isso, claro, não sem

⁴⁶ Spinoza começa sua exposição sobre as utilidades da doutrina relacionando a ação humana com a participação no ser absoluto: “Enquanto ensina que agimos pelo só comando de Deus e que somos partícipes da natureza divina, e tanto mais quanto mais perfeitas são as ações que efetuamos e quanto mais entendemos Deus” (2p49s, 2015a, p. 227).

consequências⁴⁷. Não obstante, todo o desafio está em entender o que vem depois de *enquanto*: “Por eternidade entendo a própria existência enquanto *concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna*” (1def8, grifos nossos). Esta última parte da definição adiciona que a eternidade não é pura e simplesmente a existência, nem esgota a noção de existência, antes, é a existência tomada em um *sentido preciso (concebida seguir necessariamente)* referindo-se a *algo determinado (da só definição da coisa eterna)*.

Por sua definição, sabemos que a eternidade é, primeiramente, (1) a própria existência (*ipsam existentiam*). Secundariamente, que é existência (2) concebida de determinada forma (*quatenus... concipitur*) e que essa maneira de conceber a própria existência tem (2') uma conotação causal (epistêmico-ontológica) ou implicação lógica: “se seguindo necessariamente da só definição [*ex sola rei aeternae definitione necessario sequi*]” (1def8).

A presença de *necessario* na 1def8 nos afirma um sentido ontológico, e não lógico, do “se seguir” de definição (*definitione necessario sequi*). Necessidade aqui não pode ser entendida como conceito meramente modal (no sentido lógico-operatório do termo *modal*) (ver *CM*, cap. 3). Ora, para Spinoza “nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (1p28). Assim, não podemos entender seu uso de *necessario* na 1def8 como um oposto de “possivelmente”. Se *necessario* se faz presente aqui é para contrastar com uma outra maneira de conceber a própria existência das coisas — não para contrastar com um abstrato *modal* sem realidade, no caso, o *possível* ou *contingente* (cf. 1p33s1). A última parte da 1def8, então, ao afirmar uma maneira de conceber a existência de uma coisa, implicitamente se refere a uma outra, que aparece explicitamente em sua explicação (1def8exp)⁴⁸.

A duração dá as caras na *Ética* pela primeira vez justamente na 1def8exp, enquanto explicação do que a eternidade não seria. De fato, com “necessariamente da só definição”, a 1def8 exclui a duração diretamente. É claro que a existência de uma coisa singular não deixa de ser necessária por ser concebida na duração. Porém, quando concebemos a existência da coisa em razão dela afetar-nos presencialmente (isto é, em relação a um tempo e local determinados), nossa percepção envolve diversas outras coisas além “da só definição da coisa”, bem como invariavelmente envolve a natureza de nosso próprio corpo (2p15).

⁴⁷ Assim, parece adequado entendermos a eternidade — e automaticamente com ela a existência — como “uma característica geral do ser e não mais a característica reservada para Deus. Neste sentido, se mantivéssemos a terminologia escolástica dos *Cogitata [CM]*, nós diríamos que a eternidade passou da *metaphysica specialis* para *metaphysica generalis*” (MOREAU, 2021, p. 112).

⁴⁸ Na *Seção 4.1.1* nos esforçamos, através de uma análise do 1ax7, por mostrar que a distinção entre eternidade e duração é fundamental e opera desde o início da *Ética*.

Este contraste, presente na 1def8, entre uma maneira de conceber uma coisa como eterna e outra na duração, seria inútil caso a eternidade ali definida fosse exclusividade da substância (ver *Seção 4.1.4*). Com efeito, a eternidade não se define como existência necessária *por si*, mas, sim, como a existência da coisa concebida por aquilo que a respectiva essência afirma necessariamente. Em resumo, a existência de um modo finito é eterna enquanto concebida pertencendo à essência de Deus, isto é, enquanto “exprime uma essência e não envolve nenhuma negação” (1def6exp).

Por definição, a existência de um modo finito, tal qual o ser humano, não é puro fruto de uma atividade que é só dele. Antes, num sentido, sempre depende da substância que ela modifica, noutra, de uma infinidade de coisas e se relaciona à existência de diversos outros seres humanos, que ou auxiliam ou prejudicam a sua afirmação (a posse de afecções ativas). A eternidade, então, é tudo o que a existência do singular afirma, considerada em si mesma independente desse fluxo de pressões externas, isto é, em sua “só definição” e, como a explicação dessa definição adiciona, “como uma essência de coisa, [...] como verdade eterna”⁴⁹. Enfim, conceber a própria existência de algo como eterna não é percebê-la via sentidos como se afirmando no fluxo ordinário da consciência, nem pela imaginação (memória): “ainda que se conceba a duração [desse algo] carecer de princípio e fim” (1def8exp). Sem embargo, agora, vejamos a definição de duração.

Se a definição de *eternidade* conta com a fórmula “*per... intelligo...*”, a definição de *duração*, por sua vez, cabe notar aqui, é a única definição da *Ética* em que nenhuma das fórmulas é usada. Spinoza simplesmente diz: “Duração é a continuação indefinida do existir [*Duratio est indefinita existendi continuatio*]” (2def5). Nem um *dico*, nem um *intelligo*, apenas um *est*. Seria a duração ininteligível? Parece bem ser este o caso, já que a indefinição está na sua definição. A explicação da 2def5 versa justamente sobre essa presença: “Digo indefinida porque jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente que necessariamente põe a existência da coisa, e não a tira” (2def5exp). Esta explicação visa estabelecer a estrita positividade desta indefinição que caracteriza a continuação do existir, a qual, não defrontando outra positividade que lhe contrarie, tende ao infinito. Adiante voltaremos à questão da inteligibilidade da duração (*Seção 4.2*), por ora, deixemos este ponto em aberto.

⁴⁹ Sobre a presença da palavra *definição* em 1def8, ver *Seção 4.1.3*.

1def8exp: “Tal existência, pois, assim como uma essência de coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim. [*Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propterea que per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur.*]”.

3 ORDEM DO REAL E MODOS DE PERCEPÇÃO

As noções de *ordem* e *causalidade* possuem significado na medida em que se fundam na realidade das coisas. Ainda que não expliquem as essências das coisas, elas possuem poder explicativo enquanto noções comuns que funcionam como ideias universais⁵⁰. A *Parte I* da *Ética*, como seu *Apêndice* deixa claro, busca estabelecer uma noção de ordem derivada do real, bem como distinguir dela aquela noção de ordem abstrata, segundo a qual o mundo é organizado em vista de um fim⁵¹. A legítima noção de ordem spinozana envolve o que se costuma chamar de “tese do necessitarismo”, textualmente: “As coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram produzidas” (1p33). A noção abstrata de ordem insinua uma vontade divina igualmente abstrata (1p32c), por outro lado, a noção legítima de ordem entrevê a identidade entre vontade e intelecto (2p49c). A necessidade da ordem é demonstrada (1p33dem) com apelo ao concreto, isto é, à natureza de Deus, da qual todos os modos se seguem necessariamente (1p16) e operam de maneira determinada (1p29).

A ordem das causas e efeitos finitos nos descobre uma série infinita, que acima chamamos de nexos infinito de causas finitas (1p28). Essa série supera infinitamente nossa capacidade cognitiva, na medida em que é impossível formar uma ideia de todas as causas finitas e de suas relações entre si, bem como da relação de cada uma com a substância da qual são modificações (*cf. Carta 32*). Aqui, a ideia de Deus apresenta sua suma utilidade enquanto causa primeira (absoluta e imanente), cuja ação produtiva decorre tão necessariamente de sua essência, que podemos dizer que a série infinita de causas é tão necessária quanto a existência da própria substância. Dispondo da ideia de Deus como pedra de toque, podemos avançar com o *método perfeitíssimo* no conhecimento das coisas sem que seja necessário, na verdade sendo

⁵⁰ Macherey, após problematizar as oposições (entre o conhecimento divino e o modal e entre uma ordem da necessidade e uma ordem da contingência) que tendem a inserir uma lacuna irreduzível na ontologia spinozana, como parte de sua resposta, afirma o seguinte: “se nós conhecemos inicialmente as coisas singulares em relação com as normas ideais que nos representam elas fictícia e abstratamente, não é de todo porque essas coisas seriam elas mesmas constituídas a partir de tais normas que, então, não teriam mais um caráter fictício, mas valeriam como as condições reais de existência, como verdadeiras causas então. Regras e normas não são coisas em si, mas exprimem as relações entre coisas que não existem elas mesmas senão umas em relação às outras, então, relativamente: é por isso que essas formas são, não condições ou causas, mas efeitos, resultados; os ideais que elas representam são de fato formações de compromisso, que justifica somente seu uso circunstancial” (1992, p. 56).

⁵¹ O fim geralmente era o “homem”, o qual teima em se colocar no centro de tudo. Nesse sentido, a crítica spinozana a teleologia antropocêntrica nos parece ser, teórica e historicamente, mais acertadamente uma “revolução copernicana” em Filosofia que a autodeclaração kantiana.

mesmo contraprodutivo, percorrermos a série causal em seu “emaranhado existencial infinitamente complexo” (ROBINSON, 1932, p. 447)⁵².

Porém, começar diretamente pelo método perfeitíssimo, já o dissemos, é algo raro. A praxe é partir do que afeta o fluxo da consciência, sem ainda distinguirmos o que é imaginação e o que é intelecto. É neste âmbito que se situa a noção de *Ordem* que Spinoza contrapõe à noção de *Confusão*, no *Apêndice da Parte I*. Tal contraposição é análoga àquela entre *necessidade* e *contingência*, isto é, que só pode ser entendida como uma espécie de ignorância:

E como esses que não entendem a natureza das coisas nada afirmam sobre elas, mas apenas as imaginam e tomam a imaginação pelo intelecto, por isso creem firmemente, ignorantes que são da natureza das coisas e da sua própria, haver ordem nas coisas. Pois quando elas são de tal maneira que, ao nos serem representadas pelos sentidos, podemos facilmente imaginá-las e, por conseguinte, facilmente recordá-las, dizemos que são bem ordenadas; se o contrário, dizemos que são mal ordenadas, ou seja, confusas. E visto que as coisas que podemos facilmente imaginar nos são mais agradáveis que as outras, por isso os homens preferem a ordem à confusão, como se a ordem fosse algo na natureza para além da relação com nossa imaginação; e dizem que Deus criou tudo com ordem e, desta maneira, sem saber, atribuem imaginação a Deus; a não ser talvez que queiram que Deus, provendo à imaginação humana, tenha disposto as coisas de tal maneira que os homens pudessem facilmente imaginá-las; e não lhes será empecilho que se encontrem infinitas coisas que de longe superam nossa imaginação, e muitas que a confundem devido a sua fraqueza. Mas sobre isso basta. [...] (*Apêndice da Parte I da Ética*, ESPINOSA, 2015a, pp. 117, 119).

O que, na *Parte II*, Spinoza chama de *ordem comum da natureza* (primeira ocorrência em 2p29c) significa basicamente a ordem causal que necessariamente se segue da essência divina. Contudo, essa expressão se refere mais particularmente a como essa ordem se desdobra na tensão existencial da relação singular-singular, e à perspectiva do singular. De fato, a ordem comum da natureza é a ordem necessária das causas, enquanto esta determina a inadequação das ideias da mente humana (2p29c) — no que é tomada mesmo como sinônimo de determinação extrínseca (2p29s) —, enquanto determina a duração do corpo humano (2p30dem)⁵³ e o ser humano na condição de parte dela (4p57s, *Apêndice da Parte IV*, cap. 7), em constante dependência, submissão e adaptação as demais partes (4p4c)⁵⁴. Se, nesta medida,

⁵² *TIE*, §101: “Mas, a bem da verdade, nem sequer é preciso que intelijamos a série delas, visto que as essências das coisas singulares mutáveis não são derivadas de sua série, ou seja, da ordem do [seu] existir, uma vez que aí nada mais se nos apresenta além de denominações extrínsecas, relações ou, no máximo, circunstâncias, todas as quais estão longe da essência íntima das coisas. Esta, em verdade, somente há de ser pedida às coisas fixas e eternas, e simultaneamente às leis, inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códices, segundo as quais todas as coisas singulares se fazem e se ordenam; mais ainda, essas coisas singulares mutáveis dependem (por assim dizer) tão íntima e essencialmente das fixas, que sem elas não podem nem ser nem ser concebidas. Onde essas coisas fixas e eternas, embora sejam singulares, serão para nós, contudo, em razão de sua ubíqua presença e latíssima potência, como que universais ou gêneros das definições das coisas singulares mutáveis e causas próximas de todas as coisas” (ESPINOSA, 2015c, pp. 90-1).

⁵³ 2p30dem: “A duração de nosso Corpo depende, portanto, da ordem comum da natureza e da constituição das coisas”.

⁵⁴ Vale notar que esta distinção entre ordens é análoga à distinção entre ideias feita por Descartes, cuja formulação, segundo Bréhier, seria o chamado *inatismo* cartesiano, o qual “quer dizer que há ideias com as quais o intelecto

pelo seu uso, a expressão “ordem comum da natureza” se distingue da simples ordem das causas, por outro lado, ela é de todo distinta da ordem abstrata (citada acima como oposto de confusão). Esta ordem é um universal que se origina “de o Corpo humano, visto que é limitado, ser capaz de formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens” (2p40s1). Por sua vez, a ordem comum da natureza é a própria fonte dessas imagens: ela é o fundamento da concatenação na qual os dados, provindos das afecções do corpo, se apresentam à consciência e são retidos como memória:

essa concatenação ocorre conforme a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano, para distingui-la da concatenação de ideias que ocorre segundo a ordem do intelecto, pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os homens. [...] (2p18s)

A concatenação das ideias segundo a ordem comum da natureza, assim como a imaginação, é em cada mente humana conforme ao seu objeto particular (o corpo), ao passo que a ordem do intelecto é a mesma em todas as mentes, porque é a própria ordem do real, a ordem na qual as coisas se seguem da essência da substância. Nisto fica claro que as distinções entre maneiras de conceber a existência das coisas singulares (pela eternidade ou pela duração), entre os modos de perceber e entre “ordens do real” possuem uma relação íntima, sobre a qual lançaremos alguma luz.

3.1 ORDEM COMUM DA NATUREZA E CONTEÚDO DA CONSCIÊNCIA

Ao ressaltar a centralidade da doutrina dos modos de percepção, Lívio Teixeira aponta que essa “doutrina é estrutural” e nela “se prende todo o sistema espinosista” (2001, p. 9). A chave de leitura da tese/livro de Lívio Teixeira é o conceito de *abstração* que, mesmo não sendo textualmente recorrente, é presente em cada passo da filosofia spinozana: ele determina o conteúdo daquela que apontamos como a principal regra spinozana do filosofar, a saber, distinguir as palavras das ideias, o abstrato do concreto⁵⁵.

começa a pensar, retirando-as de si próprio [*de son propre fonds*]; ele afirma a independência e a anterioridade da série de pensamentos metodicamente encadeados, por oposição à série arbitrária de impressões dos sentidos e da imaginação” (2017, p. 780).

⁵⁵ Antes de Teixeira, Robinson afirmou que Spinoza “aspirava à elaboração de uma filosofia do concreto” (1932, p. 449). Como nos diz Julien Busse “Se Spinoza partilha a recusa nominalista da existência dos universais com um certo número de seus contemporâneos, partidários do iluminismo moderado e radical, e se esta posição comum pode assim constituir um terreno comum para a difusão do seu pensamento, não deixa, acreditamos, de constituir um elemento determinante da ontologia e epistemologia da *Ética*, em total coerência com todos os princípios que a regem” (BUSSE, 2009, §28). A centralidade que podemos, junto a Teixeira, atribuir à noção de abstração é da própria centralidade da crítica aos universais, ou “nominalismo spinozano”, ao passo que a importância do trabalho de Teixeira é a de nos fazer ver o que há de radicalmente spinozano nesta tese que é ao mesmo tempo um “terreno

Ao passo que a *Ética* é disposta geometricamente, como que pressupondo o estudo dos modos de percepção e a ideia de Deus, o *Tratado da Emenda do Intelecto (TIE)* começa pelo exame dos conteúdos da consciência⁵⁶. Nesse sentido, a problematização da tradução do termo *naturaliter*⁵⁷ no §18 do *TIE*⁵⁸, é um dos pontos luminosos da obra de Lívio Teixeira, pois, conclui: “o que Espinosa diz literalmente é que devemos examinar a ‘ordem que mais naturalmente temos’, isto é, a que nos é *dada* naturalmente. Essa ordem é a da experiência psicológica comum; a que nos oferece o exame do conteúdo da nossa consciência em seu estado natural” (TEIXEIRA, 2001, p. 22-3, grifos do autor). O ponto de partida no *TIE* é o pensamento sobre o pensamento ordinário, isto é, a *reflexão*. A ordem comum da natureza é a matéria bruta que o *bom método* trabalha pela *reflexão*⁵⁹, isto é, pelas *ideias dessas ideias*. Através da reflexão analisamos os conteúdos da consciência e, então, podemos classificar tais ideias dadas

comum” entre Spinoza e diversos pensadores e “elemento determinante da ontologia e epistemologia da *Ética*” (*ibidem*).

⁵⁶ “Se observação e experiência significam que se deve partir do que é *dado* ao espírito humano, em oposição ao que é apenas *imaginado* e *criado* por este, então pode-se dizer que não há uma tão grande distância entre os chamados empiristas ingleses dos séculos XVI e XVII e os racionalistas do tipo de Descartes e Espinosa. A diferença será que aqueles empiristas começaram pela observação do que se passava no *mundo exterior*, tendo, pois, como válidos os dados dos sentidos a respeito da existência do mundo exterior. A própria noção de experiência, porém, acabou levando-os a verificar que a única experiência que realmente temos é a do nosso *mundo interior* (Berkeley), a criticar os princípios mesmos que usamos para julgar do mundo exterior — substância, causalidade — e apresentando-os como puro produto de nossa experiência psicológica (Hume). Assim, acabaram por identificar a experiência com a experiência psicológica, propondo, desse modo, o problema do conhecimento como uma crítica da razão que resultou na oposição entre o fenômeno e o númeno da filosofia de Kant. Ao contrário, os filósofos da corrente chamada racionalista (em oposição aos empiristas) partiram já da negação dos dados dos sentidos como fonte do conhecimento e, tendo-os rejeitado, ficaram adstritos ao exame de outros dados — a saber, os da própria consciência. Longe, porém, ainda daquela posição filosófica que mais tarde se caracterizaria como idealista, isto é, a que identifica a realidade com as idéias, os racionalistas do século XVII têm como certa uma realidade diversa da do pensamento, existente fora do pensamento, ainda que não cognoscível através dos dados dos sentidos” (TEIXEIRA, 2001, p. 24-5, grifos do autor).

⁵⁷ Este livro de Lívio Teixeira foi sua tese de livre-docência publicada em 1954. As traduções consultadas pelo nosso comentador foram as de Appuhn — “*l’ordre tiré de la nature*” — e a de Koyré — “*l’ordre naturel*” —, para o francês, e a de Carlini — “*l’ordine più naturale*” — para o italiano. O próprio Teixeira publicou sua tradução do *TIE* no ano de 1966. Tanto na tradução de Carlos Lopes de Mattos (1983, Col. Os Pensadores) quanto na mais recente de Cristiano Novaes de Rezende, a sugestão de Teixeira — “naturalmente temos” — é acatada.

⁵⁸ “[18] Uma vez postas tais coisas, cingir-me-ei ao primeiro, que é a fazer antes de tudo, a saber, a emendar o intelecto e torná-lo apto para que as coisas sejam inteligidas do modo tal que é mister para que consigamos nosso fim. Para que isso se faça, a ordem que naturalmente temos exige que eu resuma aqui todos os modos de perceber de que até agora dispus para afirmar ou negar algo independentemente de dúvidas, para que ele o melhor de todos e simultaneamente comece a conhecer minhas forças e natureza, que desejo aperfeiçoar” (2015c, pp. 35-7). Em grande medida, aqui se trata de uma reedição da clássica distinção de Aristóteles, entre o que é mais cognoscível *em si* mesmo e o que *nos* é mais cognoscível, a qual se faz presente mesmo em sua *Metafísica* (cf. ARISTÓTELES, 1998, *Met.*, V, 1013a, p. 205; VII, 1029b, p. 286).

⁵⁹ Já no *Apêndice da Parte I*, Spinoza expressa sua preocupação em distinguir essas duas ordens de concatenação, pois ao passo que uma dá acesso à verdade, a outra fornece preconceitos que podem barrar o acesso a ela: “Ademais, onde quer que houvesse ocasião, cuidei de remover os preconceitos que poderiam impedir que minhas demonstrações fossem percebidas; mas como ainda restam não poucos preconceitos que também, e até mesmo ao máximo, poderiam, e podem, impedir que os homens possam abraçar a concatenação das coisas da maneira como a expliquei, fui levado a pensar que aqui valia a pena convocá-los ao exame da razão” (2015a, p. 109-111). Com efeito, o *Apêndice* busca esclarecer àqueles que ainda estão pensando o real conforme à ordem comum da natureza e que, justamente por isso, são incapazes de perceber as demonstrações.

conforme suas origens, o que dará na teoria dos gêneros de conhecimento. Evidente que não se trata de mera sistematização, ora: o estudo dos modos de percepção “é já um estudo da própria natureza humana” (*ibidem*, pp. 32-3).

A mente humana não é simplesmente uma ideia, tampouco é uma ideia simples (2p15) como já vimos (*Seção 2.3*). Ela é a ideia de seu objeto, o corpo (2p13), e é só por meio das afecções dele que ela conhece, não somente seu corpo (2p19) e o mundo físico (2p16, 2p22), mas até a si mesma (2p23). Por este ângulo, vemos que a unidade substancial, que Spinoza estabelece entre pensamento e extensão, implica que a fonte do conhecimento de si é a mesma do conhecimento do mundo exterior, ao contrário do que acontece nas *Meditações*, onde este só pode ser assegurado depois da refutação do *gênio maligno*, ou *deus enganador*⁶⁰. De fato, ao propor a unidade mente-corpo, Spinoza nos traz uma concepção sobre *o que é a mente* que nada parece dever a Descartes, que propõe interação entre duas substâncias distintas.

As ideias não são pinturas mudas, para lembrar a célebre fórmula spinozana⁶¹. Cada ideia é a sua própria afirmação enquanto modificação da mente. Para Spinoza, os dados sensíveis, em relação à mente, não são apenas um gênero de conhecimento (imaginação), mas são a própria mente enquanto determinada a pensá-los. A consciência não é um substrato que alternadamente opera seus acidentes (ideias)⁶². Eis a distinção entre o sujeito substancial cartesiano e o autômato espiritual spinozano. Ocorre que cada ideia, da qual somos conscientes na *ordem comum da natureza*, não se explica nem se produz tão somente pela nossa natureza,

⁶⁰ Vale lembrar que “a doutrina spinozista, embora seja capaz de recusar a possibilidade da dúvida sobre a existência do mundo exterior e dos corpos em geral, não pode, no entanto, dispensar o sentimento de existência do nosso próprio corpo para provar que esse corpo em particular existe” (LEVY, 1998, p. 158).

⁶¹ 2p43s: “ter uma ideia verdadeira não significa nada outro que conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, da melhor maneira; nem decerto pode alguém duvidar disso, a não ser que acredite uma ideia ser algo mudo, ao feitura de uma pintura num quadro, e não um modo de pensar, quer dizer, o próprio entender; e pergunto: quem pode saber que entende alguma coisa a não ser que antes entenda a coisa? isto é, quem pode saber-se certo de alguma coisa a não ser que esteja certo da coisa? Depois, o que se pode dar mais clara e certamente como norma da verdade do que uma ideia verdadeira? De fato, assim como a luz manifesta a si própria e às trevas, assim a verdade é norma de si e do falso. [...]”. Metáfora recorrente também em 2p48s e 2p49s. Ao que podemos chamar de “ideia quadro”, Spinoza contrapõem sua concepção de ideia como articulação composta, narrativa ou história mental: “Com efeito, as ideias nada mais são que narrações, ou seja, histórias mentais da natureza” (*CM*, I, cap. 6, 2015b, p. 217).

⁶² “A exclusão da passividade *ab objecto* é solidária na *Ética* da doutrina da exclusão de qualquer interação causal entre os modos dos diferentes atributos da substância absoluta [n.5: 2p6]. Nenhuma ação recíproca é possível entre os modos do Pensamento e da Extensão, a mente e o corpo, e de uma maneira geral, entre uma ideia e seu objeto. Esta doutrina permite rejeitar tanto a explicação realista da produção das ideias, segundo a qual a percepção se explicaria pela ação do objeto exterior sobre o sujeito percipiente, quanto a tese idealista do entendimento arquetipo, segundo a qual as coisas seriam produzidas a partir das ideias-arquétipos contidas no intelecto divino. Este segundo aspecto deve ser sublinhado. Com efeito, uma vez que a mente humana é, para Espinosa, uma parte do entendimento infinito de Deus, poder-se-ia crer que, ao sustentar que ela forma ou produz as ideias dos objetos, ele estaria adotando uma postura idealista, segundo a qual os objetos seriam produzidos pela mente. No entanto, não se deve confundir a afirmação segundo a qual a mente constrói a ideia do objeto com aquela segundo a qual ela constrói o objeto da ideia. Os objetos, para Espinosa, não são jamais constituídos pela mente, mas existem independentemente de serem pensados” (GLEIZER, 2014, pp. 14-5).

mas envolve também a natureza do que é percebido nesta ordem⁶³. Disso se segue que a mente, enquanto tem ideias de ideias de afecções, não possui uma ideia adequada daquilo que afeta o corpo, nem do corpo e nem de si mesma⁶⁴.

Na percepção ordinária que temos do Sol, por exemplo, nossos olhos nos fornecem uma imagem de uma rodela amarela cuja distância só podemos desconfiar. Esticamos o braço e com o polegar conseguimos encobrir o Sol, como se um dedo superasse em dimensão o astro rei. Contudo, por maiores que sejam os erros envolvidos nessa percepção, que diz muito mais da nossa limitada sensibilidade do que da natureza do próprio Sol, ao *refletirmos* sobre ela, nunca erraremos ao asseverar que, de fato, é assim que percebemos⁶⁵. Entre a ideia (a imagem que formamos) e a *ideia da ideia* há uma distinção de origem: ao passo que a primeira se fundamenta tanto na natureza do objeto que afeta, quanto na capacidade de nosso corpo ser afetado, a última tem como fundamento (causal) a nossa capacidade de pensar, que é tanto maior “quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras” (2p14).

A imaginação é em si mesma apenas positiva. Os erros envolvidos em uma percepção deficiente só são possíveis na medida em que nos isolamos do todo⁶⁶, isto é, nos colocamos como causa absoluta das percepções que temos da ordem comum da natureza. O perigo de erro se resume na noção de *abstração*, e a salvação consiste em remeter as percepções a *ideia de Deus*, ou seja, ao concreto; é em vista disso que Spinoza afirma que: “Todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras” (2p32).

⁶³ 2p16: “A ideia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo Humano e simultaneamente a natureza do corpo externo”.

⁶⁴ 2p19: “A Mente humana não conhece o próprio Corpo humano nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções pelas quais o Corpo é afetado”. 2p25: “A ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo externo”; 2p29: “A ideia da ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado da Mente humana”.

⁶⁵ 2p35s: “Da mesma maneira, ao olharmos o sol, imaginamo-lo distar de nós cerca de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação em si mesma, mas no fato de que quando assim o imaginamos ignoramos a verdadeira distância dele e a causa dessa imaginação. Com efeito, mesmo se depois conhecermos que ele dista de nós mais de seiscentos diâmetros da Terra, não obstante o imaginaremos perto, já que não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos sua verdadeira distância, mas porque uma afecção de nosso corpo envolve a essência do sol enquanto o próprio corpo é afetado por ele”.

⁶⁶ Ou seja, desconsideramos o que a 2p16 afirma: “A ideia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo” (2p16). Sobre esse ponto, ver TEIXEIRA, 2001, p. 53: “Se, evitando esse processo errôneo, procurarmos de cada idéia a sua ligação racional ou lógica, estamos integrando essa idéia na ordem universal das idéias verdadeiras. Em suma, não haverá idéia errada ou falsa quando, por mais mesquinha ou pouco significativa que seja, soubermos ligá-la ao todo que a explica”. Também GLEIZER, 2014, p. 15: “No entanto, não se deve pensar que a exclusão da passividade *ab objeto* signifique, para Espinosa, que a mente humana nunca seja passiva no processo cognitivo. A passividade da mente, atestada pelas ideias inadequadas do conhecimento imaginativo, é por ele compreendida não mais como a contrapartida na mente do que seria uma ação por parte do objeto, mas como uma atividade inadequada, isto é, mutilada ou parcial, na qual a mente é condição necessária, mas não suficiente do que nela ocorre”.

3.2 IDEIA DE DEUS E CONHECIMENTO CONCRETO

A centralidade assumida pela ideia de Deus no monismo substancial, portanto, não é mais que natural. Spinoza a todo momento nos remete a ideia de Deus. Para um desavisado, porém, pode parecer um apelo retórico ou uma mistificação epistêmica. Nada mais distante do propósito de Spinoza. A norma de adequação das ideias como relacionamento delas com a ideia de Deus é, ao contrário, uma demarcação do concreto: “Toda vez que não ligamos ao todo qualquer noção, ela se transforma em *abstração*” (TEIXEIRA, 2001, p. 11, grifo do autor). Para além de um ponto de partida da filosofia spinozana, a ideia de Deus é o porto seguro do pensamento concreto⁶⁷. Ela é a garantia de que nossos raciocínios não estejam de antemão minados de aporias, por isso ela é a que devemos buscar primeira e o mais rapidamente (*TIE*, §49).

3.2.1 Verdade e erro

Logo após apresentar a ideia de Deus como referência para ideias verdadeiras na 2p32, Spinoza expõe sua teoria do erro (ver *Seção 2.3*). Este é caracterizado como uma privação de conhecimento de causa. Essa privação se explica pela finitude de nossa natureza, que é imersa em uma ordem infinita. O erro é possível devido à nossa capacidade de sermos afetados e à maneira como ordinariamente concatenamos nossas ideias pela memória: “A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (2p35). Nisto, Spinoza se distancia da teoria cartesiana do erro como uma desproporção entre as faculdades da vontade (infinita) e do intelecto (finita)⁶⁸. O autômato

⁶⁷ “Como a nossa mente, só pelo fato de conter em si objetivamente a natureza de Deus e dela participar, tem o poder de formar certas noções que explicam a natureza das coisas e nos ensinam a conduzir na vida, poderemos afirmar que a primeira causa da revelação divina é justamente a natureza da mente enquanto faculdade do conhecimento natural. Porque tudo o que conhecemos clara e distintamente é a idéia de Deus (conforme indicamos) e a natureza de quem no-lo dita, não por palavras, mas de uma forma ainda mais excelente e adequada à natureza da mente, como, sem dúvida, sabe por experiência própria todo aquele que alguma vez experimentou a certeza do entendimento” (*TT-P*, cap. 1, 2003, p. 17). Cabe notarmos aqui, ainda que aparentemente Teixeira (2001) não tome Couchoud como fonte bibliográfica, o que o ele afirma sobre a ideia de Deus, possui notável convergência com o que Couchoud escreveu décadas antes: “A ideia de Deus, repitamos, é essencialmente o pensamento da unidade [...]. Não é uma ideia clara entre outras, ela é o terreno comum de qualquer ideia que se esclarece” (COUCHOUD, 1902, pp. 257-8).

⁶⁸ Brunschvicg (1904, pp. 778-sq) é preciso ao apontar que, sobre este ponto, as objeções anteriormente feitas por Gassendi (nas *Quintas Objeções* contra a *Quarta Meditação*) foram decisivas para Spinoza. *Quarta Meditação*, §10: “[...]. Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque” (DESCARTES, 1983a, p. 119).

espiritual, ao contrário do que sugere uma noção de sujeito substancial, não é um substrato dotado de vontade pela qual pode afirmar ou negar as ideias que possui: “nunca somos nós que afirmamos ou negamos algo da coisa, mas que ela mesma, em nós, afirma ou nega algo de si mesma” (KV, II, cap. 16, §5, ESPINOSA, 2012, p. 123).

As ideias estão menos para formas do que para seres, no caso, modos da mente. Por isso: “Nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas” (2p33). E, também por isso, nos é impossível, sem abandonar qualquer possibilidade de discurso razoável, negarmos uma ideia que em nós é adequada: “Quem tem uma ideia verdadeira sabe simultaneamente que tem uma ideia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa” (2p43).

A reflexão por si só não nos dá a conhecer a essência de coisa alguma, mas ela nos apresenta a *certeza*. A ideia da ideia de uma percepção, apesar de não envolver o conhecimento adequado do que é percebido e nem da mente que percebe, ao ser (ao se afirmar), ao mesmo tempo afirma a sua própria verdade. Ao passo que a verdade é índice de si mesma⁶⁹, e que todo o conhecimento, na medida em que é uma ideia que modifica a mente, é afeto, o afeto da verdade é a própria certeza, “isto é, a maneira pela qual sentimos a essência objetiva” (TIE, §35)⁷⁰.

Em suma, o fundamento da verdade é a ideia de Deus, isto é, a substância infinita enquanto modificação absoluta do atributo pensamento. Por outro lado, o erro consiste em uma privação de conhecimento que pode ser entendida como a abstração do todo envolvida na percepção dos afetos do corpo, isto é, na percepção determinada pela ordem comum da natureza. Podemos aqui pontuar, para a presente tese, que a imanência substância-modo implica que o erro e a falsidade não se encontram nem na ideia de Deus, nem na positividade que a ideia de um singular envolve. Ou seja, o erro encontra, por assim dizer, seu “lugar de ser” na negação parcial (1p8s1) que, pela condição de ideia finita, a mente humana envolve, isto é, em sua finitude frente a tensão existencial com outros infinitos singulares.

3.2.2 Noções comuns

⁶⁹ Carta 76: “*est enim verum index sui, & falsi* [a verdade é índice de si e do falso]” (SPINOZA, 2014, p. 2188). KV, 2ª pt., cap. 15, §3: “Com efeito, a verdade se faz clara pela verdade, isto é, por si mesma, mas a falsidade nunca é revelada ou indicada por si mesma” (ESPINOSA, 2012, p. 123). ver 2p43s.

⁷⁰ TIE, §35: “Daqui fica patente que a certeza nada é além da própria essência objetiva, isto é, a maneira pela qual sentimos a essência objetiva é a própria certeza” (ESPINOSA, 2015c, p. 367); 1p17s: “a verdade e a essência formal das coisas são tais porque objetivamente existem assim no intelecto de Deus”.

Apresentada sua concepção de erro, Spinoza passa às noções comuns, afirmando que: “O que é comum a todas as coisas (sobre isso ver acima o Lema 2) e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular” (2p37). Remetendo ao *Lema 2* — “Todos os corpos convêm em algumas coisas” (*Lema 2*, entre 2p13-14) —, Spinoza aponta que um *atributo* é comum a todas as suas modificações que o exprimem. Por ser comum, um atributo não constitui a essência de nenhuma coisa singular⁷¹, antes condiciona a interação causal entre elas. A proposição seguinte afirma: “O que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente” (2p38). A demonstração desta proposição (2p38dem) nos mostra que a ideia da extensão de um corpo é adequada em Deus, seja enquanto ele se explica pela ordem necessária das causas, seja enquanto constitui o objeto desta ou daquela mente humana.

O conceito de extensão é sempre o mesmo, pois é comum a todos os corpos e não constitui a essência de nenhum deles (2p37). Ora, a essência de alguma coisa é aquilo que só pode ser concebido com a coisa, e que, se eventualmente ela carecer disso, ela não pode existir nem ser concebida (2def2). Por contraexemplo, a matéria que constitui nossos corpos se modifica e é renovada a todo o momento. Mesmo quando nós morrermos, ela vai permanecer existindo de outra forma, no caso, um cadáver se deteriorando⁷². Essa matéria não é essencial a coisa alguma, e a matéria em geral é comum a tudo. Em suma, visto que toda ideia de afecção do corpo, enquanto esse “é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo Humano e simultaneamente a natureza do corpo externo” (2p16), o conceito de extensão, por sua vez, é o mesmo tanto em relação à natureza do *Corpo Humano*, quanto à *natureza do corpo externo* — mais ainda, é o mesmo em relação a toda ordem das causas, claro, enquanto essa se expressa pelo atributo da extensão.

O 2p38c esclarece que essas “ideias, ou seja, noções [*ideas, sive notiones*]” não pertencem ao modo de perceber as coisas pela ordem comum da natureza, isto é, segundo a concatenação dos afetos, na qual a imaginação se faz memória, e que é particular a cada mente. Essas noções, portanto, são “comuns a todos os homens” (2p38c). E, naturalmente, essas ideias do que é comum são adequadas (2p39), e: “Quaisquer ideias na Mente que seguem de ideias que nela são adequadas são também adequadas” (2p40). Ou seja, as noções comuns são um ponto de partida seguro que nos retira do fluxo da imaginação. A positividade das noções

⁷¹ Cf. *Demonstração do Lema 2*, entre 2p13-14: “Com efeito, todos os corpos convêm em que envolvem o conceito de um só e o mesmo atributo (*pela Definição. I desta parte*). Além disso, [convêm] em que podem mover-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente e, em termos absolutos, ora mover-se, ora repousar”.

⁷² *Carta 4*: “considerai, meu amigo, que os homens não são criados mas engendrados e que seus corpos existiam antes, embora numa outra forma” (ESPINOSA, 1983a, p. 370).

comuns sugere a ordem necessária. Não por acaso, mais adiante, Spinoza afirma: “É da natureza da razão perceber as coisas sob algum aspecto de eternidade” (2p44cor2). Sem embargo, já é passada a hora de analisarmos o importante 2p40s2, no qual encontramos a expressão da teoria dos modos de percepção, ou dos três gêneros de conhecimento, na qual as noções comuns são assimiladas à *razão*:

De tudo que foi dito acima transparece claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: I° a partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto (ver Corol. da Prop. 29 desta parte), por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga. II° A partir de signos, por exemplo, de que, ouvidas ou lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas (ver Esc. da Prop. 18 desta parte). Chamarei daqui por diante uma e outra maneira de contemplar as coisas de conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação. III° Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (ver Corol. da Prop. 38 e Prop. 39 com seu Corol. e Prop. 40 destarte); e a isto chamarei de razão e conhecimento do segundo gênero. Além destes dois gêneros de conhecimento, é dado, tal como mostrarei na sequência, um terceiro, que chamaremos de ciência intuitiva. E este gênero de conhecimento procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas. Explicarei tudo isso pelo exemplo de uma única coisa. São dados, por exemplo, três números para que se obtenha um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Negociantes não têm dúvida em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro; a saber, porque ainda não cederam ao esquecimento o que escutaram do mestre sem nenhuma demonstração; ou porque frequentemente experimentaram-no em números simplíssimos; ou pela força da Demonstração da Proposição 19 do Livro 7 de Euclides, isto é, pela propriedade comum dos proporcionais. Ora, nos números simplíssimos não é preciso nada disto. Dados, por exemplo, 1, 2, 3 ninguém deixa de ver que o 6 é o quarto número proporcional, e isto muito mais claramente porque, a partir da proporção mesma que por uma única intuição vemos ter o primeiro com o segundo, concluímos o quarto. (2p40s2).

Uma das teses mais interessantes de Lívio Teixeira (2001) é a de que os próprios modos de percepção determinam a estrutura da *Ética*. Assim, segundo o autor, os dois primeiros gêneros de conhecimento, a *imaginação* e a *razão*, se relacionam na *Parte IV (Da Servidão)* da *Ética*, do mesmo modo que os dois últimos, a *razão* e a *intuição*, se relacionam na *Parte V (Da Liberdade)*:

A razão está no plano da escravidão quando se põe apenas em relação com o sensível, e conduz à liberdade quando nos mostra o lugar do homem na ordem universal e assim nos prepara para o terceiro gênero de conhecimento e para a respectiva atitude moral, que é o amor intelectual de Deus. (TEIXEIRA, 2001, p. 188).

Contudo, é desnecessário recorrer às agudas observações de Teixeira para ver que quando Spinoza diz “é dado, tal como mostrarei na sequência, um terceiro, que chamaremos de ciência intuitiva” (2p40s2), ele quer dizer com “na sequência”, a parte final da *Ética*. Ora, os próprios títulos das duas partes subsequentes da *Ética (Dos Afetos e Da Servidão Humana)* interditam um caráter de imediatidade nessa expressão.

3.2.3 Ciência intuitiva e razão

Agora, buscaremos algum entendimento do que é o terceiro gênero de conhecimento, ou ciência intuitiva, característico do intelecto finito. O 2p40s2 nos diz apenas que se trata de um conhecimento que “procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”. Se bem que aí nos sejam dados a procedência e o objeto de tal conhecimento, ele não deixa de ser um dos temas mais complicados e controversos do spinozismo (YOVEL, 1990). A procedência, “ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus”, parece estar no mesmo gênero de conhecimento que o objeto, “essência das coisas”, dando uma aparência de circularidade à caracterização. Porém, esse diagnóstico de circularidade só caberia se os gêneros de conhecimento fossem faculdades independentes entre si, ou etapas demarcadamente sucessivas da atividade mental, isto é, só caberia se não fosse um pensamento spinozano. Rejeitamos, assim, a circularidade, mas também nada concluímos sobre a questão de se a procedência da ciência intuitiva é uma ideia dela, questão que deixaremos de lado aqui.

A razão por si só é incapaz de afirmar, por exemplo, que: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (2p7). Pois parece que, para chegar à 2p7, a razão teria que ao menos ter as ideias da essência de dois modos que são uma única e mesma coisa singular. Ora, é absurdo concebermos uma razão pura que, por sua “força racionante” engendra ideias racionais — a razão spinozana retira sua força da capacidade do corpo ser afetado, a qual se baseia no que ele possui em *comum* com o que o afeta na série infinita de causas. Por um lado, as noções comuns, ou ideias da razão, se contrapõem ao fluxo ordinário da consciência — que “ocorre conforme a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano” (2p18s) — sendo as mesmas em todos os homens (2p38c). Por outro lado, elas não bastam para estabelecer uma ordem por si, tal como a “concatenação de ideias que ocorre segundo a ordem *do intelecto*” (2p18s, grifo nosso). A razão “sozinha” chega à ideia de *necessidade*, porém, sem ideias intelectuais (de essências particulares), ela não chegaria à ideia de uma *ordem* necessária.

Sem nos comprometer com uma classificação rígida de ideias, podemos dizer que ideias como as de Deus, de atributo e de ordem, senão são do terceiro gênero de conhecimento, certamente o envolvem determinantemente. Assim, fica evidente que a diferença entre razão e intelecto não é simplesmente que, ao passo que a primeira lida com o que é geral, o último lida com os singulares. Sobre esse ponto talvez ninguém tenha sido tão claro quanto Lívio Teixeira:

A diferença entre o segundo e o terceiro modos de conhecimento em geral os comentadores a põem no fato de que o segundo exige a dedução, a “arte de concluir”, ao passo que o terceiro a dispensa. A nós, não nos parece que a diferença esteja propriamente nisso, mas exatamente em que o segundo modo se relaciona com abstrações ainda, com *seres de razão*; ao passo que o terceiro tem por objeto as próprias coisas da natureza. A intuição vê a solução em relação a números *dados*; a razão não a vê nos números dados, mas a *conclui* por um processo discursivo, a partir de uma propriedade das proporções. [...] É de grande importância mostrar que precisamente a diferença entre o segundo e o terceiro modos se encontra na presença ou ausência da *coisa*, e não na presença ou não do *raciocínio*, porque isso deixará o caminho aberto para aceitarmos como uma parte ou um aspecto do terceiro modo também o raciocínio — contanto que ele parta não de abstrações ou generalidades, mas das próprias coisas. Se o raciocínio versar sobre *coisas dadas*, sobre realidades, sobre o concreto, ele pertencerá ao terceiro modo, ainda que seja raciocínio. (2001, p. 88-9, grifos do autor).

Teixeira nos aponta que os gêneros de conhecimento se entrecruzam, sobretudo graças à razão. Spinoza mesmo fala sobre um gênero de conhecimento originar (o desejo por) outro: “O esforço ou Desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode originar-se do primeiro, mas certamente do segundo gênero de conhecimento” (5p28). Esta proposição esclarece que as ideias confusas e mutiladas, determinadas externamente pela ordem comum da natureza, não nos fornecem uma ideia adequada dessa própria ordem, ao passo que as ideias da razão nos levam à ordem necessária de causas e efeitos. Não obstante, é preciso entender essa distinção entre os gêneros de conhecimento à luz da crítica spinozana a noção de *faculdade*:

[...] não se dá na Mente nenhuma faculdade absoluta de entender, desejar, amar, etc. Donde segue que essas faculdades e similares ou são inteiramente fictícias ou não passam de entes Metafísicos, ou seja, universais que costumamos formar a partir das coisas particulares. De modo que o intelecto e a vontade estão para essa ou aquela volição, da mesma maneira que a pedridade para esta ou aquela pedra, ou que o homem para Pedro e Paulo. [...] (2p48s).

A mente não é um complexo de faculdades perante o qual as ideias, tal como pinturas mudas, desfilam. A mente é “composta de muitíssimas ideias” (2p15), e cada ideia é uma afirmação de sua própria adequação, nada contendo de positivo pelo qual possa ser dita falsa (2p33). Os gêneros de conhecimento discriminam as ideias por suas próprias propriedades internas: a ideia imaginativa não difere da imagem que ela é, a de razão não difere do próprio ato de raciocinar e a ideia intelectual nada mais é que a intelecção mesma;

A razão pela qual falo aqui *de intelecto em ato* não é porque eu admita que um intelecto exista em potência, mas porque, desejando evitar qualquer confusão, não quis falar senão daquilo que percebemos tão claramente quanto possível, isto é, *da própria intelecção*, uma vez que não há nada que percebamos mais claramente que isso. Não há nada, com efeito, que possamos compreender que não leve a um conhecimento mais perfeito da intelecção. (1p31s, grifos nossos).

Brunschvicg, por exemplo, explica a ciência intuitiva como “o desenvolvimento do

dinamismo interno que constitui a natureza do pensamento, a marca do *automatismo espiritual*” (BRUNSCHVICG, 2021, p. 163, grifo nosso)⁷³. A crítica spinozana à ideia de faculdades mentais, nos parece, é a parte negativa da doutrina da positividade imanente de cada ideia, que é a concepção do *autômato espiritual*: da mente viva, integrada com o corpo, mas sendo uma força pensante e efetiva segundo a causalidade própria do pensamento⁷⁴.

3.3 INTELECTO DE DEUS E A CONSTITUIÇÃO DO REAL

É difícil ser rigoroso no vocabulário ao falarmos sobre como as essências dos singulares estão no absoluto. Talvez seja até uma impossibilidade derivada da “penúria das palavras [*verborum penuriam*]” (TEI, §96, 2015c, p. 87). O caso é que palavras são apenas imagens e movimentos corporais⁷⁵, com as quais, por exemplo, agora buscamos explicar as ideias que pensamos. Porém, as próprias ideias já não são essências e existências tomadas por si só, no sentido de que são atributivamente determinadas. De fato, há uma proeminência do intelecto e da ideia de Deus sobre seus correlatos do atributo da extensão, ou, de uma maneira mais geral, do atributo do pensamento sobre o da extensão, já que na própria definição de atributo está presente a noção de intelecto, isto é, de um modo do pensamento (ver *Seção 2.2*). Porém, tal proeminência é sobretudo pedagógica e se explica basicamente pelo fato de ser impossível pensar sem pensamento. Cada atributo “exprime uma essência eterna e infinita” (1def6), não fazendo sentido afirmar que um exprime mais realidade que outro.

Soa estranho dizer “temos acesso” a apenas dois atributos, como se fossemos sujeitos e os atributos fossem objetos. Ora, só podemos pensar a partir do que somos: da nossa própria

⁷³ “Com Spinoza, e graças ao sucesso da geometria cartesiana, a transformação da dedução em intuição assume um alcance que o autor das *Regulae* talvez não tenha sonhado. A intuição não é mais um acidente na história do pensamento individual, um esforço passageiro em manter na simultaneidade do olhar intelectual os distintos momentos do raciocínio. A ciência intuitiva se basta a si mesma; ela é o desenvolvimento do dinamismo interno que constitui a natureza do pensamento, a marca do automatismo espiritual, para usar a expressão memorável do *Tratado da Emenda do Intelecto*.” (BRUNSCHVICG, 2021, p. 163).

⁷⁴ “Spinoza usa a metáfora do ‘autômato espiritual’, que relaciona o funcionamento do intelecto a um determinismo causal necessário: um autômato é de fato um mecanismo que ‘age’ por si mesmo, sem exigir a intervenção de uma causa motriz independente, e sem ter de se submeter ao constrangimento de regras externas. Assim, o ‘automatismo’ do intelecto é a expressão por excelência de sua ‘liberdade’, isto é, da faculdade que é sua de seguir as leis de sua própria causalidade interna que agem nele, e que são também leis gerais do pensamento” (MACHEREY, 1992, p. 102).

⁷⁵ 2p49s: “[...]. Por sua vez, aqueles que confundem palavras com a ideia, ou com a própria afirmação que a ideia envolve, consideram que podem querer contra o que sentem, quando o fazem somente por palavras. Destes preconceitos, todavia, poderá desembaraçar-se facilmente aquele que prestar atenção à natureza do pensamento, o qual não envolve de jeito nenhum o conceito de extensão, e por isso entenderá claramente que a ideia (visto que é modo de pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa nem em palavras; pois a essência das palavras e das imagens é constituída só por movimentos corporais, que não envolvem de jeito nenhum o conceito de pensamento. [...]” (ESPINOSA, 2015a, p. 221).

constituição enquanto pertencentes à substância, de um corpo e de uma mente que são uma e a mesma coisa singular. Por um lado, o que poderíamos chamar de “inteligibilidade integral do real” na filosofia spinozana é o princípio de que: para todo objeto dado há uma ideia em Deus. Por outro lado, ele reza também que o que é verdadeiramente “transcendental” (nem corpo, nem ideia), é impensável ou irreal para nós, e, conseqüentemente, que os transcendentais com os quais a tradição se atrapalha são mais confusões de palavras do que ideias adequadas (ver *Seção 2.1*). Com efeito, tais observações nos devem servir para entender, para além do uso da *ideia de Deus* como remissão ao real (*Seção 3.2*), o caráter produtivo do intelecto de Deus.

3.3.1 Constituindo a essência de Deus

Da essência da substância se segue necessariamente sua existência, bem como é dela que “devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)” (1p16). Neste passo da *Ética*, a causalidade da substância em relação aos seus modos começa se caracterizando como absolutamente infinita, a seguir como “eficiente” (1p16c), “por si, e não por acidente” (1p16c2) e como “primeira” (1p16c3). A proposição seguinte, “Deus age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido” (1p17), nos traduz “tudo que pode cair sob o intelecto infinito” por “leis de sua natureza”, explicando assim que toda a produção causal absolutamente infinita se funda tão somente na realidade do ser absoluto, não havendo “nenhuma causa que extrínseca ou intrinsecamente incite Deus a agir” (1p17c), do que se conclui “que só Deus é causa livre” (1p17c2). Neste passo, as noções de leis e intelecto são vagas e meramente supostas, no que talvez Spinoza nos diria: “pouco importa o que suponho, contanto que saiba ser algo vago” (*TIE*, §84, 1983, p. 62). Pelas passagens citadas, fica claro que *intelecto infinito* e *leis* não devem ser tomados como coisas que interfiram na ação de Deus, mas também é certo que possuem algum valor explicativo.

Spinoza começa 1p17s rechaçando as concepções ingênuas de liberdade divina — como, por exemplo, a liberdade de fazer o que é verdadeiro ser falso ou de suprimir sua própria existência —, bem como as de intelecto e vontade de Deus, afirmando: “mostrarei abaixo, sem recorrer a esta proposição [1p17], que não pertencem à natureza de Deus nem o intelecto nem a vontade” (1p17s, 2015a, p. 79). Ao dispensar o recurso à 1p17, nos esclarece que a menção às leis nessa proposição já recusa uma concepção vulgar do intelecto infinito quando mencionado em 1p16. Então, o intelecto divino, assim como as leis, não deve ser concebido senão como uma expressão, em termos de produção modal, da potência de existir absolutamente infinita que pertence à essência de Deus. Rejeita-se, portanto, a noção de intelecto que

“comumente atribuímos a Deus: se intelecto e vontade pertencem de fato à essência eterna de Deus, há que se entender por estes dois atributos outra coisa que aquilo que os homens vulgarmente entendem” (1p17s, 2015a, p. 79).

O caso, porém, é que nosso autor não se furta em falar do “intelecto de Deus, enquanto é concebido constituir a essência de Deus” (1p17s, p. 81). Podemos problematizar isso por pelo menos duas frentes. Por um lado, parece contraditório dizer que algo “não pertence à natureza” de uma coisa, mas que esse algo “é concebido constituir a essência” (1p17s) dessa coisa. Por outro lado, assim concebido, o intelecto de Deus, em relação à essência de Deus, parece muito próximo “[d]aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (1def4). Ou seja, o intelecto de Deus parece tomar as vezes de atributo do pensamento, contrariando de antemão a 1p31, que afirma que todo intelecto pertence à *Natureza naturada*, que podemos chamar de “domínio modal”⁷⁶.

Sobre o primeiro ponto, importa notar que na *Ética* algo *pertencer* à natureza, ou essência, possui um sentido muito mais forte do que *constituir* a essência. Um exemplo bem demarcado é a insistência categórica de Spinoza sobre o ser da substância não pertencer a essência do ser humano (2p10), ao passo que em diversos pontos fala de Deus “enquanto constitui a essência da Mente humana” (2p11c)⁷⁷. Um atributo, apesar de o concebermos como *constituindo*, não *pertence* à essência da substância. A definição desse pertencimento está na *Parte II* da *Ética*: “Digo *pertencer à essência* de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido” (2def2, grifo nosso). A relação entre a substância e os atributos não possui essa reciprocidade, pois ainda que para conceber um atributo é necessário conceber a substância, para conceber a substância não é necessário conceber cada um de seus infinitos atributos, cada um “infinito apenas em seu gênero” (1def6exp)⁷⁸.

Muito basicamente, a única coisa que vemos Spinoza apontar como pertencendo a essência, ou natureza, da substância é o *existir* (1p7). De fato, é uma característica da essência da substância que distingue a sua essência de todas as demais. Se é dado um *existir*, posta está

⁷⁶ 1p31: “O intelecto em ato, seja ele finito seja infinito, assim como a vontade, o desejo, o amor, etc., devem ser referidos à Natureza naturada e não à naturante”.

⁷⁷ 2p10 “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem”.

⁷⁸ A distinção entre as noções de *constituição* e *pertencimento* e as reflexões que em cima delas elaboramos são nossas opções de leituras. Seria interessante um estudo especialmente dedicado a essa distinção, o qual, até o momento, não encontramos realizado pelos comentadores de Spinoza. Não obstante, a forma como Chauí (2016) explica e se vale dessa distinção parece muito próxima da nossa aqui.

a essência da substância. Menos basicamente, “ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação” (1def6exp). Pode parecer aqui que a reciprocidade exigida por 2def2 é violada, pois retirando um modo finito “que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação”, suprimimos a substância. Porém, este é precisamente o caso, e tem relação direta com o que estamos tratando aqui, pois mudar a ordem da natureza é mudar a própria essência da substância: “se as coisas tivessem sido produzidas de outra maneira, caberia atribuir a Deus outra natureza” (1p33s2).

O singular que exprime sua essência positivamente, que nessa medida *pertence* à essência de Deus, participa da *eternidade* (ver *Seção 2.4*), ou melhor, é eterno. Por isso, vale notar que a *eternidade* parece ser o único caso, “fora”⁷⁹ os dois já apontados no parágrafo acima, do que Spinoza aponta como pertencendo a essência de Deus (*cf.* 1p19dem). E, “como na eternidade não se dá *quando*, *antes*, nem *depois*, segue disso, a saber, da só perfeição de Deus, que não pode nunca decretar outramente, nem jamais o pôde; ou seja, Deus não foi antes de seus decretos, nem sem eles pode ser” (1p33esc2, grifos do autor). Eis, doutro modo, a reciprocidade exigida por 2def2, pois a retirada dos decretos particulares (coisas singulares) implica igualmente a supressão da substância.

Não pertencer a essência de algo, mas constituí-la (ou ser concebido como constituindo), não é por si só uma contradição textual. Porém, a forma como essa articulação emerge em 1p17s não é isenta de dificuldades e de um caráter hipotético. Na verdade, parece um movimento contrário ao desenvolvimento sintético da *Ética* — o que a condição de escólio autoriza —, partindo do efeito, do modo infinito que é o intelecto de Deus, para explicar a causa, a essência de Deus. A isso se junta o segundo ponto que problematizamos, a saber, a proximidade que tal intelecto assume da noção de atributo substancial⁸⁰.

É claro que intelecto, vontade, lei e decreto divinos estão mais para modos infinitos do atributo do pensamento, do que para o próprio atributo. O próprio atributo não tem essência própria, sequer poderia substituir o intelecto no papel de essência produtiva de Deus. O papel do intelecto de Deus em 1p17s não é bem contraditório; antes, integra um esforço pedagógico. Ora, não só não perdemos, mas somente assim podemos ganhar efetivamente o sentido do que se pretende explicar, pois “no sentido em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo também

⁷⁹ Muito entre aspas esse *fora*, pois Spinoza o prova somente remetendo a 1p7, identificando assim a eternidade ao *existir* e, pois, também nos parece que a eternidade é completamente integrada no pertencimento do singular à essência de Deus.

⁸⁰ “Em vão tentaríamos distinguir o intelecto absolutamente infinito da natureza de Deus. Ele é essa natureza mesma; ele é a essência de Deus” (RIVAUD, 1905, p. 107). “É claro, penso eu, que o ‘intelecto’ de Deus de I. 17 [1p17s] é algo mais do que o *intellectus actu* de I. 31 [1p31], mesmo quando o último é tomado como sendo ‘infinito’” (TAYLOR, 1896, p. 163).

causa de todas as coisas” (1p25s) e “Deus é causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que persevere no existir” (1p24c). A substância, suas modificações absolutas e a ordem das suas modificações finitas se referem a uma só necessidade, a do existir que pertence à natureza de Deus. A expressão, conquanto precária — pois foi necessário determinar a substância atributivamente (pensamento) e modalmente (intelecto) — é válida, graças à unidade da causa imanente substancial. Enfim, a unidade entre o existir e o agir de Deus nos permite tomar esta concepção de intelecto divino pela própria essência de Deus, à qual pertencem todas as coisas na medida em que são o que são, sem envolver “nenhuma negação” (1def6exp). Ademais, mais adiante, como que a contragosto, Spinoza condescende em dizer que a vontade, que é o mesmo que o intelecto (2p49c), pertence a natureza de Deus na condição de modo infinito:

Portanto a vontade não pertence mais à natureza de Deus do que as outras coisas naturais, mas está para ela assim como o movimento e o repouso e todas as outras coisas, que mostramos seguirem da necessidade de Deus e pela mesma serem determinadas a existir e a operar de maneira certa. (1p32c2).

3.3.2 Ser e imanência

Quando Spinoza fala do intelecto de Deus no 1p17s como uma realidade objetiva ontologicamente anterior à verdade e à essência formal das coisas, está falando da anterioridade ontológica dos modos infinitos em relação aos modos finitos. Mas, levando a efeito o que temos observado, vemos que está explicando ao mesmo tempo a anterioridade da substância em relação às suas afecções (1p1).

O que assim demonstrarei: se o intelecto pertence à natureza divina, não poderá, como o nosso, ser por natureza ou posterior (como quer a maioria) ou simultâneo às coisas entendidas, visto que Deus é anterior a todas as coisas por causalidade (*pelo Corol. 1 da Prop. 16*); mas, ao contrário, a verdade e a essência formal das coisas são tais porque objetivamente existem no intelecto de Deus. (1p17s)

Eis um trecho desafiador no qual, não obstante, está um fundamento da eternidade das coisas finitas, que é o de sua verdade e essência formal estarem contidas em Deus. A mencionada realidade objetiva que é “anterior a todas as coisas por causalidade” parece descambar para a transcendência, e ser aqui o calcanhar de Aquiles para a ontologia spinozana, tal como já foi apresentada em relação ao argumento ontológico cartesiano. Porém, por um lado, trata-se exclusivamente da anterioridade da substância em relação às suas afecções e, por outro lado, não se trata simples e exatamente de uma realidade objetiva (representativa), mas da essência de Deus. Assim como podemos dizer que um intelecto “como o nosso” forma ideias

que são simultâneas a ele, podemos no mesmo sentido afirmar que o intelecto de Deus é simultâneo a sua essência, a saber, no sentido de serem uma e a mesma coisa. A imediata sequência do próprio escólio evidencia tal identidade:

Por isso o intelecto de Deus, enquanto é concebido constituir a essência de Deus, é realmente causa das coisas, tanto da essência como da existência delas, o que também parece ter sido notado pelos que afirmaram que o intelecto, a vontade e a potência de Deus são um só e o mesmo. (1p17s)

Aqui cabe nos determos em uma observação precisa de Lewis Robinson, em seu luminoso texto sobre o nosso tema, “A imortalidade spinozista” (1932). Robinson observa que, já nos *Pensamentos Metafísicos* (CM, I, cap. 2), Spinoza “protesta contra essa confusão do *esse essentiae* com o *esse ideae e potentiae*” (1932, p. 455). Neste ponto dos CM, a conexão entre a imanência substância-modo e a concepção dos atributos como expressões da essência da substância, e *não* como mediações ontológicas, aparece sob luz meridiana. Pela concepção cartesiana da extensão como divisível (logo, como imperfeita), “não pudemos atribuir a Deus a extensão (prop. 16 da parte 1) e fomos assim *forçados a admitir* que está em Deus algum atributo que contém da maneira mais excelente [ou seja: *eminentemente*] todas as perfeições da matéria (esc. da prop. 9 da parte 1) e que pode fazer as vezes de matéria” (ESPINOSA, 2015b, p. 203, grifos nossos).

A concepção spinozana da extensão, por sua vez, recusará a *eminência* e tratará a extensão como pertencendo *formalmente* à natureza de Deus — eis “um dos pontos principais da divergência que existe entre Spinoza e os filósofos ortodoxos” (ROBINSON, 1932, p. 455). Pela “penúria das palavras” (TEI, §96), Spinoza em 1p17s se vale do intelecto e da ideia das essências como explicação *objetiva* de uma realidade *formal*, que é o pertencimento das essências singulares aos atributos divinos — o que de todo modo é válido, dada a “horizontalidade” ontológica, como diria Rousset, ou, simplesmente, por que tudo o que há se segue de uma só e mesma necessidade⁸¹.

A imanência spinozana puxa o tapete da metafísica escolástica, na medida que exclui o ser da potência [*esse Potentiae*], evita qualquer *ser* universal, remetendo tudo a um só ser atual, ou seja, a uma só essência que é existência necessária absolutamente infinita. O *ser absolutamente infinito* de Spinoza é a realidade concreta, logo, difere do “ser universal”, cuja

⁸¹ Para uma posição contrária a nossa, em geral pela forma de conceber as categorias básicas como a de essência e existência, em particular por se valer de um sentido em que Deus pode ser concebido como *natureza naturada*, sentido que se apresenta como recurso epistêmico (mas que funciona como mediação ontológica, para explicar a relação entre as ideias da mente humana e as ideias de Deus), ver LUCASH, 2006.

negação implica um “nada universal”, bem como difere do *ser* tradicionalmente contraposto ao *devir*. Na substância spinozana a necessidade do ser e do devir é a mesma.

Apesar de tudo isso, é preciso admitir que esses universais tradicionais, na exposição de Spinoza (*CM*, I, Cap. 2), possuem um certo valor pedagógico. Nos valendo deles, se bem que agora em um mesmo plano de realidade e perfeição, podemos entender a relação entre as ideias e as essências, pois “o *ser da essência*, nada mais é que o modo pelo qual as coisas criadas estão compreendidas nos atributos de Deus; depois, diz-se *ser da ideia* conforme tudo está contido objetivamente na ideia de Deus” (ESPINOSA, 2015b, p. 203, grifos do autor). Ao unir “o intelecto, a vontade e a potência de Deus” em 1p17s, Spinoza une o ser da ideia (ou ser objetivo), o ser da potência (anulado junto a eminência) — o qual diz-se “apenas em relação à potência de Deus, pela qual pôde criar todas as coisas ainda não existentes pela absoluta liberdade da *vontade*” (*ibidem*, grifo nosso) —, bem como o ser essencial e o existencial, todos eles referidos a uma única potência atual e infinitamente existente. De fato, no 1p17s, há algo como que uma fusão entre, ou um despeito a, essas distinções de ser.

À guisa de conclusão, no 1p17s, Spinoza explica, pelo *intelecto de Deus*, a causalidade interna da substância, ou ainda,

que da suma potência, ou seja, da infinita natureza de Deus, fluíram necessariamente ou sempre seguem com a mesma necessidade infinitas coisas em infinitos modos, isto é, tudo, assim como da natureza do triângulo, desde toda a eternidade e pela eternidade, segue que seus três ângulos igualam dois retos. Por isso a onipotência de Deus desde toda a eternidade tem sido em ato e pela eternidade permanecerá na mesma atualidade. (1p17s)

A proposição subsequente confirma essa meta pedagógica de 1p17s, apontando seu conteúdo: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva” (1p18). Ademais, confirmando a validade da relação de imanência substância-modo como gabarito de inteligibilidade da distinção eternidade-duração (ver *Seção 4*), as proposições seguintes ao 1p17s nos mostram o quão amarrada está a questão da participação das coisas na substância com a da eternidade que lhes é atribuída: na 1p19 temos a afirmação da eternidade de Deus e seus atributos; na 1p20 da identidade da essência com a existência divina; entre 1p21, 1p22 e 1p23, temos o que podemos chamar de doutrina dos modos infinitos e, logo adiante, a explicação do nexa infinito de causas finitas (1p28).

4 DURAÇÃO E ETERNIDADE

Na presente tese defendemos que *eternidade* e *duração* são conceitos distintos que, em última instância, referem-se a um mesmo “objeto” ou “conteúdo”, a saber, a *existência*; assim como *substância* e *modo* são conceitos distintos que, em última instância, referem-se a um mesmo “objeto” ou “conteúdo”, a saber, o *ser absoluto* ou *Deus*. Visto que “no sentido em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo também causa de todas as coisas” (1p25s), a distinção entre a substância e seus modo não implica oposição ou contradição existencial entre ela e estes que são suas afecções imanentes (ainda que tal possa se dar entre os modos)⁸². A diferença entre os conceitos de eternidade e duração, bem como sua comum referência à existência, é consequência da complexidade dessa causa absolutamente infinita, que no mesmo sentido em que é autoprodução, também é heteroprodução. É levando em conta essa complexidade da relação imanente entre a substância e suas modificações, que a tomamos como gabarito de inteligibilidade da complexa relação entre os conceitos de duração e eternidade.

Isto, porém, não quer dizer que a relação entre eternidade e duração seja uma relação de imanência. Ora, imanência é uma relação causal, e a eternidade não é um ser que causa outro, no caso a duração, que nesse sentido permaneceria na eternidade. Não é concebível, claro está, que a eternidade seja causa imanente da duração. Por um lado, a relação de imanência implica um vínculo mais do que estreito entre causa e efeito, o qual nos impede de pensar a distinção entre causa e efeito como numérica. Por outro lado, ela implica uma distinção de natureza entre causa e efeito, dividindo os seres entre aquele a cuja essência pertence e aqueles a cuja essência não pertence o existir. Nas palavras de Spinoza, dessa distinção entre os seres: “origina-se a distinção entre eternidade e duração” (*CM*, I, cap. 4, 2015b, p. 213).

Assim, parece adequado caracterizarmos os textos finais da *Ética* como “o último momento da imanência”. Não que seja algo novo, uma pirueta final para arrancar aplausos enquanto a cortina fecha. Está mais para um lembrete de que a imanência que, em outros momentos, serviu para definir e caracterizar a substância, seus modos, os afetos desses modos, a impotência desses modos, agora, finalmente, essa mesma imanência nos conduzirá ao entendimento de como a existência da substância se identifica com a existência do modo finito que é livre — pois é o momento ético por excelência, aquele que trata da liberdade e beatitude dos singulares (ver *Seção 5.2*).

⁸² Pierre-François Moreau, comentando sobre a eternidade no *TIE*, afirma que “a eternidade não é diretamente oposta ao tempo nem à duração [...]; ela é oposta, mais propriamente, à fragilidade e precariedade das coisas” (2021, p. 109).

O último momento da imanência, longe de contradizer os momentos anteriores, é uma consequência deles. A dificuldade que ronda o entendimento da atribuição de liberdade e eternidade aos singulares é consequência da complexidade da própria distinção e unidade ontológica entre a substância e as suas afecções. A seguir mostraremos como a articulação entre eternidade e duração está presente desde o começo da *Ética*, da mesma maneira que a relação de imanência. Faremos isso analisando certos textos da *Parte I*. Além disso, mostraremos certas proximidades entre as obras de Spinoza que esclarecem a gênese da articulação das noções existenciais que vemos na *Ética*, a qual também dificilmente se distingue da gênese da própria doutrina da imanência. De fato, Spinoza trata as noções de eternidade e duração de maneiras diferentes de uma obra para outra (sobre isso, ver JAQUET, 1997b). Dado que nossa tese afirma que a articulação dessas noções existenciais na *Ética* é consequência da doutrina imanente ali desenvolvida, interessa-nos o que há de comum entre as abordagens diversas, em proporção à relação de cada obra com a imanência da *Ética*. A respeito do percurso do conceito de eternidade ao longo da obra de Spinoza, subscrevemos a hipótese de Pierre-François Moreau: ao passo que o *TIE* teria posto a questão da eternidade como integrando um horizonte epistêmico e ético, aos *CM* coube pensar a eternidade nos termos da “tradição filosófica, reconsiderando-a do ponto de vista de Deus” (2021, p. 111), relacionando-a diretamente a essência divina. À *Ética*, então, coube trazer a questão nos termos próprios, agora suficientes para abordar a participação humana na eternidade, sem confundi-la com as doutrinas tradicionais sobre a imortalidade da alma⁸³.

4.1 SUBJACÊNCIA, INTERTEXTUALIDADE E GÊNESE DA DISTINÇÃO

4.1.1 Subjacente

As duas maneiras de conceber a existência dos singulares não se estabelecem argumentativamente, antes subjazem à argumentação. Ao analisar a definição de eternidade (1def8, ver *Seção 2.4*), vimos que ela implicava ou pressupunha uma outra maneira de conceber a existência. Vejamos agora como isso é notável no sétimo axioma:

⁸³ Recomendamos esse texto de Moreau e o panorama ali dado sobre a eternidade spinozana, com o qual estamos em inteiro acordo. Resumidamente, a conclusão de Moreau é de que “a eternidade que foi prometida nos primeiros escritos e que encontramos no final da jornada spinozista não é um eterno presente isolado do mundo empírico e reservado para o ascetismo de uns poucos eleitos, longe da comunidade humana, em uma hipotética transcendência. De uma forma ou de outra, ela permeia a mente, mas também o estado, os corpos e todo o mundo visível” (MOREAU, 2021, p. 115).

“O que quer que possa ser concebido como não existente, sua essência não envolve existência” (1ax7). Este axioma caracteriza particularmente os modos: como aquilo cuja “essência não envolve existência” e que pode “ser concebido como não existente”. Porém, Spinoza se vale do 1ax7 uma única vez na *Ética* (1p11dem1), justamente para demonstrar que “Deus, ou seja, a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (1p11). Sobre isso, precisamos observar ao menos duas coisas:

Em primeiro lugar, de fato, os modos não existem necessariamente, de sorte que devemos distinguir entre *ser necessariamente existente* e *ter uma existência necessária*: a primeira expressão implica *ser causa de si* (1def1), a segunda apenas implica *exprimir existência* (1p20dem). Não obstante, na medida em que concebemos um modo como eterno, concebemos sua existência como necessária; ora, admitir a negação de uma existência necessária é contraditório; logo: nessa medida não o podemos conceber “como não existente” (1ax7). Em segundo lugar e em razão do argumento precedente, observamos que a concepção da existência segundo a duração é imprescindível para dar sentido ao 1ax7 — ao qual Spinoza recorre tão somente para demonstrar a necessidade da existência de Deus, isto é, uma existência “que não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo” (1def8exp). E não há paradoxo nisso, pois, ainda que concebamos um modo em sua continuação indefinida no existir, para tanto é necessário que concebamos a substância que ele modifica (1def5, 1p15) e à cuja essência o existir pertence (1p7, cf. 1p24c).

O 1ax7 se expressa em termos de *concepção*, dando a entender que se refere tão somente à inexistência concebida *sub duratione* — da mesma forma que a definição de eternidade (1def8) se expressa nesses termos para, ao contrário, excluir essa maneira de conceber. Ou seja, o 1ax7 não se refere à existência das coisas enquanto concebida se seguir da só definição delas, mas a essa mesma existência enquanto afirmação contínua, já que só assim é possível concebê-la como interrompida.

Como repisaremos adiante (*Seção 6*), ainda que os problemas que iremos enfrentar, sobre os textos da segunda metade da *Parte V*, sejam a respeito dos conceitos existenciais, é de uma maneira meramente secundária que o objetivo e o conteúdo desses textos dizem respeito à distinção entre duração e eternidade. Mais do que isso, sequer podemos dizer que a *Parte V* traz alguma novidade sobre essas noções existenciais, como aponta o seguinte trecho, retirado de um escólio pertencente justamente a última metade dela:

Pois, embora na Primeira Parte eu tenha mostrado de maneira geral que tudo (e por conseguinte a Mente humana) depende de Deus segundo a essência e a existência,

aquela demonstração, embora seja legítima e posta fora do risco de dúvida, todavia não afeta tanto nossa Mente como quando isso mesmo é concluído da própria essência de uma coisa singular qualquer, que nós dizemos depender de Deus. (5p36s)

Deste escólio e do contexto no qual se insere, vemos que a chamada “doutrina da eternidade da mente”, ao invés de um ponto fora da curva, é um caso particular que esclarece a relação das afecções com a substância à qual pertencem. Convém citar o escólio seguinte ao supracitado, ainda que não se refira à *Parte I*, pois é um caso de esclarecimento explícito, uma confirmação textual, da subjacência das duas maneiras de conceber as coisas como atuais, ou ainda, da operação desassinalada da distinção e unidade existencial entre duração e eternidade. Ei-lo na íntegra:

“O Axioma da Quarta Parte diz respeito às coisas singulares enquanto consideradas em relação a um certo tempo e lugar, do que creio que ninguém duvida” (5p37s). Trata-se de um escólio inteiramente dedicado a apontar que um axioma, quase duas partes da *Ética* atrás, refere-se a uma maneira específica de conceber a existência, no caso, a duração. O remate, “do que creio que ninguém duvida”, confirma que tal esclarecimento não tinha parecido necessário a Spinoza anteriormente, bastava que tal distinção estivesse efetiva e implícita, como no caso do 1ax7.

Antes de seguirmos adiante, vejamos ainda como o axioma da *Parte IV* (4ax), ao qual se refere o 5p37s, relaciona-se com o 1ax7. Ainda que consideremos que a existência eterna de um singular não deixa de ser *finita*⁸⁴, enquanto o concebemos como eterno, isto é, em sua união estreita com a substância que ele modifica, não o podemos conceber de outro modo senão como existindo necessariamente. Por outro lado, como explica o axioma da *Parte IV*, sempre podemos pensar a supressão da existência de um singular concebida em um tempo e lugar determinados, pois, por maior que seja sua parte eterna, basta concebermos ali uma outra coisa singular capaz de destruí-lo⁸⁵.

Em suma, podemos duvidar da existência, ou conceber um singular como inexistente, porque nos é possível conceber outros singulares na duração, sem a continuação daquele no

⁸⁴ Sobre isto, Rousset afirma: “convém notar também que o modo finito eterno é eterno permanecendo finito, sem dúvida por causa de (por causa de e em função de ou proporcionalmente a) ser na eternidade infinita, mas sem mencionar uma participação (que poderia ser da ordem de uma ingestão, uma transfusão ou uma reabsorção) no infinito eterno; deve-se sobretudo constatar que esta consciência de si, no conhecimento do terceiro gênero e no amor intelectual, é definida como atividade, como nossa atividade no que ela tem de mais intrínseco” (1986, p. 238).

⁸⁵ 4ax: “Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída”.

existir⁸⁶. Por outro lado, conceber as coisas sob o aspecto da eternidade é concebê-las como necessárias e, enquanto assim as concebemos, por óbvio, é impossível negá-las. Expondo esse ponto de outra maneira: só pensamos a eternidade de uma coisa quando nos detemos na “só definição” dela, assim, quando a pensamos associada à sua “negação parcial” (1p8s1, ver *Seção 2.4*), isto é, à positividade pela qual as determinações exteriores se definem, extrapolamos o conteúdo estrito que sua definição afirma.

4.1.2 Intertextual

Nos *PPC* e *CM* a eternidade aparece bem restrita ao que é infinito. Essa intimidade entre o eterno e o infinito, bem como o embaraço em atribuir eternidade ao que é finito, permanece na *Ética*. Isso é evidente, por exemplo, pelo 1p8s1, que é o escólio no qual *ser finito* é caracterizado como *negação parcial*. Ali, também vemos que “segue da só *Prop. 7* [*À natureza da substância pertence o existir* (1p7)] que toda substância deve ser *infinita*” (1p8s1). Por seu turno, o escólio da proposição que estabelece que “Deus, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos” (1p19) estabelece uma proximidade intertextual: o 1p19s⁸⁷ remete à demonstração da eternidade de Deus feita nos *PPC* (I, *Prop. 19*). Convém conferi-la:

Deus é um ente sumamente perfeito (pela def. 8), do que se segue (pela prop. 5) que ele existe necessariamente. Se agora lhe atribuíssemos uma existência limitada, os limites de sua existência deveriam ser necessariamente entendidos, se não por nós ao menos pelo próprio Deus (pela prop. 9), já que é sumamente inteligente; por isso Deus, para além daqueles limites, entenderia a si, isto é (pela def. 8), ao ente sumamente perfeito, como não existente; o que é absurdo (pela prop. 5); logo, Deus não tem uma existência limitada, mas infinita, a que chamamos eternidade. Vê cap. 1 da parte 3 de nosso Apêndice. Portanto, Deus é eterno; c.q.d. (2015b, pp. 115-7)

Mais do que um entrecruzamento de duas obras de um mesmo autor, no 1p19s, Spinoza está transpondo uma demonstração feita sobre uma ontologia transcendente, para uma imanente (ver *Seção 3.3.2*). Se, no sistema que fazia de Deus uma terceira substância, os seres singulares não participavam de sua perfeição, agora, são entes que expressam um grau de perfeição do ente sumamente perfeito, no interior dele. Assim também, se antes a eternidade, ou

⁸⁶ 1p11dem2: “De toda coisa deve ser assinalada a causa ou razão tanto por que existe, quanto por que não existe. P. ex., se existe um triângulo, deve ser dada a razão ou causa por que existe; se, por outro lado, não existe, deve ser dada também a razão ou causa que impede que exista, ou seja, que inibe sua existência. [...]”.

⁸⁷ 1p19s: “Quão claríssima esta proposição também se patenteia pela maneira como (*Prop. 11*) demonstrei a existência de Deus; a partir daquela demonstração, consta que a existência de Deus, assim como sua essência, é verdade eterna. Ademais, também doutra maneira (*Prop. 19* dos *Princípios de Descartes*) demonstrei a eternidade de Deus e não me dou ao trabalho de repeti-lo aqui”.

imortalidade, das almas era assegurada por serem elas seres simples, agora, que já não podem contar com tal simplicidade, as mentes são eternas pela participação no ser sumamente perfeito.

Tal transposição textual, porém, implica que o que é eterno deve ter uma existência infinita e ilimitada. Não obstante, parece que podemos admitir que a existência eterna dos singulares é infinita e ilimitada. A existência pertence tão somente à essência da substância, e a existência singular, concebida como eterna, é a própria existência do singular concebida seguindo de sua só definição. *Interminável* é tradicionalmente o adjetivo que, nesse contexto, aplica-se a existência querendo dizer que ela não tem começo nem fim (*cf.* AQUINO, 2009, p. 235). De fato, a eternidade do singular não tem começo nem fim, para ser dita limitada. Tampouco, enquanto concebida assim, a existência do singular possui oposições externas pelas quais seria dita finita. Parece, então, que podemos admitir que a eternidade dos modos implica existência atual infinita, não havendo contradição em concebermos tais infinitos como maiores e menores em relação uns aos outros, como no caso da comparação entre infinitos atuais que Spinoza coloca na *Carta 12*. Ademais, precisamos ter em conta tanto que a existência pertence tão somente à essência de Deus (*ver Seção 3.3.1*), — o que além de implicar que Deus só pode ser concebido como existente, implica também que qualquer existência só pode ser concebida por Deus, — quanto que a existência só pode ser concebida como finita quando abstraída em tempo (*ver Seção 4.2*). Enfim, tudo o que há é o ser da substância, ao passo que não existe um *nada* do qual as coisas chegam à existência e para onde partem quando a abandonam, logo, tudo é eterno. A demonstração supracitada se refere à definição de eternidade dos *CM*, ou seja, eternidade como o “*atributo sob o qual concebemos a infinita existência de Deus*” (2015b, p. 213, grifo do autor). Dentro desse quadro a eternidade parece ser negada ao finito, porém, é forçoso conceder que quando concebemos a existência dos singulares como eterna, necessariamente a concebemos atrelada à “*infinita existência de Deus*”.

4.1.3 Estreia explícita

Retornemos, mais uma vez, ao começo da *Ética*, na altura em que nos desvela que o pertencimento do existir à natureza da substância implica sua infinitude, bem como que “ser finito é deveras negação parcial” (1p8s1). É nesse contexto que o escólio seguinte apresenta, talvez precocemente, mas de certo oportunamente, as duas maneiras de conceber a existência dos singulares. O 1p8s2 trata da importância de se distinguir “entre modificações das substâncias e as próprias substâncias” e, em especial, censura “os que confundem a natureza divina com a humana”. Dado que a proposição deste escólio trata da infinitude necessária da

substância, vemos aqui que a afetividade, que nós somos, não só é o índice de nossa potência, mas também de nossa finitude, e os que caem na citada confusão: “facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo enquanto ignoram também como os afetos são produzidos na mente” (1p8s2). Entendida a diferença entre substância e modo, entenderemos por que

podemos ter ideias verdadeiras de modificações não existentes, visto que, embora não existam em ato fora do intelecto, todavia a essência delas é de tal modo compreendida em outro que podem por ele ser concebidas, ao passo que a verdade das substâncias fora do intelecto não está senão nelas próprias, já que são concebidas por si. (1p8s2)

A explicação oferecida para podermos “ter ideias verdadeiras de modificações não existentes” é basicamente a mesma dada nos *CM* (I, cap. 4; II, cap. 1) para a distinção entre eternidade e duração, a saber, a essência dos modos não envolve existência. Modo é “aquilo que é em outro e cujo conceito é formado a partir do conceito da coisa em que são” (1p8s2). Essa proximidade de razões entre a distinção substância-modo e a distinção eternidade-duração nos *CM*, em alguma medida parece confirmar nosso gabarito de inteligibilidade, bem como que a unidade da noção spinozana de existência é tão estabelecida quanto a unidade do ser imanente.

O 1p8s2 além de explicitar a distinção entre duas maneiras de conceber a existência dos singulares, também fornece os pontos a serem contemplados por uma definição verdadeira. Dado o contexto em torno da estreia desta distinção em 1p8s2, dificilmente alguém poderia nos convencer de que isso não tenha nada a ver com a presença da noção de *definição* na definição de eternidade, a qual vale lembrar aqui: “Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só *definição* da coisa eterna” (1def8, grifo nosso). Por sua vez, o 1p8s2 afirma que “I. a verdadeira definição de cada coisa nada envolve nem exprime exceto a natureza da coisa definida” (1p8s2). Podemos dizer que o entrecruzamento desses textos é a base da interpretação eternidade como restrita àquilo cuja natureza envolve existência, de sorte que “coisa eterna” em 1def8 significaria a própria substância.

Porém, se entendermos 1def8 como restrita àquilo que é causa de si, ela já seria problemática na própria *Parte I da Ética*. A eternidade sequer diria respeito às essências e verdades (citadas como eternas na própria 1def8exp), nem aos atributos (1p11, 1p15s, 1p19) e modos infinitos (1p21, 1p23). De fato, a existência do singular não pertence à sua natureza ou essência, mas Spinoza afirma a eternidade de coisas singulares. Segundo entendemos a 1def8, ela não fala em conceber a *essência* da coisa como envolvendo sua existência, mas, ao contrário, demanda conceber a *existência* da coisa enquanto afirma sua essência. Assim, para entendermos a eternidade de uma coisa singular, a 1def8 demanda consideração de sua “*existência* enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna” (1def8, *grifo nosso*), isto é,

de acordo com 1p8s2, de sua *existência* enquanto “nada envolve nem exprime exceto a natureza da coisa definida”. Em suma, não se trata de conceber a essência da coisa e nela encontrar a afirmação de sua existência, mas de conceber a existência da coisa e nela encontrar a afirmação de sua essência.

A presença redundante de “coisa eterna” em 1def8 se explica por seu caráter composto (ver *Seção 2.4*), que parece até exigir tal redundância por não tratar da existência em abstrato. Não obstante, podemos conceder, sem maiores consequências, que “coisa eterna” em 1def8 signifique a *substância*. De fato, a existência pertence absoluta e essencialmente somente a ela e, por outro lado, há mesmo uma certa identidade entre a existência da coisa singular considerada eterna e a substância, a saber, a unidade da substância com suas próprias afecções — “Pois, ainda que cada uma seja determinada por outra coisa singular a existir de maneira certa, todavia a força pela qual cada uma persevera no existir segue da necessidade eterna da natureza de Deus” (2p45s); “Ser eterno é tomar [*tirer*] imediatamente sua existência da potência de existir do primeiro princípio” (MOREAU, 1994, p. 510). De fato, ainda que em 1def8 “coisa eterna” se refira à substância, isso tampouco restringiria o âmbito de aplicação do conceito, já que, no caso, os singulares estão entre as “várias propriedades, que realmente dela (isto é, da própria essência da coisa) seguem necessariamente, e tantas mais quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve” (1p16dem).

Sigamos em frente, pois o ponto citado acima é apenas o primeiro ponto levantado por Spinoza acerca da verdadeira definição, apesar dos outros serem apresentados como consequências dele. Spinoza ainda afirma que a verdadeira definição não envolve “certo número de indivíduos” (II) e que, visto que “de cada coisa existente é dada necessariamente uma certa causa pela qual existe” (III), “esta causa, pela qual alguma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (*não é de admirar, já que à sua natureza pertence existir*), ou deve estar fora dela” (IV) (1p8s2, grifos do autor). É certo que quando somos a causa de nossas próprias afecções, tal causa não está fora da definição da coisa existente que somos, nem da *natureza* a qual *pertence existir*, pois somos precisamente uma modificação dela e, nesta medida, somos concebidos como idênticos a Deus, ou, mais precisamente, Deus nos constitui, não enquanto infinito, mas enquanto determinado a produzir esse efeito que somos.

4.1.4 Gênese da distinção

A essência de Deus “envolve absoluta perfeição, por isto mesmo suprime toda a causa de duvidar da sua existência, e dela dá a suma certeza” (1p11s). A natureza de Deus difere da nossa, sua existência está envolvida em qualquer coisa que exista, ao passo que nossa continuação no existir é sempre duvidosa. Se, por um lado, suas afecções diferem das nossas (ver *Seção 2.3*), por outro, suas afecções somos nós. Ou seja, se a substância difere qualitativamente, isto é, por natureza, de seus modos, nem por isso ela os transcende a ponto de eles não serem partes suas, nem por isso eles deixam de ser um *grau* de sua realidade ou perfeição. A noção de graus de ser é uma herança cartesiana que, na ontologia imanente de Spinoza, ganhará um sentido radical, chegando às raias de uma quantificação completa do ser (ver RAMOND, 1995).

A proposição seguinte ao escólio, que nos explica que “podemos ter ideias verdadeiras de modificações não existentes” (1p8s2; ver *Seção 4.1.3*), afirma: “Quanto mais realidade ou ser cada coisa tem, tanto mais atributos lhe competem” (1p9).

A imanência entre a substância e os seus modos impõem uma identidade entre a própria necessidade da existência de Deus e a necessidade de, da natureza divina, “seguir infinitas coisas em infinitos modos” (1p16). As coisas singulares são expressões determinadas da natureza divina, diferindo entre si pela afetividade e atividade própria a cada uma. A 1p11 conclui a demonstração da necessidade de existir de Deus⁸⁸. Por sua vez, o próprio escólio desta 1p11, traz a noção de gradualidade do ser diversamente do que vemos na 1p9: “como poder existir é potência, segue que quanto mais realidade cabe à natureza de alguma coisa, tanto mais forças tem de si para existir” (1p11s). Tal formulação nos lembra uma outra, esta em termos de *existência necessária* (como a própria 1p11), que encontramos nos *PPC* (I, *Lema I*): “Quanto mais perfeita é uma coisa por sua natureza, tanto maior e mais necessária existência ela envolve; e inversamente, quanto mais existência necessária a coisa envolve por sua natureza, tanto mais perfeita ela é” (2015b, p. 97). Tais textos parecem importantes para o esclarecimento da eternidade das coisas singulares, tanto pelo que “poder existir”⁸⁹ significa em 1p11s, quanto pela presença de “existência necessária” no trecho dos *PPC*, que nos remete diretamente à existência eterna.

⁸⁸ 1p11: “Deus, ou seja, a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”.

⁸⁹ Aqui, vale ter em mente que “o conteúdo primeiro [*contenu premier*] da ideia de eternidade é a potência de existir. Não o simples fato de existir, mas a plenitude afirmativa da existência. Sempre que Spinoza leva em conta a noção de eternidade para por ela mesma, ele não se contenta em mencionar a ideia de necessidade: ele sempre introduz igualmente a ideia de existência” (MOREAU, 1994, pp. 509-10).

Na *Nota I*, anexada ao *Lema I (PPC, I)*, Spinoza especifica que a necessidade da existência à qual se refere não quer dizer necessidade determinada pela causa, “mas apenas dessa necessidade e possibilidade que, sem termos em conta a causa, segue-se da só [*ex solâ*] consideração da natureza, ou seja, da essência da coisa” (2015b, p. 97). Isso aproxima esses textos dos *PPC* ainda mais da definição de eternidade da *Ética*, não obstante parecer restringir sua aplicação a Deus⁹⁰ e falar também de “existência possível”. É claro que a *Ética* não é os *PPC* e, apesar de alguma proximidade conceitual que detectamos entre esses textos, é preciso ter em conta o que é propriamente spinozano, a saber, a imanência: que tanto exclui a categoria de *existência possível*, quanto insere os singulares como afecções da substância única.

Na *Ética*, as duas maneiras de conceber a existência dos singulares tomam parte na rejeição da noção de “existência possível”. O contraponto positivo dessa rejeição é a afirmação de que tudo o que é possível (“tudo o que pode cair sob o intelecto infinito”, 1p16) existe atualmente. As duas maneiras de conceber a existência são fundamentais para entendermos a proximidade textual que apontamos acima, e mesmo para tirarmos algum proveito dela, pois funcionam precisamente como uma resposta, ou reformulação, de Spinoza ao décimo axioma cartesiano das *Razões geométricas*, usado na *Demonstração* do supracitado *Lema I*:

X. Na idéia ou no conceito de cada coisa, a existência está contida, porque nada podemos conceber sem que seja sob a forma de uma coisa existente; mas com a diferença de que no conceito de uma coisa limitada, a existência possível ou contingente acha-se apenas contida, e no conceito de um ser soberanamente perfeito está compreendida a perfeita e necessária existência. (DESCARTES, 1983b, p. 173)

Para Spinoza, diferentemente, a essência dos modos não envolve existência, nem mesmo “existência possível”: para conceber a ideia de um modo, dependemos da existência atual do modo na substância, sua concreta condição de possibilidade. Por outras palavras, devemos admitir a existência dessa coisa singular no ser absoluto, ainda que ela não esteja contida na essência do singular, senão enquanto concebida na relação de pertencimento (*pertinet*) à, e expressão (*exprimit*, 1def6exp) da, essência de Deus.

Isso lança luz sobre a gênese da distinção entre as duas maneiras de conceber a existência dos singulares que encontramos na *Ética*. Segundo a entendemos, trata-se da própria gênese da filosofia spinozana, enquanto radicalização de certas teses cartesianas pela via de uma ontologia imanente. Notamos, então, que ela se estabelece em mira da unidade do ser imanente, e integra à crítica às noções de ser que abrem espaço para a transcendência, como vimos ao comentar a observação de Robinson sobre isso (ver *Seção 3.3.2*).

⁹⁰ O corolário que se segue afirma: “Daí se segue que o que quer que envolva existência necessária é o ente sumamente perfeito, ou seja, Deus” (corolário do *Lema I*, 2015b, p. 97).

Os pontos que conseguimos abordar, no entanto, são deveras insuficientes para esgotar a relação entre a tese spinozana e a filosofia de Descartes, ainda mais em relação à tradição em geral. De fato, tal relação merecia um estudo especialmente dedicado a ela. A tese cartesiana da livre criação das verdades eternas, por exemplo, talvez seja o ponto mais obscuro entre os comentadores (*cf.* GLEIZER, 2014, pp. 133-156). Parece-nos, contudo, que uma comparação desta tese com a de Spinoza, sobre as duas maneiras de conceber a existência atual, teria um poder explicativo reduzido caso não levasse em conta uma comparação entre as noções de extensão nestes dois autores. Resumidamente, se por um lado a extensão em Descartes parece possuir um estatuto mais nobre, por ser substância, ela é mero espaço geométrico onde o movimento, continuamente conservado Deus (a criação continuada é outra tese a ser considerada), tem seu lugar. Por sua vez, a extensão spinozana, absolutamente modificada, é o próprio movimento e repouso do qual se seguem infinitas razões de movimento e repouso singulares, entre elas corpos humanos, corpos que são os ideatos das mentes, mentes que possuem uma parte eterna que não é senão a própria mente enquanto tem por ideato aquela razão de movimento e repouso singular, enquanto por si só exprime o movimento e repouso que modifica⁹¹. Enfim, por mais insuficientes que sejam estas observações, sobre a gênese da distinção, na medida em que apontam o vínculo dela com a gênese da própria imanência spinozana, são suficientes para avançarmos em nosso propósito.

4.2 ININTELIGIBILIDADE DA DURAÇÃO

Nesta seção retomaremos às noções de ordem e de modos de percepção, agora, com o intuito de mostrar a estreita relação delas com as noções existenciais de eternidade e duração. Já temos claro que há apenas uma ordem causal, a qual se segue necessariamente da essência da substância, de sorte que a “ordem comum da natureza” só se distingue dela na medida em que leva em consideração a maneira como a ordem do real é apreendida pela imaginação. Já é hora, então, de também termos claro que há apenas uma existência, a qual se segue necessariamente da essência da substância, de sorte que a eternidade se distingue dela insignificadamente e a duração só se distingue dela na medida em que se refere ao existir contínuo de coisas a cujas essências esse existir não pertence.

As noções de eternidade e duração são assimiláveis às duas maneiras de conceber a existência, mas não se reduzem a modos de percepção. Eternidade e duração são a existência,

⁹¹ Sobre a distinção das noções de extensão e da produção dos seres em Descartes e Spinoza, ver: CHAUI, 2016, pp. 62-sqq. Ver também: PRELORENTZOS, 1997; ROUSSET, 1994; SANTIAGO, 2004; GILSON, 1967.

e a existência não é nada para além do que elas significam. Ou seja, a existência não é um universal que possa ser tomado em si mesmo, mas sempre é existência de uma substância ou de uma afecção dela, de sorte que é pensada, ou se seguindo simultânea da essência da substância, ou no contínuo de uma determinação singular. O que há, em última instância, são seres, causas ou coisas; existência, causalidade e ordem são noções derivadas.

No último parágrafo de nossa *Seção 2*, deixamos em aberto a questão sobre a inteligibilidade da duração. A definição de duração, lembremos, é a única que não se expressa em termos como “entendo”, “denomino”, “chamo”. Simplesmente ela nos diz: “Duração é continuação indefinida do existir” (2def5). Então, dizíamos que a indefinição, da continuação que é a duração, deve ser entendida em sua estrita positividade, como quer a 2def5exp, e que é tal indefinição que nos coloca séria dúvida sobre a inteligibilidade da duração.

Agora, podemos ver a vinculação entre a noção de *ordem comum da natureza* e a *duração*. De fato, tal indefinição pode ser atribuída à ordem comum da natureza (2p30dem), pois ela tenciona o fluxo da consciência finita, o qual é determinado pela capacidade corporal de ser afetado (2p14). Isto, porém, não permite que a indefinição em 2def5 seja lida como *inadequação*. Não há inadequação nenhuma na ideia da existência enquanto duração, como também não há inadequação nenhuma na ideia da ordem enquanto ordem comum da natureza. Ambas podem ser trabalhadas pela reflexão e fornecer conhecimentos adequados, ainda que, para tanto, devamos saber que há algo vago em suas ideias (*TIE*, §84). Ou seja, não é por ignorarmos *o que a duração é*, que não sabemos quando algo deixará ou começará a existir em um tempo e lugar determinado. Ao contrário, é por sabermos efetivamente que a essência de uma coisa singular não envolve a sua existência, e que essa depende de um nexos causal que se estende ao infinito, que nada podemos afirmar com certeza sobre a duração das coisas (ver ITOKAZU, 2008, pp. 150-sqq).

A *inadequação* se dá no abstrair a duração do todo, concebê-la como isolável daquilo que dura, e mesmo da eternidade. Se a duração é *continuação*, concebê-la como unidade ou totalidade é abstraí-la⁹². Com efeito, esta duração abstrata, no vocabulário spinozano, chama-se *tempo*. Conceber a duração como alguma espécie de quantidade equivale a conceber a extensão como figura (1p15s). Isto é, ao invés de pensarmos a natureza da existência, no caso do tempo, ou a natureza da extensão, no caso da figura, pensamos essas coisas via o auxiliar da

⁹² Por essa razão, conceber a unidade existencial ou a “existência em si” de um singular é concebê-la como eterna, e não como eterna e durando “ao mesmo tempo”, o que equivaleria a pensar a mesma coisa de duas maneiras absolutamente distintas simultaneamente. Por outras palavras, é impossível pensar a existência de algo *em* relação a um tempo e local definidos e, no mesmo ato, pensá-la *sem* relação a tempo ou lugar algum.

imaginação que é a *medida*. A utilidade dessas noções é vital. Isto, porém, não muda o fato de que, por meio delas, ao invés de pensarmos o singular por aquilo que ele afirma, o pensamos por seus limites, isto é, pensamos um ser onde ele já não é⁹³.

Se podemos conceber a existência de coisa singular *sub duratione*, em relação a um tempo e um lugar determinados, não é por concebermos a essência dela, a qual, por não envolver sua existência, é insuficiente para tanto. Assim, dependemos da afetividade para dizer que algo existe atualmente em relação a um tempo e um lugar determinados⁹⁴. Podemos refletir sobre essa afecção, e termos uma *verdadeira crença* sobre a existência do que nos afeta, conhecimento que “nos mostra o que deve ser a coisa, porém não o que ela é verdadeiramente” (KV, II, cap. 4, 2012, p. 98). Conceber uma coisa como existindo atualmente na duração requer nossa *presença* (ou presença da memória dela), pois só ela nos pode fornecer a determinação extrínseca que caracteriza a verdade dessa crença⁹⁵, que é racional, mas não chega a ser intelectual, na medida em que não nos une ao objeto e não nos dá a conhecer sua essência.

A crença é uma poderosa convicção por razões, que me convence em meu intelecto de que a coisa é verdadeiramente, fora do meu intelecto, tal qual estou convencido de que é em meu intelecto. Digo uma poderosa convicção por razões, para distingui-la tanto da opinião, sempre duvidosa e sujeita ao erro, como do saber, que não é um convencimento por razões, mas uma união imediata com a própria coisa. Digo ademais que essa coisa é verdadeiramente, fora do meu intelecto, tal qual ela é em meu intelecto. Verdadeiramente, porque nesse modo de conhecimento as razões não podem enganar, senão não se distinguiriam da opinião. Tal qual, porque esse modo de conhecimento pode me dizer somente o que deve ser a coisa, não o que ela é verdadeiramente, senão não se distinguiria do saber. Fora, pois nos faz gozar

⁹³ *Carta 10*: “Respondo que nunca precisamos da experiência, a não ser para aquilo que não podemos concluir da definição da coisa. Como, por exemplo, a existência dos modos, pois esta não pode ser deduzida da definição da coisa” (ESPINOZA, 1983a, p. 372). “A determinação como negação constitui a idéia de limite não só como determinação externa, mas também como *ser de razão*, e é nesse sentido que equivale a conceber uma coisa segundo seu não-ser. Mas acontece que se nos restringíssemos a esta noção de limite — como Hegel faz —, seria lícito dizer que, em última instância, o finito na filosofia espinosana não tem nenhuma realidade: os *limites* não são reais, mas meros entes de razão e, por isso, não são nada que realmente exista na natureza” (GAINZA, 2009, pp. 123-4, grifos da autora). “E se, nos *Pensamentos Metafísicos*, encontrávamos um estreito vínculo entre os conceitos de tempo e duração, termos nascidos gêmeos siameses dada a recíproca recorrência de um ao outro no interior mesmo de suas definições, vimos que na *Ética* o tempo não é sequer mencionado na definição da duração. A questão não é se ele é um modo de pensar que se adequa melhor ou não ao seu objeto que agora se tornou indivisível. Continua e indivisível quererá dizer outra coisa que ‘não-mensurável’. A duração não é mais sucessão cuja continuidade se caracterizava pela linearidade posta pela criação continuada porque em suas deduções, a duração, pouco a pouco, deixa de assemelhar-se a uma mera continuação na existência” (ITOKAZU, 2009, p. 127; 2008, p. 142).

⁹⁴ *PPC*, II, *escólio da Prop. 6*: “[...]. E, com efeito, os sentidos não podem sugerir ao pesquisador da verdade outra coisa senão fenômenos da natureza pelos quais é determinado a investigar as suas causas, mas nunca podem mostrar ser falso algo que o intelecto clara e distintamente depreende ser verdadeiro. [...]” (ESPINOSA, 2015b, p. 141)

⁹⁵ *TIE*, §65: “[...]; mas, se a existência da coisa concebida não for uma verdade eterna, há que se cuidar apenas de comparar [*conferatur*] a existência da coisa com sua essência e simultaneamente atentar à ordem da Natureza” (ESPINOSA, 2015c, p. 67). Ver também *Carta 10*. Aqui, devemos levar em conta a distinção já apontada por Luís César Oliva: “A ação causal que constitui a própria essência da coisa não é ela mesma a ação causal cuja idéia se associa à idéia desta coisa para indicar sua existência” (2011, p. 110).

intelectualmente não do que está em nós, mas do que está fora de nós. (KV, II, cap. 4, ESPINOSA, 2012, p. 98, n. 79, grifos do autor).

Seguindo a leitura de Lívio Teixeira, vimos que o traço distintivo entre razão e intelecto é a *presença da coisa* (ver *Seção 3.2.3*). Efetivamente, estamos lidando com duas formas de *presença* distintas, duas maneiras de conceber as coisas como atuais. A presença de uma coisa pode ser concebida como contínua, determinando a mente do exterior a pensá-la; ou como eterna, em uma ideia adequada “que, enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira” (2def4). As ideias abstratas, observa Teixeira, são geralmente “tidas como algo que existe *só no pensamento*” (2001, p. 96, grifo do autor), porém, com Spinoza é o contrário, pois ele “fala delas como algo fora de nós” (*ibidem*). Vale lembrar que os corpos não causam ideias, de modo que, com “fora”, Spinoza não se refere a uma interação entre os atributos, mas à origem causal externa, que é a ideia das afecções do corpo segundo a ordem comum da natureza.

A presença na imaginação é a afirmação de uma ideia na mente que se origina do encontro com o distinto, sobre a qual as noções comuns podem interceder num esforço para formar uma *verdadeira crença*. A presença no intelecto é fruto do próprio intelecto em sua identificação com o seu *conhecimento claro* (mantendo o vocabulário cartesiano do *Breve Tratado*), no qual “passando da razão para a intuição, passamos das generalidades para o que é concreto e, mais ainda, passamos para um estado de consciência que se caracteriza pela identificação do pensamento com o pensado” (*ibid.*, p. 96). Essa “identificação do pensamento com o pensado” é consequência do automatismo espiritual, pois na mente não é dada nenhuma outra mente e as ideias que *ela tem*, na verdade, são as ideias que *ela é*. Nas palavras de Teixeira:

Espinosa não concebe uma alma única e substancial que recebe em si idéias de diversos tipos, como as sensações que nos vêm do mundo exterior, ou que percebe idéias verdadeiras que encontramos em nós mesmos: para ele a alma é a sensação, a idéia do corpo; ou a alma é a percepção dos princípios que se fundam nas propriedades gerais das coisas, isto é, razão; ou a alma é a percepção de Deus, é a idéia de Deus, isto é, a intuição da verdade total. (2001, p. 164).

A mente é a ideia do corpo. Quando concebe as coisas em sua continuação no existir ela é a própria percepção sensível e a memória imprescindivelmente envolvidas nessa concepção (*cf.* 3p2s). Quando concebe as coisas “como são em si, isto é [...] como necessárias [*ut in se sunt, hoc est [...] ut necessarias*]” (2p44dem), remetendo à necessidade do ser substancial, concebe-as racionalmente sob o aspecto da eternidade. Quando concebe as coisas em sua perfeição própria, concebe-as da mesma maneira como são nos atributos divinos, no que ela é

esse conhecimento eterno⁹⁶. O segundo gênero de conhecimento, a razão, relaciona-se tanto com a imaginação, quanto com o intelecto, e as ideias de todos eles constituem a mente que, enquanto ideia “em si só considerada, [...] não é clara e distinta” (2p28s). Isso, porém, não faz da razão uma ponte entre um modo e outro de conceber a presença, pois ninguém cruza por essa ponte, não há *presença* alguma, só há o *comum*⁹⁷. As ideias da razão se relacionam tanto com ideias imaginativas, quanto com ideias intelectuais, mas nunca com a capacidade de fundi-las, pois são irreduzíveis entre si, como são irreduzíveis a eternidade e a duração. Sem dúvida, essa irreduzibilidade tem seu papel na distinção que Spinoza, ao final da *Ética*, faz entre uma parte eterna da mente e outra que perece junto com o corpo (ver *Seção 6.2*).

De fato, quando Spinoza fala de parte eterna da mente, fica claro que não está tratando de “uma alma única”. Também, por esse supracitado trecho de Teixeira, fica claro que quando, no 5p20s, Spinoza anuncia que vai tratar da existência da mente “sem relação com o corpo”, ele está precisamente dizendo não tratará mais da mente enquanto “sensação do corpo”, pois, ainda que toda a atividade cognitiva comece pelas ideias das afecções do corpo, essas são dispensáveis nos momentos finais da *Ética*, que tratam especificamente da mente enquanto intelecto que participa do intelecto de Deus, isto é, livre das pressões causais da ordem comum da natureza, que nos tornam tanto a duração quanto a eternidade ininteligíveis.

Ademais, existencialmente falando, a razão toma partido: “É da natureza da razão perceber as coisas sob algum aspecto de eternidade [*sub quâdam specie aeternitatis*]” (2p44c2). Há uma longa discussão sobre o significado de “*specie* [aspecto]” na expressão *sub specie aeternitatis* (ver JAQUET, 1997b; TOTARO, 2012, pp. 205-6), que, seguindo o 5p29s, podemos tomar simplesmente como a forma de conceber a existência atual como eterna. Não obstante, parece que a falta da presença efetiva (existência atual) da coisa nas ideias racionais, faz Spinoza inserir nessa expressão um elemento adicional de vagueza, *quâdam* [algum]. A

⁹⁶ Aqui, vale citar a maneira como Chaui demarca a diferença entre a perfeição e a quantidade duração: “Afirmar que perfeição e quantidade de duração são diferentes significa dizer que a perfeição está referida à potência de existir e de agir e, portanto, vincular internamente a perfeição da coisa singular à perfeição de sua causa (no caso, à potência divina, tal como demonstrada na proposição E, i, P16), ainda que cada essência singular venha à existência pela mediação de outras existências singulares (E, ii, P45, schol.). Significa, ainda, como lemos no escólio da proposição E, ii, P45, que ‘a força com a qual uma coisa persevera na existência decorre da necessidade eterna da natureza de Deus’, tal como esta é demonstrada na proposição E, i, P24. Significa, em terceiro lugar, que a relação da essência com a existência só é uma relação interna necessária quando a duração deixa de ser apreendida externamente (como quantidade de tempo) para ser apreendida internamente como o próprio *conatus*” (2016, III, cap. 5, §1).

⁹⁷ No *Breve Tratado* (KV, 2ª pt., cap. 26, §6), Spinoza se vale da imagem de uma “escada” como metáfora: “Por fim, vemos também que o raciocínio não é o mais importante em nós, mas somente como uma escada que nos permite nos elevarmos ao lugar almejado; ou como um bom espírito que, fora de toda falsidade e engano, nos anuncia o sumo bem a fim de despertar-nos para que o busquemos e nos unamos a ele, união que é nossa suprema salvação e felicidade” (2012, p. 150).

expressão “*sub quâdam specie aeternitatis*” aqui tem a função de atrelar à existência, a necessidade estabelecida na 2p44⁹⁸, o que só pode fazer vagamente. Ainda que possamos conceber a duração das coisas racionalmente, ou melhor, que possamos raciocinar sobre ela, em tais ideias sempre haverá um nível de abstração, pois “não indicam a natureza de coisa alguma, mas apenas a constituição da imaginação” (*Apêndice da Parte I*, ESPINOSA, 2015a, p. 121), assim, “antes de tudo, cabe aqui notar quão facilmente nos enganamos quando confundimos universais com singulares e entes de razão e abstratos com entes reais” (2p49s, *ibidem*, p. 227)

Enfim, repisemos o que concluímos até aqui sobre a ininteligibilidade da duração. Conceber concretamente a duração de uma coisa singular é concebê-la pela positividade da indefinição de sua continuação no existir, logo, é concebê-la como algo concretamente vago. Não há nada de negativo na indefinição da continuação do existir, porém há (ou melhor, está implicada nessa indefinição) a positividade de outros singulares que contribuem ou contrariam tal continuação⁹⁹. A existência não está contida na essência de nenhum desses singulares, e as causas que determinam a continuação no existir de cada um envolvem uma série infinita de outras causas, de sorte que: “Da duração das coisas singulares que estão fora de nós não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado” (2p31).

Assim como a eternidade “não pode ser explicada pela duração” (1def8exp), a duração não pode ser objeto de um intelecto finito. Em contrapartida, parece que temos de admitir que o intelecto infinito de Deus deve ter um conhecimento adequado da duração de cada coisa singular. Porém, o caso é que não há “esta” ou “aquela” duração. O que há é a existência que se segue da essência da substância, à qual os singulares pertencem e modificam. Como aponta Vittorio Morfino, “sobre o plano do conhecimento adequado, a temporalidade plural torna-se [*devient*] eternidade, concebida como conhecimento da articulação necessária da pluralidade dos tempos” (2012, §31)¹⁰⁰. Enfim, a esta altura, parece-nos claro a identidade da eternidade

⁹⁸ 2p44: “Não é da natureza da Razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias”.

⁹⁹ “A duração é positivamente *indefinida*, e será sobre os desdobramentos deste esforço no solo existencial entre outros modos finitos que se constituirá esta definição, uma ‘definição-dinâmica’ contínua, resultante das suas múltiplas relações com outras potências, outras existências. Definir a duração será, ao fim e ao cabo, a contínua construção da vivência composta pelas muitas peças do dinâmico mosaico geométrico dos afetos, afecções e desejos. A indefinição da existência, longe de indicar uma negação ou ausência de determinação, aponta para o contrário: para a abertura de um incomensurável universo de determinações postas no entrecruzamento de sua potência interna e a da exterioridade, nas suas diversas relações com o mundo e com os homens” (ITOKAZU, 2009, p. 128; 2008, p. 144).

¹⁰⁰ Certamente há um nível de abstração ao falarmos de uma pluralidade de durações, no entanto nos parece válida a tentativa de Morfino de pensar a eternidade nos seguintes termos: “Para ir ao essencial, parece-me que, se entendemos corretamente a relação das durações em termos relacionais, a eternidade deve ser pensada como imanente no entrelaçamento das durações, sem violar a proibição spinozana de pensá-la em termos temporais (de fato, nela não há ‘nem antes nem depois’). Se a pensarmos como uma contração de todos os tempos, destruímos o

com a duração na unidade da existência necessária, bem como a distinção entre elas no que Spinoza chama de “propriedade comum das coisas singulares” (2p31dem), a saber, na indefinição de suas continuações no existir, a qual se deve a suas essências não envolverem existência.

4.3 ETERNIDADE E DURAÇÃO: IDENTIDADE E DIFERENÇA

Ao invés de afirmar positivamente que Deus é a *única* substância que pode ser dada e concebida, Spinoza escreve na 1p14: “Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida”. Faz isso porque dizer positivamente que Deus é *único* não acrescenta realidade a sua definição, e até nos faz buscar um par para essa unidade abstrata que pensamos (cf. *CM*, I, cap. 6; *Carta 50*). Deus, “causa imanente de todas as coisas” (1p18) e de si mesmo, não pode ser distinguido numericamente de nada, antes “à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve negação” (1def8exp). Por conta disso, poderíamos dizer que há uma unidade entre a causa imanente absolutamente infinita e seus infinitos efeitos, entre Deus e a natureza (4p4dem), ou ainda, entre Deus considerado causa, como natureza naturante, e considerado por seus efeitos, como natureza naturada (1p29s).

Nesse sentido, também podemos dizer que há uma unidade entre Deus e uma afecção singular cuja existência exprime sua essência, no caso, uma identidade de explicação ou expressão na qual o singular é o próprio Deus, não enquanto infinito, mas enquanto singularmente modificado. Tal unidade e identidade relativa, em última instância, é a própria identidade entre a essência e a existência de Deus, que “são um só e o mesmo” (1p20). Por outro lado, a unidade¹⁰¹ e identidade relativa que entendemos haver entre a eternidade e a

sistema relacional das durações. Se a pensarmos em termos temporais, destruímos o conceito de eternidade. Então, provavelmente seria melhor tentar pensá-la como o princípio de objetividade da relação de durações, que é tanto sua necessidade (sua inteligibilidade), quanto a interdição de projetar a temporalidade modal na totalidade pela ontologização dos *auxilia imaginationis*, ou seja, de tempo, medida e número” (2012, §31).

¹⁰¹ A palavra “unidade” nos parece adequada aqui, não enquanto expressa a *união* entre duas coisas distintas, mas apenas que esses conceitos se referem a um e mesmo objeto ou conteúdo (no caso da duração e da eternidade: a existência) — ou seja, na medida em que expressa uma identidade complexa, como também é o caso da unidade mente-corpo e da entre essência atual e formal. Também entre essas unidades há uma unidade enquanto se referem a um mesmo ser, pois ainda que *essência*, *existência* e *atributo* sejam coisas de todo diferentes, neste caso, “são, então, *idênticas quanto a sua causa*, coisa idêntica significando aqui *causa* idêntica” (GUEROULT, 1969, p. 237, grifos do autor). Nossa referência a Gueroult aqui é quase um estelionato, pois Gueroult afirma isso explicando a “união substancial que não poderia ser nem fusão, nem justaposição” (*ibidem*). Tanto a *união* explicada por Gueroult, quanto a *unidade* proposta por nós, significam identidade ontológica. Nossa tese, porém, afasta-se da leitura de Gueroult na medida em que tal identidade é dita entre mente e corpo, mas negada entre duração e eternidade: “eles [a mente e o corpo] são necessariamente unidos um ao outro na duração, quanto a sua existência, e na eternidade, quanto a sua essência” (*ibid.*). Nesta última frase citada está pontualmente a diferença entre a nossa leitura e a de Gueroult, pois, ao passo que ele associa a eternidade com a essência e a duração com a

duração se dá na comum referência a existência de Deus, a qual é “um só e o mesmo” com a essência divina: “a única natureza à qual pertence o existir [*ad cuius solam naturam pertinet existere*]” (1p24c, tradução nossa). Se a relação entre a substância e suas afecções nos serve para identificar relativamente e descartar uma distinção numérica entre duração e eternidade, ela não diz respeito diretamente à distinção que há entre elas, pois essa distinção se segue da desidentidade entre a essência e a existência dos modos¹⁰².

A compreensão da identidade e da diferença entre eternidade e duração tenciona os limites da lógica ordinária e mesmo da inteligibilidade. Porém, a dificuldade não é outra senão a de entender a identidade e a diferença implicadas na imanência entre substância e modo. Estabelecer a identidade entre substância e modo ($S=M$), ao passo que a todo momento se destaca a diferença entre eles ($S\neq M$), parece uma contradição simples e perceptível. De fato, a lógica comum não dá conta dessa relação trazida pela imanência. Assim como na matemática, na expressão de um raciocínio lógico ordinário todos os elementos precisam ser comensuráveis entre si. Esse não é o caso entre substância e modo, que possuem naturezas distintas. Macherey aponta isso de forma muito precisa:

O que distingue a ‘verdadeira’ lógica que Spinoza reclama para si, é a ideia de que não há formas de raciocínio abstratamente universais, que valeriam indiferentemente para não importa qual conteúdo do pensamento, mas que as formas do conhecimento estão necessariamente em relação com a natureza da coisa à qual elas correspondem. (MACHEREY, 1992, p. 50)

O caso é que podemos dizer que a substância envolve infinitos modos, mas não que infinitos modos são iguais a substância. Essa relação só poderia ser expressa muito inadequadamente no silogismo tradicional ou à maneira de teoria dos conjuntos. Pois, é inadequado, pensemos em termos de matemática dos números naturais, dizer que enquanto um modo finito corresponde, por exemplo, ao numeral “1”, a substância corresponde ao conjunto infinito de números naturais. Nos parece que, nesse sentido, ser esse conjunto infinito é justamente a função dos modos infinitos, ou seja, tornar a existência absoluta comensurável modalmente, pois possibilitam pensarmos o pertencimento dos singulares à essência divina, ou

existência, faz a união corpo-mente passar de um “plano ontológico” para outro, ademais, enfraquece a unidade da essência com a existência e a da duração com a eternidade.

¹⁰² Spinoza afirma nos *CM* (I, cap. 4) que da divisão do “ente em ente cuja essência envolve a existência e ente cuja essência não envolve senão existência possível, origina-se a distinção entre eternidade e duração” (2015b, p. 213). “As causas de terem os autores errado são: 1º) porque se esforçaram em explicar a eternidade sem atentar a Deus, como se a eternidade pudesse ser entendida sem a contemplação da essência divina ou fosse algo além da essência divina; [...] 2º) porque não atribuíam a duração às coisas senão enquanto julgavam-nas estar sob uma variação contínua, e não, como nós, conforme sua essência distingue-se de sua existência; 3º) enfim, porque distinguíram a essência de Deus, assim como a das coisas criadas, e sua existência. [...]” (*Ibidem*, *CM*, II, cap. 1, p. 223). Cf. *Carta 12*.

a maneira como eles estão contidos nos atributos de Deus, pela maneira como o intelecto singular é parte do intelecto divino¹⁰³. Falando descompromissadamente, diríamos que a substância está para os modos, como a matemática está para seus elementos e operações entre estes. A complexa distinção entre os modos e a substância poderia ser chamada de *intra-ontológica*, pois eles, como a eternidade e a duração¹⁰⁴, “se distinguem apenas *modalmente*, mas não *realmente*” (1p15s, ESPINOSA, 2015a, p. 71, grifos nossos), no sentido em que distinguir *realmente* é distinguir *substancialmente*, ao passo que a distinção *modal* não deixa de ser uma distinção *real*. A imanência não é bem uma tese complicada que fracassamos em entender por falta de aptidão mental, antes, o que nos atravança seu entendimento são nossos hábitos e preconceitos pelos quais estamos “acostumados a contemplar somente as coisas que fluem de causas externas” (1p11s).

Na seção anterior (4.2) vimos que é impossível ao nosso intelecto ter um conhecimento adequado da duração das coisas, o que é estabelecido na 2p31. Ao final da seção, valemo-nos da demonstração desta proposição para destacarmos uma mencionada “propriedade comum das coisas singulares” (2p31dem), a qual entendemos responsável pela distinção entre eternidade e duração. Apontamos para a indefinição da continuação do existir como sendo esta propriedade comum. E não nos desviamos da verdade, ainda que 2p31dem se refira mais precisamente ao nexos infinito de causas que envolve a determinação de cada coisa singular (1p28). Em última instância, esta propriedade comum significa ter uma essência que não é existência, mas esforço constituído de modificações determinadas da substância, pelo qual a coisa “poderá sempre perseverar na existência com a mesma força pela qual começou a existir, de maneira que, *nisso, todas são iguais*” (final do *Prefácio da Parte IV*, ESPINOSA, 2015a, p. 379, grifos nossos).

¹⁰³ Ver *Seção 3.3*. Sobre este ponto, vale a pena lembrarmos da reflexão de Rousset sobre as relações do finito com o infinito. O autor nos diz que “a totalidade não é uma simples adição, porque a relação não é de justaposição, mas de determinação” (1986, p. 233), e se vale da imagem da horizontalidade, antes aplicada à causalidade, para afirmar que “a unidade do ser é também uma unidade ‘horizontal’. Para distingui-la da ligação de modos finitos, sem dúvida somos tentados a apresentar a conexão do finito ao infinito como uma conexão ‘vertical’, mas isso é um erro: o ser do finito no infinito não é ‘perpendicular’ ao ser do finito com o finito, pois esses dois ‘seres’ (se é permitido falar assim) formam uma e a mesma coisa. Pode-se objetar que não pudemos constatar esta ‘horizontalidade’ e esta identidade senão a propósito da relação entre os modos finitos e os seus modos infinitos, mas não estamos autorizados a afirmá-los em relação à sua relação com o ser infinito, a substância e seus atributos: essa objeção já seria uma concessão importante sobre o ser do finito no infinito ao nível dos modos ou natureza naturada; mas esta é uma objeção inaceitável, se é verdade que o ser dos modos infinitos, que na verdade são apenas modos, é o próprio ser do ser infinito, isto é, da própria substância, que, como *Natura naturante*, nada mais é do que do que a consistência ontológica (a suficiência e a subsistência) do que se realiza no finito segundo leis infinitas” (*ibidem*, p. 234).

¹⁰⁴ A relação eternidade-duração não é de imanência, mas de uma unidade complexa que faz referência a imanência efetiva da relação substância-modo, não significando senão que substancialmente, ou em última instância, a existência da substância e de suas afecções são uma e a mesma.

Assim, concluímos que a característica que mais marcadamente diferencia a duração da eternidade é a mesma que difere os modos finitos da substância. Trata-se da natureza do singular (2def7). Não por ele ser “aquilo que é em outro” (1def5) em relação à substância, visto que nisso não difere dos modos infinitos, cuja existência é determinada pela necessidade da natureza absoluta da substância (1p21), de sorte que (pela 1p21dem e 2def5exp) não lhes podemos atribuir duração. Mas, fundamentalmente, por ser aquilo que vem a existir por meio de outros singulares, que é com outros, que é constituído por outros, que com outros constitui outros, e que deixa de existir por meio de outros¹⁰⁵. Ou seja, o que distingue os singulares do ser infinito e suas conseqüências infinitas, não é tanto eles durarem ou serem finitos, a parte negativa de sua definição, mas, sim, a parte positiva pela qual se definem, a saber, eles *são compostos* (se compõem pelo comum e se decompõem por oposição) *em vista da ação*, isto é, são efeitos e causas singulares de outros efeitos e causas singulares.

Expressando negativamente, o que distingue uma coisa singular das que são infinitas, é que o singular envolve uma “negação parcial” (1p8s1, ver *Seção 2.4*), pela qual o concebemos “como parte da natureza que não pode ser clara e distintamente percebida por si sem as outras” (3p3s), e é somente na medida em que envolve negação que as paixões se referem a ele (3p3s). Expressando positivamente, por ser uma “força de existir” (3, *Definição Geral dos Afetos*, exp, 2015a, p. 367) que, por suas ações (3def3exp), pode ser concebida por si (*per se*), “como parte da natureza [...] sem as outras” (3p3s), ou ainda, pela positividade que sua força de existir empresta a indefinição de sua continuação no existir, por ser *esforço indefinido*, tendencialmente infinito, para perseverar nele. Com efeito, é no interior deste caráter distinto do singular que devemos entender a distinção entre eternidade e duração.

4.3.1 Se tudo é eterno, a questão é outra

Ao passo que a 2p31 trata da inadequação do conhecimento da duração das coisas, o corolário dela (2p31c), por sua vez, estabelece uma identidade entre duração e eternidade, entendida como a unidade delas na existência modal. Neste corolário encontramos a *corruptibilidade* das coisas como análoga a sua *possibilidade*:

Donde segue que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis. Pois da duração delas não podemos ter nenhum conhecimento adequado (*pela Prop. preced.*), e é isso que por nós deve ser entendido por contingência e possibilidade de corrupção

¹⁰⁵ “Os diferentes aspectos da duração e mesmo a duração indefinida se deduzem do confronto [*affrontement*] ligado à existência das coisas finitas. Nós somos [*sommes*] bem no que se tem chamado uma ‘lógica de guerra’” (MOREAU, 1994, p. 510).

das coisas (*ver Esc. I da Prop. 33 da parte I*). Com efeito (*pelo Prop. 29 da parte I*), afora isso, não é dado nenhum contingente. [...] (2p31c)

Este corolário (2p31c) afirma que *tudo o que dura é eterno* (incorrutível), no mesmo sentido que afirma que todos os seres contingentes são necessários. Apenas podemos falar da corruptibilidade e da contingência das coisas “com relação a um defeito de nosso conhecimento” (1p33s1). Tudo o que há é consequência necessária da essência da substância, a essência da substância é eterna, logo, tudo é eterno — inclusive o que dura. “Perguntas, ainda, se as coisas e as afecções das coisas são verdades eternas. Digo completamente [*Quod porro petis, an res etiam, rerumve affectiones sint æternæ veritates? Dico omnino.*]” (*Carta 10*, escrita provavelmente em março de 1663, para Simon de Vries)¹⁰⁶.

Porém, se tudo o que dura é eterno, a questão de haver uma parte eterna da mente deixa de ser relevante e, antes de tudo, o que nos perguntamos é: como pode haver em nós algo, uma parte, que *não* é eterna? Ora, é que essa parte não é exatamente em nós, pois tem sua razão de ser fora de nós. Deus não tem a ideia do que constitui essa “parte perecível” enquanto constitui apenas nossa mente, e ela não nos pertence enquanto somos

parte do intelecto infinito de Deus; portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado pela 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 apenas enquanto constitui a natureza da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa, então dizemos que a Mente percebe a coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente. (2p11c)

Certamente, há no intelecto divino uma ideia que expressa adequada e positivamente a continuação indefinida no existir de uma coisa singular, porém, tal ideia envolve “também a ideia de outra coisa” (2p11c). Este 2p11c discorre tanto acerca da participação da mente humana em Deus, quanto de uma parcialidade dessa participação; tanto de uma identidade, quanto de uma desidentidade dela com Deus, que na mesma medida é identidade e desidentidade consigo mesma¹⁰⁷. Essa complexidade de relações constitutivas explica, em alguma medida, como a afirmação de que “a Mente é parte do intelecto infinito” (2p11c) pode ser a coroa da proposição que nos assevera que: “O que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato” (2p11).

¹⁰⁶ SPINOZA, 2014, p. 1848, tradução nossa. Outras versões: “Vós me perguntais, ainda, se as coisas reais e suas afecções são verdades eternas. Respondo que elas o são” (2014, p. 72); “Perguntas, ainda, se as coisas reais e suas afecções são verdades eternas. Digo que o são sob todos os aspectos” (1983a, p. 372); “Usted me pregunta, además, si también las cosas y las afeciones de las cosas son verdades eternas. Sin duda alguna, respondo.” (1988, p. 123).

¹⁰⁷ Isso implica que Deus é um ser absolutamente positivo, mesmo enquanto considerado como natureza naturada. Por conta disso, rejeitamos interpretações, como a de Nadler (2010), que concebem a natureza naturada como o aspecto passivo da natureza, contraposto ao aspecto ativo que seria a natureza naturante.

Com efeito, 2p11c trata tanto da participação de um modo finito na eternidade, quanto na ordem comum da natureza, relacionando tal condição existencial com os modos de percepção. No entanto, os modos de percepção são apresentados apenas no final da *Parte II*. De fato, tais articulações conceituais, nessa altura da *Ética*, ainda estão sumariamente apresentadas, de sorte que o próprio escólio nos interpela: “Aqui, sem dúvida, os Leitores estarão estarecidos e lhes passará pela cabeça muita coisa que sirva de empecilho; eis por que rogo que prossigam comigo em passos lentos, e que não julguem isso até que tenham lido tudo do começo ao fim” (2p11s). E, de fato, é ao final da *Ética* que Spinoza expõe a participação dos singulares no absoluto, pela explicação da liberdade humana.

4.3.2 Definitivamente distintas

A eternidade é a “própria existência” concebida de uma maneira determinada, a saber, seguindo-se “necessariamente da só definição da coisa eterna” (1def8). É claro que a ideia de uma existência assim concebida é necessariamente adequada. A duração, por sua vez, é definida em termos muito distintos: ela é definida como “a continuação indefinida do existir” (2def5). A 2def5exp, por si só, esclarece que tal continuação é uma determinação de uma dada “coisa existente”, cuja natureza é insuficiente para determinar tal continuação. Nem a natureza da coisa, nem sua “causa eficiente, que necessariamente põe a existência da coisa, mas não a tira” (2def5exp). Uma ideia adequada da existência de uma coisa na duração, então, precisaria encontrar as causas que a determinam em um nexos causal que se estende ao infinito, e já que tal também nos é impossível, só podemos ter ideias inadequadas da duração das coisas (ver *Seção 4.2*). Assim, concluímos que uma diferença notável, entre as definições de eternidade e a de duração, está nos modos de percepção com que concebemos uma e outra.

Da definição de duração pouco podemos concluir sobre a eternidade, ao passo que a definição de eternidade, sua explicação a contrapondo diretamente à duração, é capaz de nos dizer algo sobre o que a duração (não) é. Por exemplo, a duração não seria ela também “a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente” (1def8), não da só definição da coisa que dura, mas de todo o complexo causal que explica sua continuidade? Parece até que sim. Porém, é preciso notar que, na medida em que dessa existência “não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa” (1p33s1), também nos escapa concebê-la se seguindo necessariamente nesta ordem (*cf.* 2p44 e 2p44c1). Não obstante, então poderíamos dizer que a duração é “a própria existência enquanto concebida” de maneira diferente da que concebemos a eternidade? A presente tese parece depender de uma resposta afirmativa a essa

questão, pois, já o dissemos, a eternidade é a existência toda simultânea em seu pertencimento à essência da substância, ao passo que a duração é a mesma existência enquanto afirmação continuada.

Então, “a continuação indefinida do existir [*indefinita existendi continuatio*]” (2def5) é a própria existência? De fato, a duração se define enquanto “existência determinada, ou seja, duração determinada [*determinatam habeat existentiam, sive durationem*]” (1p21dem), mas a presença de *existendi* — “do existir” ou “da existência”¹⁰⁸ — na 2def5 difere consideravelmente da “própria existência [*ipsa existentia*]” na 1def8. Ao passo que a definição dada da duração nos permite reconhecê-la plural nas coisas que duram, a existência a qual ela se refere permanece única, isto é, não *pertence* à essência de nenhuma das coisas que duram, pois é o próprio existir que pertence tão somente à essência da substância (1p7, 1p24c).

As coisas que duram, não obstante, *envolvem* “necessariamente a essência eterna e infinita de Deus” (2p45)¹⁰⁹. A duração não é uma existência degradada ou ilusória, mas, ao contrário, a duração de um singular indica uma perfeição, uma força de existir. Poderíamos dizer até que envolve algo a mais em relação à existência eterna, pois “quando se diz que as coisas singulares existem *não apenas* enquanto compreendidas nos atributos de Deus, *mas também* enquanto são ditas durar, suas ideias também envolvem existência, pela qual se diz que duram” (2p8cor, grifos nossos, é claro)¹¹⁰. Esse “algo a mais” não quer dizer que a coisa possui mais realidade enquanto considerada na duração, do que enquanto considerada contida nos atributos divinos. Isso, que parece um “algo a mais”, é justamente continuação enquanto determinação da existência (frente a tensão existencial entre singulares). Enfim, a duração é a própria existência, sim —, ainda que, por definição (2def5), não seja a maneira própria de conceber a existência.

Mas, afinal, o que é a própria *existência*? Já dissemos da existência que ela não é nada em si mesma, pois precisa estar referida a um ser e não deve ser tomada como um universal. Positivamente, a *existência* é o elemento que junto com a *essência*, seu par inseparável¹¹¹,

¹⁰⁸ Por exemplo, na tradução de Joaquim Ferreira Gomes (ESPINOSA, 1983b, p. 135).

¹⁰⁹ No mesmo sentido em que ideia que um ser humano concebe quando “é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo” (2p16).

¹¹⁰ O 2p8c esclarece o recorrente sentido em que, desde 1ax7 (ver *Seção 4.1.1*), devemos entender a expressão “não existentes”, a saber, “não durando”.

¹¹¹ “Dentre todos os auxiliares, da razão ou da imaginação, dentre todos os modos de pensar ou imaginar, somente o tempo é capaz de engendrar a fragmentação da duração e introduzir a vivência como contingência. Desde que existimos, o *conatus*, o esforço pelo qual perseveramos em nosso ser é também nossa essência atual: essência e existência são pares inalienáveis. E nesta vivência imaginária e paradoxal, o tempo que consegue furtivamente alienar o inalienável. Eis porque será a vivência do tempo que introduzirá o contingente e o possível, noções que Espinosa justamente definira pela abstração da relação necessária entre estes dois termos, isto é, a essência e a existência” (ITOKAZU, 2009, p. 131; ver também, 2008, p. 148). “Não importa a maneira pela qual se tente

compõe um *ser*: ela é o “é” que junto ao seu inseparável “o que”, compõem um “o que é”. Tudo o que há, não é demais repetir, é a substância e seus modos, ou seja, é o ser absoluto e os seres singulares, seus efeitos imanentes. Não há nem existências em potência, nem “essências puras”.

4.3.3 Absolutamente distintas

Basicamente, podemos afirmar a diferença entre eternidade e duração por três vias: *a)* de uma maneira geral: podemos afirmar que a eternidade é realmente distinta da duração porque uma pode ser concebida sem a outra; *b)* a partir da natureza dos modos finitos: podemos conceber a existência dos modos finitos de duas maneiras diferentes; e *c)* a partir da natureza da substância: é impossível conceber a substância em si como durando. A cada uma dessas vias, corresponde uma via de distinguir a substância dos modos.

A diferença entre a eternidade e a duração é tão absoluta quanto a diferença entre a substância e suas afecções, isto é, trata-se de uma distinção que se estabelece tão somente pela positividade própria da significação desses termos, sem recorrer a um terceiro que lhes seriam um relativo ou termo médio de comparação. Dizemos absoluta também porque uma maneira de conceber a existência atual é irreduzível a outra. A duração deixa de ser duração ao ser pensada nos termos da eternidade, e vice-versa: a concepção da existência de um singular *exclusivamente* pelo que se segue de *sua* definição é incompatível com a concepção da existência dele *atravessada* pela positividade daquilo que afirma a definição de *outros* singulares. O caráter absoluto da distinção em relação à *concepção*, porém, não implica que a duração e a eternidade sejam mutuamente exclusivas em relação *ao ser* que se concebe existir, pois, de fato, são conceitos que se aplicam a um e mesmo objeto.

Rousset talvez tenha sido o intérprete de Spinoza que mais contribuiu para o entendimento da positividade do ser finito no ser infinito e, conseqüentemente, da positividade da duração, demarcando que esta não implica oposição à eternidade¹¹². Por outro lado, de maneira quase paradoxal, podemos dizer que a diferença que, por nossa vez, afirmamos entre

interpretá-la, a tese da indissociabilidade entre existência e essência (e *vice versa*) deve ser considerada como um dos fundamentos da filosofia spinozista e, por mais paradoxal que possa parecer, não pode absolutamente ser ignorada ou passada sob silêncio” (MIGNINI, 1994, p. 46)

¹¹² Segundo Rousset, Spinoza “não nos fala de uma duração que seria finita para opô-la a uma eternidade que seria infinita, e que poderíamos tomar por uma simples duração não tendo nem começo nem fim, mas de uma duração ‘indefinida e não limitada’ para opor-se de uma só vez a uma eternidade que estaria fora de toda duração e a uma duração reduzida ao instante (essa ‘soma de zeros’ que é a duração cartesiana, escreveu a Meyer na *Carta 12* de 20 de abril de 1663), e, ao mesmo tempo, a uma eternidade reconduzida ao instante, aquela que muitos místicos tentam descrever, e que invocam numerosos intérpretes do spinozismo que não querem, não podem ver que *a eternidade spinozista dura*” (2000, p. 214, grifos do autor).

eternidade e duração é mais absoluta e ao mesmo tempo menos radical do que aquela com que Rousset trabalha. A diferença absoluta que afirmamos nos impede, por exemplo, de “ver que *a eternidade spinozista dura*” (2000, p. 214, grifos do autor), ou de afirmar que a eternidade “se situa sim no presente, *um presente que dura*, ou melhor, *tende-se e estende-se por fazer-se duração, aberto assim sobre o futuro*” (*ibidem*, grifos do autor). Eis a radicalidade da diferença entre duração e eternidade na leitura de Rousset: essas noções existenciais são tratadas como “coisas” tão distintas que não chegam a formar uma unidade, mas, sim, uma verdadeira interação, uma tendendo a “fazer-se” outra, no que vemos a eternidade sendo tratada como um ente, que tem em si uma tendência interna e a duração como seu horizonte.

Aqui, o recurso à interpretação de Rousset, por seu combate às leituras transcendentais de Spinoza, parece dar a maior precisão possível ao que nós propomos como distinção entre eternidade e duração. Enfim, acreditamos que nossa leitura está satisfatoriamente esclarecida nesta seção, tanto a respeito da unidade quanto da diferença entre as noções existenciais, de sorte que passaremos a próxima seção, onde lidaremos com certos problemas, já consolidados entre os intérpretes, em torno dos textos finais da *Ética*.

5 A PROPOSTA E OS PROBLEMAS

Nossa proposta de leitura dos conceitos de duração e eternidade visa resolver os problemas mais comuns e persistentes, entre os comentadores de Spinoza, frente à chamada “doutrina da eternidade da mente”, localizada na *Parte V* da *Ética*, particularmente a partir do 5p20s. O primeiro problema que abordaremos é o da eternidade pessoal que, analisando a noção spinozana de indivíduo, caracterizamos como um pseudoproblema (*Seção 5.1*). Em seguida, trataremos do propósito e da organicidade dessa segunda metade da *Parte V* na *Ética* (*Seção 5.2*). Na *Seção 5.3*, trataremos da problemática em torno da presença da expressão “sem relação” no 5p20s, explicando seu sentido dentro da *Ética*. A *Seção 5.4* pretende esclarecer em que sentido há uma compatibilidade entre *eternidade* e *mudança*.

5.1 INDIVIDUALIDADE: PSEUDOPROBLEMA DA ETERNIDADE PESSOAL

Na história dos estudos sobre Spinoza grande atenção foi dedicada a *identidade* ou *peçoalidade* em relação a “doutrina da eternidade da mente” (ver *Seção 8*). Daremos aqui razões para caracterizar essa preocupação como despropositada, explicando a noção spinozana de *indivíduo*.

A ideia de identidade pessoal é abstrata. Parece envolver imagens estáticas de uma coisa, que comparamos em momentos distintos. Muito distinta é a noção spinozana de indivíduo que, por mais simples que o concebemos, é sempre definido como uma proporção ou razão. Assim,

mesmo que o indivíduo possa ser pensado como singularidade essencial, conceito de ontologia, não é o posicionamento estanque de uma essência determinada que contém em inerência o indivíduo: é necessária essa dinâmica de produção na existência para que a ontologia traga a individualidade à superfície (CAMPOS, 2008, p. 48).

O conceito de *indivíduo* em Spinoza possui uma relação íntima com o de *afeto*. Eles aparecem pela primeira vez na *Ética* em um mesmo escólio (1p8s2)¹¹³. Por se tratar de um escólio, pode, de fato, conter noções ainda não formalmente definidas e um texto spinozano mais desembaraçado da ordem geométrica. Com efeito, ao passo que a noção de *indivíduo* possui um relativo destaque, até mesmo uma definição, entre os textos que compõem a chamada

¹¹³ É curioso notar que a estreia dessas duas noções seja no escólio da proposição que afirma: “Toda substância é necessariamente infinita” (1p8). Sobre o 1p8s2, ver *Seção 4.1.3*.

digressão física constante na *Parte II*; a noção de afeto, por sua vez, chega a dar título à *Parte III da Ética: Da origem e Natureza dos Afetos*.

Na *demonstração* do Lema VII (ESPINOSA, 2015a, p. 159), Spinoza chama a seguinte *Definição* de “definição de indivíduo”:

Definição. Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos. (depois de 2p13, 2015a, pp. 155-7)

O corpo de um ser humano é exemplo “de um corpo que é composto de vários corpos, ou seja, de um Indivíduo” (*Lema 4*, ESPINOSA, 2015a, p. 157). E, visto que esses vários corpos são substituídos por outros corpos ao longo da vida do corpo humano, ao manterem a mesma proporção de movimento e repouso característica, “o Indivíduo manterá a sua natureza de antes, sem nenhuma mudança de sua forma” (*ibidem*). Na *Demonstração* deste *Lema 4*, Spinoza explica que “aquilo que constitui a forma do Indivíduo consiste na união de corpos (*pela Definição. preced.*)” (*ibid.*). É por esta proporção ou forma da *união* que um indivíduo “se distingue dos outros” (*Definição, supra cit.*). “Até aqui,” nos afirma Spinoza no *escólio* do *Lema 7*, “concebemos um Indivíduo que não é composto senão de corpos” (*ibid.*, p. 159), no caso, “composto de corpos simplíssimos” (*ibid.*, p. 161). Na sequência deste mesmo *escólio*, Spinoza fala da possibilidade de diversos indivíduos, cada um diferindo do outro em natureza (forma ou essência), assim compostos, ao estarem eles mesmos submetidos a uma relação tal que comuniquem seus movimentos entre si, constituírem um indivíduo de segundo gênero, estes constituírem um de terceiro: “E se continuarmos assim ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança no Indivíduo inteiro” (*ibid.*).

A *natureza inteira* é um caso extremo de indivíduo¹¹⁴, que não cabe na definição de *coisa singular*:

Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de

¹¹⁴ Balibar chama tal caso de *fronteiriço*: “Essa teoria é completamente explicada na *Ética*, nos Lemas 4 a 7 depois de E2P13. Como resultado, *Natureza como um todo (tota Natura)*, aqui considerada sob o atributo da extensão, é o único Todo ou Indivíduo ‘absoluto’ (que deveria, penso eu, ser entendido como um conceito fronteiriço, assim como os *corpora simplicissima* são um conceito fronteiriço na outra extremidade). Mas o fato mais importante é que, para cada indivíduo, sua *identidade* (ou seu ‘si mesmo’ remanescente) teria de ser explicada por alguma proporção constante em algum nível, ao passo que suas *variações* teriam de ser explicada por alguma proporção (ou invariante) constante em *outro* nível” (BALIBAR, 2018, p. 249, grifos do autor).

maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular. (2def7).

Ou seja, o modo infinito que é natureza inteira, enquanto extensão, não é definido por uma proporção de movimento e repouso que possa contribuir com, ou afetar e ser afetado por, uma outra coisa constituída de outra proporção. Ora, o modo infinito da extensão é o próprio movimento e repouso.

Se na digressão física, que se segue à 2p13, Spinoza está falando exclusivamente de indivíduos enquanto corpos, a própria 2p13 é a afirmação de que “a ideia do Corpo e o Corpo, isto é (*pela Prop. 13 desta parte*), a Mente e o Corpo, são um só e mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do Pensamento seja sob o da Extensão” (2p21s). Assim, vemos que esta digressão conecta a afirmação de que o corpo e a mente “são um só e mesmo indivíduo”, com a de que suas capacidades de serem afetados são correspondentes: “O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro” (2p13); “A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras” (2p14). Tal conexão importará para a explicação da centralidade que a *ideia da essência do corpo* tem na chamada “doutrina da eternidade da mente”.

A essência do corpo humano não é ela um ou vários corpos, não obstante, como proporção, é *corporal*. O corpo humano, com efeito, não se define por sua figura, mas, antes, por sua capacidade de ser afetado.

Em outras palavras, um indivíduo corporal não é um dado, mas uma *operação*. Também não é uma unidade indivisível ou uma identidade numérica nem a presença de uma forma numa matéria inerte e sim uma operação de articulação, comunicação, concatenação e integração de movimentos e é gerado pela rede causal de corpos em comunicação. (CHAUI, 2019, p. 150, grifo da autora).

Balibar, parece-nos que acertadamente, vê essa “doutrina da individuação” como ontológica, ao invés de meramente física. Mais do que isso, é ela o “que precisamos ter em mente para entender como (em 3p6 a 3p8) a ‘proporção constante de movimento e repouso’ pode ser rephraseada como o *conatus* pelo qual algo se empenha para preservar sua própria existência” (BALIBAR, 2018, p. 249).

Não nos basta definir aristotelicamente um indivíduo inserindo-o em um gênero e nele discriminando uma diferença específica¹¹⁵. O indivíduo singular se define por uma proporção

¹¹⁵ KV, I, cap. 7, §9: “Dizem eles então, em primeiro lugar, que *uma definição legítima deve consistir em gênero e diferença*. Pois bem, ainda que todos os lógicos o admitam, não sei de onde o tiram. E, certamente, se isso deve ser verdade, não se pode saber nada: porque, se primeiro devemos conhecer perfeitamente uma coisa pela definição que consiste em gênero e diferença, então não podemos jamais conhecer perfeitamente o gênero supremo, o qual

dinâmica, a qual não carece de ser pensada como uma ideia-forma ou como um sujeito-substrato, mas, sim, como um contínuo autoafirmativo, ou seja, como o esforço (*conatus*) que é sua essência atual¹¹⁶. Para Spinoza, na essência do singular há uma unidade concreta entre ser e agir, entre potência e virtude (4def8)¹¹⁷, a qual possui como contrapartida abstrata a relação entre as ideias confusas de *personalidade* e *vontade livre*.

A associação das questões da *personalidade* e da *vontade livre* já está nos *Pensamentos Metafísicos*. Spinoza inicia o capítulo cujo título é *Sobre a vontade de Deus* (II, 8) escrevendo:

A *vontade* de Deus, pela qual ele quer amar-se, segue-se necessariamente de seu intelecto infinito, pelo qual se entende. De que maneira distinguem-se entre si estas três coisas, a saber, sua essência, seu intelecto, pelo qual se entende, e sua vontade, pela qual quer amar-se, colocamos entre as coisas que nos faltam. E não nos escapa o vocábulo (o de *personalidade*) que os teólogos volta e meia utilizam para explicar o assunto; porém, conquanto não ignoremos o vocábulo, ignoramos todavia sua significação, e não podemos formar nenhum conceito claro disso, embora creiamos firmemente que Deus o revelará aos seus na visão beatíssima de Deus que é prometida aos fiéis. (CM, 2015b, p. 241, grifos do autor).

Aqui, Spinoza afasta de Deus a vontade pessoalmente arbitrária¹¹⁸. Consequentemente, a eternidade de Deus não é “pessoal”. Neste capítulo dos *CM*, seguindo Descartes, Spinoza esmaece a distinção entre intelecto, vontade e essência de Deus. Trata-se de um texto muito próximo do 1p17s, que analisamos anteriormente (*Seção 3.3*). Em ambos nos é dito basicamente “que o intelecto de Deus, bem como sua vontade, não se distinguem de sua essência” (1p33s2). Com efeito, afastando-se de Descartes, na *Ética* tal cancelamento de distinções abrange também o ser humano. No corolário da última proposição da *Parte II*, lemos: “Vontade e intelecto são um só e o mesmo” (2p49c).

A “identidade pessoal eterna” e a “liberdade absoluta” são da mesma coleção de ideias obscuras e confusas, sendo até difícil dizer onde termina uma, e onde começa a outra. Elas não só podem confundir acerca da natureza de Deus, como também acerca de nossa própria

não tem nenhum gênero acima dele. Agora então: se não é conhecido o gênero supremo, que é causa do conhecimento de todas as outras coisas, menos ainda podem ser entendidas e conhecidas as demais coisas, que são esclarecidas por este gênero. [/] Porém, posto que somos livres e não nos consideramos em absoluto vinculados a suas teses, admitiremos outras leis da definição, conformes à verdadeira *Lógica*, isto é, segundo a divisão que fazemos da *Natureza*” (ESPINOSA, 2012, p. 81).

¹¹⁶ “Em todo caso, a duração comportando uma realidade ontológica, ligada à vida do *conatus* e às suas relações de associação ou oposição com o outro *conatus*, e devendo ser distinguida do tempo abstrato, instrumento de medida da duração, simples ‘auxiliar do imaginação’, longe de ser uma aparência fenomenal, é inseparável do dinamismo de uma coisa singular” (ZAC, 1977, p. 416).

¹¹⁷ 3p7: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada é além da essência atual da própria coisa”; 4def8: “Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é (*pela prop.7 da parte 3*), a virtude, enquanto referida ao homem, é própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser entendidas”.

¹¹⁸ Spinoza (2014, pp. 301-2) discute este texto com Meyer, no momento da edição da obra, numa *Carta* de 26 de julho de 1663 (designada por vezes como 12A, bem como 14 *bis*).

natureza. Segundo entendemos, essas duas ideias confusas, tão estreitamente ligadas, são igualmente rechaçadas na última proposição da *Parte II* da *Ética* (cujo corolário citamos logo acima): “Na Mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação, afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia” (2p49). Ou seja, parece que quando se especula com noções como “identidade pessoal eterna” e “vontade absolutamente indeterminada” extrapolamos a ideia, do corpo existente em ato, que a mente é.

A doutrina da individuação é, portanto, responsável por mostrar que essa ideia, que a mente humana é, não é simples e, digamos, nem *indivisível*: “A ideia que constitui o ser formal da Mente humana não é simples, mas composta de muitíssimas ideias” (2p15). Ao explicitar ali a natureza do indivíduo, Spinoza está erguendo o alicerce sobre o qual, na *Parte III*, construirá sua doutrina dos afetos que considera “as ações e apetites humanos como se fosse Questão de linhas, planos ou corpos” (*Prefácio da Parte III*).

Claro está, portanto, que a questão da “individualidade” é resolvida, e até precisa ser, antes mesmo de Spinoza dissertar sobre o que ele chama de *vida presente*¹¹⁹. Com efeito, devemos evitar categorias indefinidas, para não dizermos confusas, como as de *pessoa* ou de *identidade pessoal*, pois trata-se de um nível de abstração estranho aos conceitos existenciais de *duração* e *eternidade*. Enfim, tanto a duração, quanto a eternidade de um modo finito são uma mesma existência *individual*, que concorda com a essência de cada um, pois “a essência de uma coisa é o que define a coisa como individual e particular, mas ao mesmo tempo como idênticamente ou eternamente particular” (MIGNINI, 1994, pp. 45-6).

5.2 DO PROPÓSITO DE 5p21-42

Nas partes que dividem a *Ética*, à *Da Servidão Humana* se segue a *Da Liberdade*. A *Parte IV* trata da “impotência humana para moderar e coibir os afetos” (*Prefácio da Parte IV*, 2015a, p. 371), daquilo que faz do humano refém da fortuna. A *Parte V*, ao contrário, trata da “potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos e, *a seguir*, o que é a Liberdade da Mente ou felicidade [*Mentis Libertas seu beatitudo sit*]” (*Prefácio da Parte V*,

¹¹⁹ Não interpretamos a existência eterna como uma existência à parte da vida presente, ao passo que por *vida presente* “não precisamos entender nada mais do que a vida de conflito com as paixões” (ALLISON, 1987, p. 167). “Assim, as frases quase idênticas com as quais introduz e conclui a segunda seção da quinta parte, onde são tratadas ‘*quae ad Mentis durationem sine relatione ad Corpus pertinet*’ (5p20s) ou ‘*quae de Mente, quatenus sine relatione ad Corporis existentiam consideratur*’ (5p40s), não indicam ausência de referência ‘à vida presente’, como se poderia pensar a partir de uma alusão spinozista ao final do 5p20s, mas um exame da atividade da mente sem referência ao corpo afetado por outros corpos” (MIGNINI, 1994, p. 43).

2015a, p. 517, grifo nosso). Notemos, pois, que o *Prefácio da Parte V* está dividindo a tarefa tão claramente quanto o célebre 5p20s é o marco dessa divisão:

E com isso terminei tudo que diz respeito a esta vida presente, pois o que disse no princípio deste Escólio, a saber, que com essas poucas [proposições] reuni todos os remédios para os afetos, poderá ver facilmente cada um que prestar atenção ao que dissemos neste Escólio e simultaneamente às definições da Mente e de seus afetos, e por fim às proposições 1 e 3 da Parte 3. Portanto é chegado o tempo de passar àquelas coisas que pertencem à duração da Mente sem relação ao Corpo. (5p20s)

Ou seja, aquilo que para muitos pareceu uma concessão mística, erro, inacabamento e mesmo malícia, é, com base na letra spinozana, o conjunto de textos especialmente dedicados a tratar da liberdade e felicidade (beatitude). Isso quer dizer: o fechamento necessário para chamarmos a obra prima de Spinoza de *Ética*, uma ética da liberdade e da felicidade desenvolvida no conjunto de textos que são costumeiramente reunidos sob o título de *doutrina da eternidade da mente*. Esta é uma “doutrina da salvação, da qual não se pode negar que ela seja o essencial do spinozismo” (ROUSSET, 1986, p. 224; cf. NADLER, 2018, p. 295; DELBOS, 2002, p. 171). Com efeito, estamos textualmente autorizados a afirmar que em tal conjunto de textos possui um propósito bem definido, anunciado pelo menos desde o *Prefácio da Parte II*, quando nos promete explicar, do que se segue da essência de Deus, “o que nos pode levar, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua suma felicidade [*beatitudinis*]” (ESPINOSA, 2015a, p. 125)¹²⁰.

5.3 SEM RELAÇÃO

O embaraçoso em 5p20s é Spinoza falar de uma “duração da Mente sem [*sine*] relação ao Corpo”, pois segundo o que a *Ética* vinha desenvolvendo até ali a mente e o corpo de um ser humano são “um só e mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do Pensamento seja sob o da Extensão” (2p21s). A simples constatação de que as próximas três proposições (5p21, 5p22 e 5p23) fazem referência ao corpo, já nos deve precaver contra um sentido radical da expressão “sem relação”. Além disso, é de se notar que qualquer “ideia que exclui a existência de nosso Corpo não pode dar-se em nossa Mente, mas é contrária a ela” (3p10). Entrementes, encontramos dentro da própria *Ética* uma explicação dessa expressão, de sorte que não lhe podemos apontar uma total falta de rigor terminológico.

¹²⁰ Sobre essa expressão, Macherey comenta o seguinte: “Essa preocupação ética fixa em última instância sua orientação aos raciocínios desenvolvidos no conjunto da obra, e isso mesmo quando não é formulado explicitamente: é isso que guia Spinoza permanentemente e confere unidade à sua abordagem apreendida em seu nível de inteligibilidade mais profundo” (1997b, p. 8).

A duração da mente sem relação com o corpo quer dizer a existência da mente, não enquanto ela é a sensação do corpo, mas enquanto ela concebe seu próprio objeto como modificação singular e eterna da substância (5p29) e, conseqüentemente, a si mesma como a ideia desse objeto (ver *Seção 3.3*). Isso fica explícito se atentarmos à chamada teoria da ideia da ideia, desenvolvida no seguinte escólio da *Parte II*:

a ideia do Corpo e o Corpo, isto é (*pela Prop. 13 desta parte*), a Mente e o Corpo, são um só e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do Pensamento seja sob o da Extensão; por isso a ideia da Mente e a própria Mente são uma só e a mesma coisa, que é concebida sob um só e o mesmo atributo, a saber, o do Pensamento. Insisto dar-se que a ideia da Mente e a própria Mente surgem em Deus com a mesma necessidade da mesma potência de pensar. Pois, em verdade a ideia da Mente, isso é, a ideia da ideia, nada outro é que a forma da ideia enquanto esta é considerada como modo de pensar, sem [*absque*] relação com o objeto; [...] (2p21s)

Spinoza fala que a ideia da ideia é “sem relação com o objeto”, onde tal significa uma forma de pensar a ideia por sua própria adequação interna. Isso não exclui a identidade entre a mente enquanto ideia do corpo e a ideia da mente, que seria a ideia da ideia do corpo. Exclui, porém, a influência externa da ordem comum da natureza (ver *Seção 3.1*), restringindo o pensar à mente em sua perfeição própria¹²¹, digamos, em “sua só definição”. Ora, entre a ideia da mente que existe em Deus e a ideia da ideia do corpo não há diferença. Agora, se notarmos o conteúdo de uma proposição que se segue ao 5p20s, veremos ao que a mente “sem relação ao corpo”, por sua vez, relaciona-se: “Em Deus, contudo, é dada necessariamente a ideia que exprime a essência deste ou daquele Corpo humano sob o aspecto da eternidade” (5p22). Ou seja, a mente *sem relação com o corpo* é a ideia do corpo sob o aspecto da eternidade, no mesmíssimo sentido que o modo de pensar é *sem relação com o objeto* no 2p21s. Para fechar a questão, cabe ainda notar que as próprias “partes que compõem o Corpo humano [...] enquanto podem ser consideradas como Indivíduos, [podem ser consideradas] sem [*absque*] relação com o Corpo humano” (2p24dem).

As afecções ativas de uma mente durando se explicam tão somente por sua essência. Isso quer dizer que tais afecções são na mente tal como são eternamente em Deus, e nessa medida a mente se identifica com a ideia que há em Deus e, portanto, é eterna. Isso não implica uma exclusão do corpo, pois “sentimos e experimentamos que somos eternos” (5p23s), mas implica o anulamento, ou ao menos desconsideração, daquilo que, do exterior, afeta determinadamente o corpo. Com efeito, nada até aqui nos leva a concluir que em algum momento a *Ética* quebra a unidade do corpo com a mente. Por outro lado, daqui vemos que da

¹²¹ *Apêndice da Parte I*: “Pois a perfeição das coisas é a estimar pela só natureza e potência delas, e por isso as coisas não são mais nem menos perfeitas em vista de deleitarem ou ofenderem o sentido dos homens, de contribuírem ou repugnarem à natureza humana” (ESPINOSA, 2015a, p. 121).

tensão existencial mantida entre os singulares resulta uma distinção interna ao indivíduo, pois as modificações da mente não são todas elas explicadas unicamente por sua essência, e devemos considerar isso para seguir o que Spinoza entende por *parte eterna da mente* (ver Seção 6.3).

5.4 ETERNIDADE E MUDANÇA

“Quem tem um Corpo apto a muitíssimas coisas, tem uma Mente cuja maior parte é eterna” (5p39). Eis uma afirmação da unidade mente-corpo pela correspondência entre a aptidão corporal e a parte eterna da mente. O problema depreendido, desta 5p39, é sua caracterização da parte eterna da mente como mutável, tal qual a aptidão do corpo. Basicamente, a questão é: como conciliar eternidade e mudança?

Aqui, aplicando nossa chave de leitura, podemos responder que a eternidade desta parte da mente se concilia com a mudança da mesma maneira que a eternidade de um singular se concilia com a sua duração, isto é, da mesma maneira que o ser da substância se concilia com o ser de suas afecções. Doutra maneira: a eternidade se concilia com a mudança na unidade da existência dos singulares que se sobrepõe às duas maneiras de concebê-la. Tal problema só persiste pela abstração da unidade do ser modal, que separa radicalmente nela a duração da eternidade, concebendo o eterno como algo instantaneamente fixo, simples e acabado, que transcende a duração. Por mais simples que essa resposta seja, ela parece dar conta da questão básica; por mais dependente de nossa própria interpretação que ela seja, fornece a chave de resposta incontornável para qualquer outra interpretação, no caso, explicar a conciliação da eternidade com a mudança na sua explicação da conciliação entre o ser da substância e o dos singulares.

Além da unidade existencial entre duração e eternidade, podemos levar em conta a unidade entre a essência do modo compreendida na substância e sua essência atual, entendida como esforço para perseverar no ser¹²². Se, por um lado, mesmo considerando a penúria das palavras, seria uma contradição em termos afirmarmos que *a essência de algo muda*, por outro lado, é preciso ter em mente que *a essência de um singular é uma modificação*, ou ainda, nas palavras de Spinoza: “a essência do homem é constituída por modificações certas dos atributos

¹²² Tal abordagem parece permitida pelo próprio texto, pois 5p39 implica na possibilidade de concebermos a parte eterna da mente como a aptidão mental que, por sua vez, encontramos seguinte proposição: “Quanto mais a Mente é apta a entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja entender as coisas por este mesmo gênero de conhecimento” (5p26). Reciprocamente, se entendemos por parte eterna da mente a aptidão mental “a entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento”, podemos ler esta 5p26 como: “quanto maior a parte eterna da mente, tanto mais a mente deseja aumentá-la”.

de Deus” (2p10c)¹²³. *Modificações*, no plural, *prima facie* parece se referir a essência da mente e a essência do corpo, mas essa hipótese perde plausibilidade conforme refletimos sobre ela, já que a distinção mente-corpo é apenas atributiva. Na 4p29dem, o 2p10c é utilizado para especificar o homem enquanto coisa singular (2def7, ver *Seção 5.1*), ao passo que fala da potência como intercambiável com a essência. Nos parece que isso nos dá razão para interditar a busca pela simplicidade da alma cartesiana na essência spinozana, pois, como nos diz Macherey ao comentar o 2p10c, a essência humana “não é nada mais que um conjunto de afecções da substância” (1997b, p. 101), ou ainda “uma organização modal finita, com as limitações próprias a esta forma” (*ibidem*, p. 102).

Ao invés de substâncias com capacidade de subsistir, as coisas singulares são modificações da essência do ser absoluto, não havendo diferença entre o ato de modificar a substância e o de ser um modo da substância. Certamente, grande parte da dificuldade que nos pode trazer este “aumento da parte eterna” consiste, de um lado, em se perder de vista a complexidade modal e, de outro, por sermos atraídos, ou traídos mesmo, pelo hábito de pensar a essência do modo na fixidez matemática de um substrato-abstrato ou uma forma-modelo¹²⁴. Ora, é absurdo querer entender a essência de uma modificação singular, excluindo dela, de antemão, a própria modificação. Como já foi bem colocado por Macherey, para além de descrever as “características próprias da realidade mental” (*ibid.*, p. 4) enquanto inserida em uma ordem autônoma do real, uma preocupação principal da *Parte II* da *Ética* “se relaciona ao fato de que a realidade mental da qual vem a ser afirmada a autonomia deve ser concebida de uma maneira não estática, mas dinâmica, como uma potência cuja natureza é inseparável de sua atividade” (*ibid.*, pp. 5-6). Assim, estamos convencidos de que nossa explicação das noções existenciais é capaz de mostrar que, se a *Ética* é um fechar de portas ao aristotelismo e ao platonismo, as últimas proposições dela não são um abrir de janela para a transcendência.

¹²³ Sobre a questão da “plasticidade das essências”, ver o volume organizado por Vincent Legeay (2018).

¹²⁴ A dificuldade em entender o caráter dinâmico da essência dos modos, bem como a dinâmica da essência eternamente produtiva de Deus, não é nada trivial nem incomum, mas não deixa de ser uma dificuldade sobre o mais fundamental da relação de imanência substância-modo. Pensamos que é essa dificuldade que faz, por exemplo, Curley apontar que os modos são “fatos singulares” e “não coisas individuais” (1969, p. 75). Para uma solução do problema, em torno de 5p39, que mantém a imutabilidade da parte eterna na duração, recorrendo a uma noção de mudança de proporções ou superveniência (*cambridge change*), ver LEBUFFE, 2010. Também prezando pelo caráter imutável parte eterna da mente na duração, Matheron nos fala dela como “submersa pela imaginação”, ocupando “em nossa mente [*esprit*] um lugar muito insignificante para que a possamos fazer passar ao primeiro plano”, mas passando a este conforme “nós nos compreendemos adequadamente” (1988, p. 576). Em nossa leitura, que preza pelas consequências que a imanência possui sobre as duas maneiras de conceber a existência, especulações sobre convivência ou interação entre coisas imutáveis e mutáveis são ininteligíveis, bem como a afirmação de que “os modos finitos existem alternadamente de duas formas: seja de uma existência incompleta, ou *inatural*, enquanto são somente compreendidos nos atributos de Deus; seja de uma existência completa, ou *atural*, enquanto são compreendidos nos atributos de Deus e também são ditos durar” (*Idem*, 1972, p. 370).

A esta altura, pensamos ter cumprido os objetivos mais gerais deste estudo. Na *Seção 4*, apresentamos uma interpretação das noções existenciais spinozanas e sobre como elas se articulam. Até aqui, na *Seção 5*, apresentamos as respostas de nossa proposta interpretativa aos problemas que mais recorrentemente emergem da leitura da segunda metade da *Parte V* da *Ética*. Não obstante, pouco oferecemos em termos propriamente de leitura da *Parte V*, visto que mal tocamos em seu conteúdo. Ao invés desse fato desmerecer nosso esforço, ao darmos conta dos problemas que emergem nesse conjunto de textos a partir dos desenvolvimentos anteriores, ele nos reforça noutro objetivo deste estudo, a saber, o de reabilitar esse conjunto de textos como orgânico ao *corpus* da *Ética*. Ora, tal objetivo nos exige, em alguma medida, enfrentar esses textos diretamente. Faremos isso a seguir.

6 A PARTE V DA ÉTICA

Como nos atesta seu *Prefácio*, a *Parte V* (*Da Potência do Intelecto* ou da *Liberdade Humana*) da *Ética* “versa sobre a maneira [*modo*], ou seja, a via [*viâ*] que conduz à Liberdade” (2015a, p. 517). Dividindo-se em duas etapas pelo 5p20s, trata primeiramente “da potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos, e a seguir, do que é a Liberdade da Mente ou felicidade” (*ibidem*). Já aqui, nas primeiras linhas do *Prefácio*, Spinoza deixa claro que nesta parte dará prioridade à mente, especificando sobre a segunda etapa tratar da “Liberdade da Mente ou felicidade” (*ibid.* grifo nosso)¹²⁵. Prioridade que, por vezes, é interpretada como uma quebra do “paralelismo” mente-corpo, o que reflete uma compreensão rasa sobre a unidade mente-corpo (*cf.* JAQUET, 2011). A primeira etapa da *Parte V* constitui uma arte de lidar com os afetos, uma espécie de medicina mental. Por isso, em relação ao corpo e à maneira como “o intelecto deve perfazer-se” (*ibid.*), Spinoza apenas nos indica a medicina e a lógica. Ato contínuo, Spinoza critica os estoicos e o estoicismo de Descartes, retirando qualquer margem para se pensar que a prioridade dada à mente seja um elogio à contemplação, às reflexões abstratas, que implicaria num correspondente desprezo ao corpo.

Após apresentar os remédios para os afetos, finalmente os listando no 5p20s, passa ao que é a liberdade da mente. Segundo ainda as primeiras linhas do *Prefácio*, “com isso veremos o quanto o sábio é mais potente do que o ignorante” (*ibid.*). Consideremos, então, a *Parte V* da *Ética* como constituída de três etapas, não necessária e rigorosamente sucessivas: (1) uma prática (potência da razão sobre os afetos), (2) uma definição (liberdade da mente) e (3) uma distinção (de potência entre o sábio e o ignorante).

Dado que a noção de “parte eterna da mente” resume, e como que carrega em si, toda a problemática daquela que ficou conhecida “doutrina da eternidade da mente”, nossa análise a tomará como eixo e objeto de nossa exposição. Além de entender *o que é* a parte eterna da mente, parece sobretudo útil buscarmos *qual função* ela desempenha na *Ética*. Se a parte eterna da mente possui um significado que não é simplesmente subsumido de outra noção anterior, isto é, se é uma noção com significado próprio e função específica, será útil entendermos o papel dela segundo cada uma das três etapas da *Parte V* descritas acima.

Antes de tudo, porém, cumpre-nos buscar um entendimento inicial da noção de *parte eterna da mente* pelas próprias noções que a compõem. O principal elemento desta noção é a

¹²⁵ O próprio final do *Prefácio* da *Parte V* reforça: “determinaremos pelo *só conhecimento da Mente* os remédios para os afetos [...] e desse conhecimento deduziremos tudo o que toca sua felicidade [*beatitudinem*]” (2015a, p. 523, grifo nosso).

mente, que é internamente distinguida pelo elemento *parte*, a qual o elemento *eterna* atribui uma existência concebida de uma determinada maneira. A seguir, portanto, buscaremos uma melhor caracterização do que é a mente, a qual consideramos necessária a ponto de adiarmos mais um tanto nossa análise direta dos textos da *Parte V*.

6.1 TRÊS ASPECTOS DA MENTE HUMANA

No *Apêndice da Parte I*, portanto antes de explicar a natureza da mente, Spinoza se propõe a denunciar o pai de todos os preconceitos: “os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim” (2015a, p. 111). Sua denúncia se baseia no senso comum, ou melhor, em três aspectos da natureza da mente humana “admitidos por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômicos disto” (*ibidem*).

Em primeiro lugar, a condição de ideia do corpo — que é dizer também: condição de conhecimento ou cognição do corpo (2p19dem, 2p20, 4p37dem) — não envolve o conhecimento adequado das causas de suas afecções. O segundo ponto, o apetite, que se refere tanto ao corpo quanto à mente (3p9s), implica um impulso de autodeterminação em se afirmar no ser, em vista dessa própria afirmação, isto é, do que lhe é útil. A consciência deste apetite como algo tão intrinsecamente próximo, paralela ao desconhecimento das causas que o determinam, completam a receita do preconceito mais profundo. Essa consciência ignorante, diante de seu fluxo de volições, reúne todas elas ao forjar para si a ideia de uma vontade externa aos próprios atos volitivos, mas interna ao indivíduo, isto é, cria a quimera do livre-arbítrio — da mesma maneira que a concepção ingênua de Criação põe o Criador fora de sua obra, criando a quimera de uma eternidade além-mundo. Assim, acreditamos que desejamos as coisas livremente, e as explicamos com base nesse desejo que supomos livre, colocando-nos como finalidade e razão do ser delas.

Se pretendemos realmente entender em que consiste nossa liberdade, devemos sair do “estado presente e inato de ignorância”, devemos “destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova” (*ibid.*, p. 113). Esses aspectos de nossa natureza constituiriam razões “para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre, não fosse a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma da verdade” (*ibid.*). Com essa saudação à matemática, é muito provável que Spinoza se refira à geometria do tipo construtivista que ordena seu raciocínio da causa para o efeito, estabelecendo a ordem correta de entender, já que “essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza”

(*ibid.*, p. 115); mas, sobretudo nos parece referir à *necessidade* que envolve a certeza matemática, pois “os homens opinam serem livres porquanto são cômnicos de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes” (*ibid.*, p. 111)¹²⁶.

Esses três aspectos da mente humana, que Spinoza dá por admitidos por todos, ou ensinados pela experiência (3p2s, 2015a, p. 245), são a matéria prima da *Ética*. Sobre o apetite para o útil, não se trata de mudá-lo: “Pois antes de tudo cumpre notar que é por um e o mesmo apetite que o homem é dito tanto agir quanto padecer” (5p4s)¹²⁷. O que podemos mudar é nossa ignorância sobre as causas, o que já implica uma mudança de consciência sobre nossas volições. Vejamos, agora, como Spinoza explica a mente na sua ordem e termos próprios, de sorte que voltaremos a essa distinção logo adiante.

Spinoza dedica uma parte inteira da *Ética* para tratar “Da Natureza e Origem da Mente” — título da *Parte II*. A mente é algo demasiadamente singular para ser entendida por uma simples definição. Pela definição de *ideia* (2def3), vemos que a mente é uma *coisa pensante que forma ideias*. Neste propósito a 2p11 nos esclarece em que sentido a própria mente é uma *ideia*: “O que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato”. A mente antes de tudo é uma ideia, ontologicamente anterior aos seus modos de pensar: “a ideia é anterior por natureza e, dada, os outros modos (aos quais a ideia é anterior por natureza) devem ser dados no mesmo indivíduo (*pelo Ax. 3 desta parte*)” (2p11dem). Por *ser atual* da mente na 2p11 podemos entender tanto a natureza ou essência atual da mente — pela maneira como 2p10 foi antes demonstrada se referindo à 1p7 (ver 2p10dem) —, quanto sua existência em um tempo e lugar determinado — pela referência da 2p11dem ao 2p8c.

Que ideia a mente é? A sequência da 2p11dem descarta opções possíveis: nega que possa ser uma ideia de uma coisa não existente (nos termos do 2p8c), ou de uma coisa infinita, e conclui parafraseando o texto de 2p11: “a ideia de uma coisa singular existente em ato”

¹²⁶ Spinoza retoma isto como exemplo em sua explicação do *erro*, adiante na *Ética*, da seguinte forma: “darei um exemplo: os homens equivocam-se ao reputarem livres, opinião que consiste apenas em serem cômnicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados. Logo, ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações. Com efeito, isso que dizem, que as ações humanas dependem da vontade, palavras das quais não têm nenhuma ideia. Pois todos ignoram o que seja a vontade e como move o Corpo; e aqueles que se jactam do contrário forjam uma sede e habitáculos da alma costumam provocar ou o riso a náusea” (2p35s). Para outra aplicação deste exemplo, no caso, para a impossibilidade de determinação recíproca entre a mente e o corpo, ver 3p2s.

¹²⁷ 3p9: “A Mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cômncia deste seu esforço”.

(2p11dem). A proposição seguinte (2p12), ainda que se limite a insinuar que tal coisa singular seja um corpo, mostra que Spinoza sequer levanta a hipótese de a mente ser uma ideia que tem a si mesma por objeto. Já a 2p13 delimita que tal objeto é o corpo e o 2p13c: “que o homem consta de Mente e Corpo, e que o Corpo humano existe tal como o sentimos”.

O 2p13s é importante para esta etapa de nosso estudo por mais de uma razão. Segundo ele, dada a exposição que o antecede, podemos entender a união mente-corpo, isto é, a união entre a ideia e seu objeto. Spinoza escreve: “as coisas que até aqui mostramos são bastante comuns e não pertencem mais aos homens do que aos demais Indivíduos, os quais, embora em graus diversos, são entretanto todos animados” (2p13s). Este trecho, célebre por carregar uma “doutrina da animação universal”, afirma que se, para cada mente, corresponde um objeto, em contrapartida, para cada objeto *capaz de agir* (2def7, ver *Seção 5.1*), há necessariamente uma ideia que o exprime no atributo do pensamento (2p3). Portanto, a união entre a mente e o corpo é a unidade do ser modal, pois ainda que possamos concebê-los, pelo atributo próprio de cada, um sem o outro, eles não podem *ser atualmente* distintos.

Disso se segue que, para conhecer a mente, é necessário “conhecer a natureza do nosso Corpo adequadamente” (2p13s), razão pela qual a sequência é a digressão física. Assim, as mentes “diferem entre si tal como os próprios objetos” (2p13s), ou seja, uma mente difere da outra, como os seus respectivos corpos diferem entre si. Isso nos remete aquela que distinguimos acima como a terceira etapa que Spinoza se propõe no *Prefácio da Parte V da Ética*, a lembrar, distinguir “o quanto o sábio é mais potente do que o ignorante” (2015a, p. 517). A confiar no *Lema I*, subsequente ao 2p13s, distinguiremos o sábio do ignorante “em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão” do corpo de cada um, o que chega a ser um tanto cômico. Tal critério serve melhor para “determinar em que a Mente humana difere das demais ideias e em que lhes é superior” (2p13s), do que distinguir a superioridade desta mente humana sobre aquela outra. Nesta altura da obra, esse tema é intempestivo, Spinoza mesmo o confessa, ainda que não se contenha em nos dizer uma coisinha ou outra:

No entanto, aqui não posso explicar isso, nem é necessário para as coisas que quero demonstrar. Contudo, digo de maneira geral que quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para fazer [agir] ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente. E a partir disto podemos conhecer a superioridade de uma mente diante de outras; [...] (2p13s)

O 2p13s nos fala da correspondência de aptidão tanto para *resistir*, quanto para *agir*. Sobre o *agir*, de fato, Spinoza quase consegue reservá-lo à *Parte V*. A proposição que se segue

à digressão física (entre 2p13 e 2p14) será a que estabelece a proporcionalidade entre a aptidão da mente em “perceber muitíssimas coisas” e a aptidão do corpo em “ser disposto [...] de múltiplas maneiras” (2p14). Essa correspondência é retrabalhada na explicação das noções comuns (ver *Seção 3.2*).

A mente é a ideia ou conhecimento do corpo (2p20), mas até esse seu objeto ela conhece só por meio das afecções dele, as quais não envolvem apenas a natureza dele, mas também a de muitos outros. Assim, “a Mente humana poderá imaginar distintamente em simultâneo tantos corpos quantas imagens possam ser formadas simultaneamente em seu próprio corpo” (2p40s1). Ora, o que há de comum entre as coisas envolvidas na respectiva afecção, só pode ser concebido adequadamente (2p39): “Daí segue que a Mente é tanto mais apta para perceber adequadamente muitas coisas, quanto mais seu Corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos” (2p39c). De fato, podemos dizer que o corpo é o fundamento das noções comuns que, por sua vez, “são os fundamentos de nosso raciocínio” (2p40s1). A aptidão corporal, faz com que o corpo se adegue melhor a ordem das causas, ou seja, encontre menos contrariedades nela, permitindo à mente ser “determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas” (2p29s). Ela, portanto, está no cerne da tarefa mais básica da *Parte V* da *Ética*, que é entender a potência da razão, pois: “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” (5p10). Sem embargo, a seguir retomaremos o fio da meada, em função de amarrar certas pontas soltas.

Se acabamos de destacar a íntima relação que une a aptidão corporal com a razão, por outro lado, lembrando do exposto na *Seção 5.3*, podemos dizer que as noções comuns são *sem relação* com o corpo. Depois do 2p21s, que traz a noção de *ideia da ideia* e do qual nos valemos naquela altura para explicitar o sentido da expressão *sem relação*, segue-se a seguinte proposição: “A Mente humana percebe não somente as afecções do Corpo, mas também as ideias dessas afecções” (2p22). Já não precisamos hesitar em ler esta 2p22 como: a mente tem percepções *sem relação* com o corpo.

Lembremos também do que comentamos acerca do *Apêndice* da *Parte I* da *Ética*, no início desta *Seção 6.1*. Lá, entre os aspectos da natureza da mente universalmente aceitos, está a capacidade reflexiva, apresentada justamente por essa 2p22. Ela produz a ilusão do livre arbítrio, pois os homens se creem livres, não porque apeteçam, mas porque percebem *simplesmente* a ideia de seus apetites. As noções comuns, assim como a matemática é no

Apêndice, são a chave para sairmos da *consciência imaginativa*, a qual engendra àquela ordem invertida do finalismo comentada no *Apêndice*, para a *razão reflexiva* que, por sua vez, conduz à ordem do intelecto que, logo acima, a 5p10 nos apontou (sobre isso, ver *Seção 3*). Ou seja, dos três aspectos citados no *Apêndice*, o apetite e a consciência reflexiva podem tanto trabalharem para nossa servidão, quanto para nossa liberdade, ao passo que o terceiro aspecto, a inata ignorância sobre as causas, é o que pode ser mudado, ao mesmo tempo que pode mudar o “vetor atividade-passividade” dos outros aspectos.

Vimos que Spinoza se esforça por se distinguir dos estoicos e de um dualismo que implicam uma concepção segundo a qual na medida em que o corpo age, a mente padece e vice-versa. A correspondência que apontamos, entre a aptidão corporal e a capacidade de pensar, é o contraponto preciso a essa concepção. Vimos também que Spinoza explica a união mente-corpo por uma unidade complexa. Tendo isso em conta, podemos dizer que dos três aspectos da mente, o apetite, que sequer aparece na *Parte II* da *Ética*, é o mais corporal deles, pois é o próprio esforço de perseverar no ser “quando é referido simultaneamente a Mente e ao Corpo” (3p9s)¹²⁸. O apetite, no âmbito da tensão existencial entre singulares, apesar de ser um esforço estritamente positivo, está muito mais ligado à carência que o corpo humano tem, “para se conservar, de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado” (*Postulado IV*, 2015a, p. 161), do que a consciência reflexiva.

Tanto o apetite quanto a consciência reflexiva (*cf.* 3p12, 3p13), da mesma maneira que a ideia da qual são modos, tendem à ação, isto é, ao conhecimento, que sempre é conhecimento das causas (ver *Seção 2.1*). Porém, ignorante das causas, a consciência imagina o apetite como livre, isto é, o imagina simplesmente¹²⁹ e, Spinoza afirma no início da *Parte V*: “O afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente, e não como necessária, nem como possível, nem como contingente, é (sendo iguais as outras condições) o maior de todos” (5p5). Além disso, o apetite imaginado livre, como “os Desejos que nos tomam ao máximo” (4p60s), apenas leva em consideração o afeto presente (*cf.* 4p9, 4p9c) que, por sua vez, geralmente “não leva em conta a utilidade do homem todo” (4p60), isto é, “no mais das vezes desejamos conservar o nosso ser sem levar em conta a nossa saúde integral” (4p60s).

O conhecimento das causas pela reflexão racional, ao contrário da simples consciência reflexiva, nunca concebe o corpo pelas ideias de suas afecções (pela *sensação*), mas sim como

¹²⁸ Ele não poderia ser estritamente corporal, pois o corpo é a coisa singular existente em ato (2p11) que é objeto da mente (2p13) e “nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente” (2p12), ou seja, o apetite é dito sempre de um indivíduo animado já dado, como essência atual dele; não pode ser concebido como um corpo-parte do corpo humano, nem reduzido à razão de movimento e repouso.

¹²⁹ 5p5s: “imaginar uma coisa como livre não é nada outro que imaginar a coisa simplesmente”.

necessário (2p44), isto é, “sob algum aspecto de eternidade” (2p44c2). Resumidamente: “Tudo que a Mente entende sob o aspecto da eternidade, ela não o entende por conceber a existência atual presente do Corpo, mas por conceber a essência do Corpo sob o aspecto da eternidade” (5p29). Enfim, como anteriormente já tratamos dos gêneros de conhecimento (*Seção 3*), e apresentamos nesta *Seção 6.1* o que a mente é por três aspectos dela, os quais Spinoza dá por universalmente aceitos e ensinados pela experiência, a seguir nos valeremos disso para esclarecer o que são as partes da mente mencionadas ao final da *Ética*.

6.2 PARTES DA MENTE

“A ideia que constitui o ser formal da Mente humana não é simples, mas composta de muitíssimas ideias” (2p15). Com *ser formal*, especifica-se que, da mesma maneira que seu corpo, a mente considerada em si mesma (2p6 e 2p6c) é constituída essencialmente por diversas modificações (2p10c). Por si só, essa composição com partes modais, logo transitórias, permite-nos falar de partes da mente. Não nos parece acaso a demonstração da composição complexa da mente ser textualmente muito próxima da definição de imaginação:

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. E aqui, para começar a indicar o que seja o erro, eu gostaria que se notasse que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro, ou seja, a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. Pois se a Mente, quando imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua natureza, isto é (*pela Definição. 7 da parte 1*), se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre. (2p17s)

A imaginação representa a constituição presente do corpo, atravessada pelo que o afeta externamente. De tudo aquilo que afeta o corpo a mente forma uma ideia (2p12)¹³⁰. Tais ideias são confusas, na medida que envolvem tanto a natureza de seu objeto quanto a natureza dos objetos exteriores (2p16), mas não envolvem o conhecimento adequado de nenhuma dessas naturezas envolvidas (2p25, 2p26c, 2p27). Ao imaginar simplesmente essas ideias, a mente acredita que o apetite por elas determinado é sua liberdade, no que se ilude e é como que

¹³⁰ 2p12: “O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na Mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a Mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente”.

duplamente coagida, no caso, tanto pelas causas externas quanto pela ilusão internalizada a partir delas.

Neste trecho que citamos do 2p17s, Spinoza explica, por duas vias, que é da natureza da imaginação ser coagida a pensar isto ao invés daquilo, ou seja, ser “determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada” (1def7). Nos afirma que a imaginação poderia ser livre, mesmo ao conceber “coisas não existentes como presentes a si”, (1) “caso contasse ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si”, ou (2) “se esta faculdade de imaginar dependesse de sua natureza”, isto é, “se fosse livre” (2p17s):

No primeiro caso (1), vemos que a imaginação está atrelada ao *limite* da aptidão que o seu corpo tem de “fazer [agir] ou padecer muitas coisas simultaneamente” (2p13s) e de ser disposto “múltiplas maneiras” (2p14). Ora, nessa medida podemos ver que esse atrelamento da imaginação à capacidade limitada do corpo “de formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens” (2p40s1), distingue-a claramente da razão que, por sua vez, está atrelada ao que o corpo tem em comum com os corpos externos (2p39c). Assim, também fica clara a diferença entre o fundamento corporal das noções comuns (ver acima, *Seção 6.1*), e o dos universais abstratos que a imaginação forja quando excedido o “número de imagens que o Corpo é capaz de formar em si distintamente em simultâneo” (2p40s1).

No segundo caso (2), vemos que a imaginação nunca se segue da só essência da mente ou do corpo, e se liga, tal como dissemos acima do apetite, ao fato de sermos uma parte da natureza e “nunca podermos fazer com que não precisemos de nada exterior para conservar o nosso ser e que vivamos sem comércio algum com as coisas que estão fora de nós” (4p18s). Mesmo assim, a imaginação não deixa de ser positiva em si mesma, nem se segue que seria preferível para a mente ter um objeto fechado em si mesmo, pois “considerando nossa Mente, decerto nosso intelecto seria mais imperfeito se ela fosse sozinha e não entendesse nada além de si própria” (4p18s).

Creemos que com isso caracterizamos suficientemente a imaginação que, na *Parte V*, Spinoza caracteriza como a *parte* da mente que perece (5p40c), visto que: “A Mente não pode imaginar nada, nem recordar-se das coisas passadas, a não ser enquanto dura o Corpo” (5p21). Essa 5p21, por si só, não suscita nenhum problema e se adequa bem à maneira como caracterizamos a imaginação aqui. Porém, na medida que buscamos suas implicações sobre a *outra parte* da mente que, no mesmo 5p40c, Spinoza aponta como o *intelecto*, entrevemos dificuldades para às quais, se quisermos ir além das respostas que oferecemos na *Seção 5*, precisamos cumprir a promessa da presente seção: abordar diretamente o conteúdo da *Parte V*

da *Ética* em sua dinâmica e termos próprios. Porém, ao menos uma observação preliminar ainda nos parece necessária para o que aqui estamos tratando.

Parece-nos que o primeiro indício de uma divisão spinozana da mente, em partes qualitativamente distintas, mas quantitativamente comparáveis, ocorre no 2p49s, a despeito de seu contexto polêmico. Neste ponto, Spinoza rejeita a distinção entre intelecto e vontade como faculdades da mente que seriam algo para além das “próprias volições e ideias singulares” (2p49c.dem). Deixando de lado esse aspecto, digamos, qualitativo da crítica, notamos que Spinoza não só rejeita o aspecto quantitativo da proposta cartesiana, principalmente a infinitude da vontade, como também fala de como tais dimensões seriam consideradas segundo os princípios da *Ética*.

Spinoza escreve: “concedo que a vontade se estende para além do intelecto se por intelecto entenderem apenas ideias claras e distintas; mas nego que a vontade se estenda para além das percepções, ou seja, da faculdade de conceber” (2p49s, 2015a, p. 223). Uma leitura apressada desse trecho nos levaria a concluir que o intelecto nunca poderia “constituir a maior parte da Mente” (5p39dem). Nas entrelinhas, porém, está a recém estabelecida identificação do intelecto com a vontade (2p49c). De fato, o que subjaz a este trecho é que toda ideia intelectual é uma volição, mas a volição acompanha qualquer concepção da mente, de modo que ela é maior que o intelecto e do mesmo tamanho da “faculdade de conceber”. Ora, essa “faculdade de conceber” não é outra coisa que a imaginação no sentido lato que nos referimos a ela na *Seção 2.3*, a lembrar, como abarcando toda a cognição presente, ao passo que o intelecto e a razão, e mesmo a imaginação como a caracterizamos acima, seriam formas distintas de operação neste fluxo da consciência. Retornamos, assim, às dificuldades veladas da supracitada 5p21, pois lemos ela e, ao invés de nos perguntarmos sobre o que ela afirma sobre a imaginação, questionamo-nos sobre o que ela insinua, ou não nos diz, sobre o intelecto, por exemplo: a mente pode entender sem que o corpo dure? A mente pode entender sem lembrar?

Em nenhum momento Spinoza diz que a mente, enquanto é eterna, deixa de durar. Além disso, nada de positivo sobre a existência eterna da mente nos seria informado pela afirmação: *a mente não dura enquanto é eterna*. Porém, tratar-se-ia de uma afirmação sustentável no rigor dos termos com os quais é apresentada. É patente que intelecção não deixa de ser acompanhada por volição (ou melhor, volição e intelecção são uma e mesma coisa); e que, enquanto entendemos, não deixamos de existir aqui e agora, não deixamos esse único “plano existencial”, o qual pode ser concebido de duas maneiras distintas (5p29s), ou pela duração, ou pela

eternidade¹³¹. “Pois é na duração que a mente concebe a eternidade, sem que seja necessário dissociá-las” (RODIS-LEWIS, 1986, p. 211). O que ocorre é que quando entendemos não o fazemos por contemplar o fluxo de afecções corporais. Quando entendemos os afetos e engendramos afecções ativas, não o fazemos por contemplar a maneira como o corpo é afetado pela ordem comum da natureza, “mas por conceber a essência do Corpo sob o aspecto da eternidade” (5p29). Ora, podemos dizer que enquanto entendemos não duramos, isto é, nossa existência não “é continuação indefinida no existir” (2def5), pois ela é, sim, “determinada pela própria natureza da coisa existente” (2def5exp). Em poucas palavras, a existência eterna não exclui a positividade da duração, isto é, a *continuação*, o que ela anula é a *indefinição*.

Ainda no rigor dos termos, podemos afirmar que a mente não pode “recordar-se das coisas passadas” (5p21) enquanto entende. Ora, dizemos que uma coisa é passada sempre com referência ao nosso afeto (3p18s1), e a memória “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*” (2p18s, grifos nossos)¹³². Ao passo que essa ordem das afecções é particular a cada corpo, a ordem do intelecto “é a mesma em todos os homens” (2p18s, ver *Seção 3*). O antagonismo entre essas duas ordens, porém, não é do particular com o universal, mas é a expressão em cada singular do antagonismo entre a sua liberdade e a coação a que está submetido, ou seja, da tensão existencial que envolve seu esforço. Pensado na própria constituição da mente humana, esse antagonismo é entre uma parte eterna e uma parte que perece. A seguir, convém repisar alguns pontos sobre a mente, para entendermos suas partes.

A mente é a ideia do corpo que, por não ser uma mônada fechada em si, é afetado externamente por outros corpos. A mente, assim, é o conhecimento de seu corpo e das afecções desse corpo. As ideias das afecções do corpo envolvem a natureza do que o afeta externamente, ainda que não envolvam o conhecimento adequado, nem daquilo que afeta nem do próprio corpo. Além disso, a mente também é o conhecimento dessas ideias das afecções do corpo, ainda que tais *ideias das ideias* não envolvam conhecimento adequado dela própria.

Essa aptidão reflexiva, sem envolver conhecimento adequado, naturalmente se adequa

¹³¹ Como consequência da imanência não há planos existenciais distintos entre si, de sorte que mesmo enquanto intelecto eterno, nossa mente não deixa de ser um singular integrado à ordem do real: “nossa Mente, enquanto entende, é um modo de pensar eterno, que é determinado por outro modo de pensar eterno, e este por outro, e assim ao infinito, de maneira que todos simultaneamente constituem o intelecto eterno e infinito de Deus” (5p40s).

¹³² O método geométrico exige que recorramos às definições das palavras utilizadas nas proposições, permitindo que substituamos a palavra pela definição na proposição em questão. Ora, esta *definição de memória*, do 2p18s, é assim chamada pela própria 5p21dem. Evitaremos confusões, aqui, se deixarmos de lado nossa preconcepção do que seja memória, e nos atermos ao seu significado técnico dado no texto. Ademais, para uma *definição de coisa passada*, a 4def6 nos remete aos escólios da 3p18.

à ordem das afecções do corpo, suprimindo com ideias abstratas “a força de imaginar” (2p40s1). Não obstante, trata-se de uma via de mão dupla: “Conforme os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na Mente, assim também, à risca, as afecções do corpo ou imagens das coisas são ordenadas e concatenadas no Corpo” (5p1). De fato, as abstrações que formamos, quando a capacidade de imaginar simultaneamente é superada, convertem-se em ilusões estruturais determinantes sobre a maneira como o mundo nos afeta, isto é, sobre a nossa concatenação das afecções. Então, como afecções isoladas que a mente imagina, o próprio *modus operandi* da mente envolve a natureza de outros singulares, porém, sem envolver o conhecimento adequado do corpo, de si ou dos outros. Crucial é notar que, aqui, *não envolver o conhecimento adequado de* significa: *não exprimir adequadamente a natureza de* (cf. 2p29dem).

Basicamente, a imaginação é a *parte passiva* da mente, na medida em que as ideias que a compõem não exprimem adequadamente a natureza de seu corpo, nem da mente e menos ainda daquilo que afeta o corpo externamente. Assim entendida a imaginação, parece que a mente enquanto imagina nada tem de realidade ou perfeição, já que “a perfeição das coisas é a estimar pela só natureza e potência delas” (*Apêndice da Parte I*, ESPINOSA, 2015a, p. 121), e “que não se dá nenhuma outra potência da Mente além da de pensar e formar ideias adequadas” (5p4s). Porém, a mente mesmo tendo ideias confusas, mesmo não exprimindo *adequadamente* sua natureza, afirma sua natureza, isto é, esforça-se em perseverar em seu ser (3p9). A imaginação, enquanto parte passiva que “perece com o corpo” (5p38s), não é um agente interno de autodestruição da mente (3p4), mas é o índice de nossa impotência e o rastro profundo das causas externas que se faz presença, pelas ideias inadequadas, contrariando o esforço em perseverar no ser.

Em oposição explícita, o intelecto é a *parte ativa* da mente, na medida que as ideias que o compõem são adequadas e envolvem um conhecimento adequado de Deus, ou seja, constituem-se de ideias da mente que se explicam por sua própria essência, da mesma maneira que são compreendidas pela ideia de Deus. Do que precede, já nos fica claro que o intelecto é o índice de potência da mente, como também o *Prefácio da Parte V* nos diz “que a potência da Mente é definida pela só inteligência” (2015a, p. 523). O intelecto, enquanto parte ativa e eterna da mente, é a própria mente enquanto exprime necessariamente sua natureza, enquanto é causa viva, pois a vida intelectual é a verdadeira vida da mente¹³³ — e, como diz o verso de Dante,

¹³³ *Apêndice da Parte IV*, Cap. V: “Portanto, nenhuma vida racional é sem inteligência é sem inteligência e as coisas são boas apenas enquanto favorecem o homem para que frua a vida da Mente, que é definida pela inteligência. Dizemos que são más, ao contrário, apenas as coisas que impedem que o homem possa aperfeiçoar a

“a vera vita non è *sine causa* [a verdadeira vida não é sem causa]” (*Paraíso*, Canto 32, 59, ALIGUIERI, 2017, p. 191). O intelecto é a mente em si mesma, isto é, como modificação singular da existência necessária da substância, sem prejuízo de sua participação na ordem modal, pois “nossa Mente, enquanto entende, é um modo de pensar eterno, que é determinado por outro modo de pensar eterno, e este por outro, e assim ao infinito, de maneira que todos simultaneamente constituem o intelecto eterno e infinito de Deus” (5p40s).

6.3 A PARTE ETERNA DA MENTE

Vimos até aqui que o vocábulo “parte”¹³⁴, unido ao adjetivo “eterna”, sugere uma divisão existencial no singular existente em ato. Antes de tudo, precisamos ter claro que pensar a existência da coisa singular, abrangendo tanto sua duração como sua eternidade (isto é, pensar sua unidade existencial), como uma unidade por composição é absurdo — um absurdo que equivale precisamente a pensar a unidade do ser absoluto como composição entre o ser substancial e o ser dos singulares. Não se trata, portanto, de uma distinção entre o “plano” da duração e o da eternidade. Trata-se, antes, de uma distinção entre passividade e atividade, da operação segundo a imaginação para a ação conforme o intelecto.

A noção de *parte* não vem para dividir o ser da mente, para melhor separá-la do corpo. Antes, quer justamente lembrar que há algo posto de lado para melhor considerarmos a questão, mas que lhe é inseparável de fato. O que é posto de lado é a indefinição implicada pela duração (ver *Seção 4.2*), ou, o que dá no mesmo, a dependência causal característica dos singulares frente a ordem comum da natureza (ver *Seção 3.1*). Portanto, pensar a própria existência da

razão e fruir a vida racional” (ESPINOSA, 2015a, p. 495). *KV*, II, cap. 26: “[...] sem a direção do intelecto, tudo leva à ruína, sem que possamos gozar de nenhum repouso, como se vivêssemos fora do nosso elemento” (*Idem*, 2012, p. 149). Cf. *TT-P*, cap. 14, 2003, p. 212.

¹³⁴ Cristina Santinelli (2012) aponta a noção de *pars* [parte] como pertencente ao “léxico menor” da *Ética* de Spinoza, com “cerca de 142 ocorrências” (*ibidem*, §18), destacando três empregos distintos: primeiro como implicado na ideia de “composição”, o segundo na de “falta” ou “incompletude” e, por fim, um terceiro “que se liga estreitamente ao primeiro e que se refere à constituição da mente” (*ibid.*, §19). Este último, que mais parece um estreitamento do primeiro, seria o uso específico da noção de “parte” na expressão “parte eterna da mente”. Porém, segundo vemos, o segundo emprego, implicado na noção de “falta”, não é menos significativo para entendermos a expressão “parte eterna da mente”, pois a outra parte que é deixada de lado é “o elemento que ‘falta’ de alguma coisa e, assim, torna-se compreensível somente na óptica da totalidade” (*ibid.*, §18). A parte eterna da mente não é mente, pois a “falta” e “incompletude”, que a noção de parte implica, “são significados ausentes no termo *modus*”: “Assim, Spinoza recorre à *pars* apenas no contexto da *natura naturata*, para ilustrar a relação entre o espírito humano (*modus finitus*) e o intelecto divino (*modus infinitus*)” (*ibid.*, §18). Dizemos acima que “parte” no contexto acima se refere a uma distinção interna ao ser singular, entre sua atividade e passividade e, apenas na medida em que levamos isso em consideração, podemos concordar com Santinelli quando afirma que: “A importância lexical de *pars* na *Ética* se deve à sua capacidade de expressar o ser e o não-ser juntos e assim, na visão de Spinoza, a copresença de ‘eternidade’ e ‘duração’ que pontua a vida do homem e das coisas finitas” (*ibid.*, §20).

coisa singular é pensá-la na coisa como é em si mesma, ou seja, como necessária (2p44dem, 2p44c2dem, ver *Seções 4.2 e 4.3*); é pensar a existência da coisa enquanto ela é um ente real (5p30dem); é, enfim, pensar sobre a “própria natureza da existência, que se atribui às coisas singulares, porque da necessidade eterna da natureza de Deus seguem infinitas coisas em infinitos modos”, isto é, sobre a “própria existência das coisas singulares enquanto são em Deus” (2p45s).

A parte eterna da mente, portanto, longe de ser o lastro de uma imortalidade desprendida da carne¹³⁵, é o conteúdo mental determinado pela própria virtude, ou seja, pela própria potência (4def8) da coisa singular frente “às coisas da fortuna, ou seja, aquelas que não estão em nosso poder, isto é, quanto às coisas que não se seguem da nossa natureza” (2p49s, 2015a, p. 229). A divisão existencial, ou mental, que a noção de parte eterna da mente traz, nada tem a ver com um distanciamento da realidade do corpo. Muito pelo contrário, ela afasta tudo que nega a realidade dele, isto é, que coage o corpo externamente, para se aprofundar na realidade do corpo em si mesmo, isto é, em seu necessário pertencimento ao ser absoluto. Longe de ser uma parte da mente que existe isolada do corpo, a parte eterna da mente se distingue, ou se afasta, é de tudo que não seja afirmação da essência do corpo.

Com base no que expomos até aqui, podemos avançar uma proposta interpretativa sobre a função desempenhada pela noção de parte eterna da mente na *Ética*. Segundo entendemos, a parte eterna da mente é apenas uma maneira específica de se referir ao intelecto, ou seja, não enquanto gênero de conhecimento, mas enquanto conjunto das ideias desse gênero de conhecimento. A parte eterna da mente, portanto, teria a função de designar o intelecto, profundamente identificado com a ideia da essência do corpo e às ideias pelas quais a mente age, enquanto um constituinte da mente e, ao mesmo tempo, não permitir que o confundamos com uma faculdade no sentido cartesiano.

A parte eterna da mente não cumpre função nenhuma na exposição da potência da razão sobre os afetos, mas, ao contrário, a potência da razão é o fundamento expositivo da parte eterna da mente, assim como é do amor a Deus (*amor erga Deum*). Tampouco nos parece que cumpra alguma função, ou que não seja completamente dispensável, em mostrar o que é a liberdade da mente ou sua beatitude. Não é papel da parte eterna da mente servir de “lugar” para o afeto

¹³⁵ 5p30: “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”. Além de não precisarmos entender essa ação da mente, descrita pela 5p30, como uma ascensão a um “plano mais elevado”, (pois, de fato, trata-se de um conhecimento concreto como o caracterizamos na *Seção 3*) poderíamos mesmo ver que, nesta ação da mente, “a própria concepção da divindade é reconduzida à dimensão da superfície, Deus e eternidade são postos sob o mesmo nível do corpo” (NEGRI, 2006, p. 223).

eterno, o amor intelectual a Deus, ou de “estoque de ideias eternas”. De fato, entendemos que a parte eterna da mente diz respeito apenas à terceira “tarefa” a que Spinoza se propôs no *Prefácio da Parte V*, nomeadamente, fazer ver “o quanto o sábio é mais potente do que o ignorante” (2015a, p. 517). Vejamos como ela aparece, ainda “relacionada com o corpo”, na explicação que Spinoza acrescenta depois de listar os remédios para os afetos:

Mas, para que seja melhor entendida esta potência da Mente sobre os afetos, cabe notar, antes de tudo, que chamamos os afetos de grandes quando comparamos o afeto de um homem com o afeto de outro e vemos que um se defronta mais do que o outro com o mesmo afeto, ou quando comparamos uns com os outros os afetos de um mesmo homem e constatamos que ele é mais afetado, ou seja, movido, por um afeto do que por outro. Com efeito (*pela Prop. 5 da parte 4*), a força de um afeto qualquer é definida pela potência da causa externa comparada à nossa. Ora, a potência da Mente é definida pelo só conhecimento, ao passo que a impotência ou paixão é estimada pela só privação de conhecimento, isto é, por meio daquilo pelo que as ideias são ditas inadequadas; donde segue que padece ao máximo aquela Mente cuja maior parte é constituída por ideias inadequadas, de maneira que é discernida mais pelo que ela padece do que pelo que ela faz [age]; e, ao contrário, age ao máximo a Mente cuja maior parte é constituída por ideias adequadas, de maneira que, embora nesta estejam tantas ideias inadequadas quanto naquela, contudo é discernida mais pelas que são atribuídas à virtude humana do que pelas que denunciam a impotência humana” (5p20s, p. 549)

É significativo que essa parte “constituída por ideias adequadas” apareça num contexto completamente posto em termos de potência, que trata explicitamente de comparar mentes constituídas de maneiras distintas. Enfim, parece-nos claro que a noção de parte eterna da mente nada mais é do que uma certa forma de se referir ao intelecto, cuja função é ser uma imagem sintética pela qual explicamos a diferença de potência e realidade entre o sábio e o ignorante. Sobre isto, talvez alguém objete que, ao atribuir a essa noção a função de imagem, estamos reduzindo ela a uma simples ficção. Ora, que seja uma noção forjada, não se segue que seja uma fajuta.

A propósito, a seguir lançaremos alguma luz sob o uso da imaginação na segunda metade da *Parte V da Ética*, pois este parece ser um dos aspectos que, junto às dificuldades que já vencemos, obsta o entendimento desse fechamento da obra. Além do mais, as observações que se seguem justificarão, em larga medida, furtarmo-nos aqui de empreender uma “genealogia” da parte eterna da mente a partir daquele *algo* [*aliquid*] da mente, citado na 5p23, que permanece dela após a destruição do corpo, que na 5p23dem é identificado como a “ideia que exprime a essência” do corpo “sob o aspecto da eternidade” (5p22).

6.4 FINGIMENTO NO FINAL DAS CONTAS

Nos textos que vão da 5p21 à 5p40, Spinoza nos fala da mente enquanto livre e eterna, como intelecto que é causa formal de suas próprias ideias, enfim, como idêntica a sua causa imanente¹³⁶. Podemos depreender esse papel da mente como causa adequada de suas ideias, e a conseqüente identificação dela com o intelecto divino, do encadeamento entre a 5p31 e a 5p32. “Enquanto a Mente é eterna, o terceiro gênero de conhecimento depende da Mente como da causa formal” (5p31). Ao demonstrar esta proposição, fazendo referência à definição de causa adequada (3def1)¹³⁷, Spinoza acrescenta que “a Mente, enquanto é eterna, é causa adequada ou formal” (5p31dem). Esta caracterização da mente como causa adequada é um ponto de transição do conhecer para o agir, visto que “agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada” (3def2), ou seja, para *liberdade humana* que é a meta e o título desta parte da *Ética*. Assim, a proposição seguinte do encadeamento é um segundo ponto de transição que, por sua vez, passa do conhecimento intelectual para o afeto que lhe corresponde: “Com tudo aquilo que entendemos pelo terceiro gênero de conhecimento, nós *nos deleitamos*, e decerto conjuntamente à ideia de Deus como causa” (5p32, grifo nosso). Notamos, então, que de uma proposição para outra, ocorre uma certa identificação entre a mente enquanto eterna (5p31) e a ideia de Deus (5p32), na medida em que, na condição de causas, referem-se ao mesmo efeito, no caso, o terceiro gênero de conhecimento.

Na *Seção 3.3* falamos da *penúria das palavras* frente a um assunto como a participação dos finitos no ser absoluto. Naquela altura, afirmamos que, no 1p17s, o intelecto divino fazia as vezes de atributo, e que isso se tratava de um recurso pedagógico para tratar de um assunto que ainda precisava ser amadurecido ao longo do texto. Pois bem, eis que estamos na culminância da obra, que nova e definitivamente trata da participação do singular na substância, e nos deparamos com um jogo de cintura textual análogo. Desta vez, porém, mais explícito:

Mas cumpre aqui notar que, malgrado já estejamos certos de que a Mente é eterna enquanto concebe as coisas sob o aspecto da eternidade, contudo, para que aquilo que queremos mostrar seja mais facilmente explicado e melhor entendido, *consideraremos como se ela tivesse começado agora* a ser e a entender as coisas sob o aspecto da eternidade, tal como fizemos até este ponto; o que nos é lícito fazer sem nenhum perigo de erro, desde que tenhamos a cautela de nada concluir de nada concluir senão a partir de premissas perspícuas. (5p31s, grifo nosso)

¹³⁶ Curioso notar que, levando adiante esse raciocínio, é forçoso concluir que, ali, fala-se da mente enquanto causa imanente. Tal conclusão, não obstante, parece textualmente autorizada no KV (I, cap. 2, §24): “Ademais, de um agente que age em si mesmo jamais se pode dizer que tenha a imperfeição de um paciente, já que ele não padece de outro. Tal é o caso do intelecto, o qual, como também dizem os filósofos, é uma causa de seus conceitos. Porém, dado que esse [agente] é uma causa imanente, quem ousaria dizer que é imperfeito na medida em que padece de si mesmo?” (2012, p. 61; ver também: I, *1º Diálogo*, p. 65; II, cap. 26, p. 151).

¹³⁷ 3def1: “Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido”.

A caracterização da mente como eterna se dá em meio a uma exposição que mobiliza as distinções entre paixão e ação, entre imaginação e intelecto e entre liberdade e coação. O caso é que todos esses temas se entrecruzam efetiva e naturalmente nesse final da *Ética* e, frente a eles, a tematização dos conceitos existenciais é no máximo secundária (ver *Seção 5.2*). Logo, se é preciso afrouxar o laço expositivo em algum ponto, os existenciais poderiam bem ser a primeira opção.

Assim, porém, parece que atribuímos certa falta de rigor terminológico a estes textos, ao passo que nosso objetivo é reintegrá-los à *Ética*. Não obstante, segundo pensamos, o rigor terminológico de Spinoza ali é ainda o maior possível, até mesmo insuperável, de sorte que mesmo a manha spinozana é honesta, não podendo ser confundida com um ardid. A seguir, caracterizamos a manha desses textos spinozano, mostrando que não se trata de nenhum embuste.

Ainda que este Amor a Deus não tenha tido início (*pela Prop. preced.*) tem porém todas as perfeições do Amor, como se tivesse tido origem, *tal como o fingimos* no Corol. da Prop. preced. E nenhuma diferença há aqui senão que a Mente teve eternas estas mesmas perfeições que *nós fingimos* sobrevirem-lhe agora, e isso conjuntamente à Ideia de Deus como causa eterna. Por que se a alegria consiste na passagem a uma maior perfeição, a felicidade [*beatitudo*] deve certamente consistir em que a Mente seja dotada da própria perfeição. (5p33s, grifos nossos)

Ao dizer que o amor a/de Deus não tem início, Spinoza está sendo rigoroso no uso do vocabulário. Pois a causa deste afeto não pode ser apontada cronologicamente entre as coisas que duram, tanto se a referimos a Deus, quanto se a referirmos “a essência deste ou daquele Corpo humano sob o aspecto da eternidade” (5p22).

Paralelo a isso, é interessante notar a associação feita entre a presença de um *início* do amor e suas *perfeições*. É certo que *início* não se refere a um limite temporal, mas, sim, à “passagem a uma maior perfeição” (5p33s), isto é, à *alegria* no contínuo da existência. Como perfeição e realidade significam a mesma coisa (2def6), é certo que todas as perfeições de um singular, expressas ao longo de toda sua duração, não se distinguem da realidade deste singular concebido existindo em Deus. “Viver melhor é passar de uma perfeição menor para uma perfeição superior, mas esta não anula a primeira” (ZAC, 1977, p. 425). É nesse contexto que o *afeto eterno* que é a felicidade (ou beatitude), ainda que se caracterize como a posse da própria perfeição, envolve a alegria, a qual, por sua vez, sempre implica uma passagem na existência contínua e que, ao invés de anular, ele afirma “todas as perfeições do Amor, como se tivesse tido origem” (5p33s). Dado que em nossa chave de leitura sustentamos a unidade existencial entre eternidade-duração, tal caracterização nos parece rigorosamente inteligível.

Na sequência, o 5p33s aponta um *fingimento* no 5p32c, já prenunciado no trecho supracitado do 5p31s. Vejamos o referido corolário:

Do terceiro gênero de conhecimento origina-se necessariamente o Amor intelectual de Deus. Pois desse gênero de conhecimento origina-se (*pela Prop. preced.*) a Alegria conjuntamente à ideia de Deus como causa, isto é (*pela 6. Def. dos afetos*), o Amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente (*pela Prop. 29 desta parte*), mas enquanto entendemos que Deus é eterno, e é isso que chamo de amor intelectual de Deus. (5p32c)

No corolário acima há claramente uma interpenetração entre a eternidade e contínuo existencial. Esta clareza se deve, porém, ao tal fingimento que, digamos assim, mistura as duas maneiras irreconciliáveis de conceber o que é ontologicamente uma só e mesma coisa. Ao mesmo tempo, este fingir evidencia que a “doutrina da eternidade da mente” não é exposta integralmente por ideias intelectuais (ver *Seção 3.2*). Porém, seria demais dizer que tal fingimento é um apelo a ideias imaginativas ou inadequadas, pois, finge-se que o amor intelectual de Deus possui uma origem, mas “não enquanto o imaginamos como presente, mas enquanto entendemos que Deus é eterno” (5p32c). Ou seja, trata-se de um *fingimento racional*, digamos assim, para falar sobre um afeto eterno também como acontecimento (passagem) na duração, pois a intelecção é expressão, e não suspensão, do esforço contínuo.

Este *fingimento* de um começo, pelo terceiro gênero de conhecimento, do amor intelectual de Deus, segundo o entendemos, aponta a unidade existencial que permanece frente a dupla concepção (eternidade-duração) da existência dos singulares. Esta unidade se fundamenta racionalmente no que há de comum entre a duração e a eternidade dos singulares, a saber, na perfeição do singular: em sua identidade com a causa imanente, em sua autoimposição singular, e não em seu envolvimento pelas causas transitivas¹³⁸. Essa retórica, no final das contas, assenta-se em “premissas perspícuas”, pois a duração da mente, em sua estrita expressão positiva da essência de Deus, é sua eternidade, e por isso podemos “sem nenhum perigo de erro” considerar “como se ela tivesse começado agora” (5p31s) a ser eterna.

Fingir racionalmente é de todo distinto de confundir imaginariamente¹³⁹. Por exemplo, na sequência da obra, Spinoza nos aponta para uma experiência que é universal, mas que sofre

¹³⁸ Indo além da descrição desse fingimento, ele parece explicar, em alguma medida, a presença da noção de *duração* na expressão “a duração da Mente sem relação com o Corpo” (5p20s), que de nenhuma forma se refere a um tempo em que o corpo esteja destruído.

¹³⁹ Podemos nos valer aqui, por analogia, da explicação de Chauí, sobre a distinção entre hipótese e ficção: “Qual a diferença entre uma hipótese e uma ficção? Esta última, ensina o *De emendatione*, pode referir-se a uma existência ou a uma essência. No segundo caso, diz Espinosa (lembrando, talvez, a lição de Lucrécio sobre a impossibilidade física das quimeras), a ficção mescla coisas de naturezas diferentes e, frequentemente, incompatíveis porque a imaginação ignora a essência daquilo que é ficcionado. Ao contrário, uma hipótese científica constrói uma essência em sua inteligibilidade de tal maneira que ela permita deduções ordenadas e, por conseguinte, bem fundamentadas. Por outro lado, a ficção quanto à existência concerne ao desconhecimento da

má influência da imaginação: “Se atentarmos à opinião comum dos homens, veremos que eles certamente são cômicos da eternidade de sua Mente, mas a confundem com a duração e atribuem à imaginação ou à memória, que eles crêm permanecer após a morte” (5p34s). Os homens têm consciência da eternidade da mente, da existência necessária que a mente afirma, mas não a entendem enquanto envolvida pela ideia de Deus, apenas pensando essa existência como afirmação contínua (passagens) de sua consciência imaginativa.

6.5 ETERNIDADE, LIBERDADE E FELICIDADE

A expressão “doutrina da eternidade da mente” é deveras funcional para distinguirmos a proposta de Spinoza de uma “doutrina da imortalidade da alma”. Isto, porém, não exclui que ela seja ao mesmo tempo um vetor de confusão. Vários pontos de nossa tese nos conduzem, em última instância, a negar que haja efetivamente uma “doutrina da eternidade da mente” na *Parte V* da *Ética*. No *Prefácio* dela, Spinoza não coloca uma tal doutrina como um objetivo. Aliás, não só mostramos que a distinção eternidade-duração subjaz desde o início do texto, e que a gênese dessa distinção dificilmente se distingue da própria gênese da imanência spinozana (*Seção 4*). Some-se a isso que, logo acima, também afirmamos o caráter secundário dessa distinção na *Parte V*, em comparação com as distinções liberdade-coação, ação-paixão e imaginação-intelecto.

O que declaradamente há nesta *Parte V* é uma “doutrina da liberdade da mente”. E é apenas na medida em que consideramos o estreitíssimo vínculo entre a eternidade e a liberdade, que podemos conceder que haja mesmo uma “doutrina da eternidade da mente”. De fato, podemos dizer que a eternidade de algo é sua existência enquanto livre, isto é, enquanto parte “da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir” (1def7); bem como que a liberdade é fruir de uma existência “concebida se seguir necessariamente da só definição da coisa eterna” (1def8). O ser humano não pode ser “um império num império [*imperium in imperio*]” (*Prefácio da Parte III*, 2015a, p. 233), pois a necessidade que sua ação livre afirma não contradiz a necessidade da ação divina, antes a afirma. Ora, a necessidade que a existência de um tal singular afirma, isto é, sua eternidade, não contradiz a necessidade da existência que está contida na essência da substância, antes a afirma.

causa real de alguma coisa, que nos leva a supô-la como um possível que precisaria de algo para passar a existência. Assim, a diferença lógica entre ficção e hipótese encontra-se na ausência, na primeira, daquilo que está presente na segunda, ou seja, o *fundamentum*” (2016, p. 24).

A identidade entre a essência e a existência da substância implica outras identificações. A causalidade imanente da substância produz as coisas e a si mesma com uma mesma necessidade, pois “essa necessidade das coisas é a própria necessidade da eterna natureza de Deus” (2p44c2dem). Uma primeira identificação, então, é dada pela imanência dos efeitos na causa, na medida em que as coisas produzidas são idênticas à substância produtiva. Trata-se de uma relação ontológica inteiramente “horizontal”, para usarmos uma imagem de Rousset (1986)¹⁴⁰, na qual “não há mediação, porque as relações dos termos não são relações entre os seres, mas as relações no ser entre o ser” (*ibidem*, p. 232). Essa identificação da potência da causa com o efeito produzido, implica uma identificação entre o próprio ser da coisa produzida e a potência dela (ver *Seção 3.3*). As coisas singulares são os infinitos produtos finitos, cada uma tendo seu ser e sua potência constituídos, atravessados e destruídos entre si.

As coisas singulares são os modos pelos quais o ser da substância *devém*. Ao explicar sobre a liberdade e a eternidade das coisas singulares, Spinoza nos aponta a substância como a via pela qual as coisas singulares, em seus devires emaranhados, podem *ser*. Isso nos dá razão em tomar a exposição que encerra a *Ética*, tratando da liberdade, eternidade e beatitude da mente humana, como o corolário da imanência¹⁴¹.

Se chamamos a “doutrina” exposta ao final da *Ética* de corolário da imanência, não se segue disso que ela seja uma consequência menos imediata da ontologia imanente. Dito de outro modo, não se trata de um improviso de última hora. Quando, no *Breve Tratado*, Spinoza dá uma definição da *liberdade humana*, já vemos o mesmo vínculo entre ela e a eternidade que apontamos acima, o qual, de tão estreito, como que nos permite intercambiar suas definições:

é uma existência firme que nosso intelecto obtém por sua união imediata com Deus para produzir em si mesmo ideias e, fora de si mesmo, efeitos que concordem com

¹⁴⁰ “Talvez nos seja igualmente difícil compreender que a relação do finito com o infinito deva ser concebida como a simples inserção da parte no todo, pois muitas vezes estimamos que um tal infinito carece da unidade que deve caracterizar o verdadeiro infinito e se reduziria então ao simples indefinido; mas isso prova que não sabemos que o sistema de Spinoza, na ontologia que ele expõe e no nível do intelecto que é sua concepção, não se funda numa oposição, ainda teológica, entre o infinito e o indefinido, entre o verdadeiro e o falso infinito (a oposição afirmada na *Carta 12* a Louis Meyer se referindo somente à distinção entre o que vem do intelecto, o real, e o que vem da imaginação, o numérico) [...]. A relação do finito com o infinito é, pois, de fato, a inserção da parte, que não é elemento, em um todo, que não é adição, porque o infinito é, em relação às coisas singulares que são todas relativas, seu ser e o ser com suas leis: compreendê-lo certamente exige um difícil esforço de intelecção, mas nem por isso estamos diante de uma obscuridade. O spinozismo inegavelmente inclui ‘franjas escuras’ e enuncia asseguradamente verdades ‘difíceis’; no entanto, não creio que a ontologia que funda a doutrina da salvação, com a antropologia que a explica e a ética que a expõe, seja, por falta de mediações, um ‘ponto cego’” (ROUSSET, 1986, pp. 245-6).

¹⁴¹ Cumpre-nos notar há um debate recentemente aberto sobre “a maneira pela qual a potência de Deus e a atividade imanente fornecem o fundamento ontológico para a atividade dos modos finitos” (SANGIACOMO & NACHTOMY, 2018, p. 113), debate no qual não ousaremos intervir aqui, não obstante ousarmos sugerir que nossa tese possa jogar alguma luz sobre ele.

sua natureza, sem que esses efeitos estejam submetidos a causas externas pelas quais eles possam ser alterados ou transformados. (KV, II, cap. 26, 2012, p. 152)

A liberdade humana é definida como uma *existência firme* determinada pelo intelecto. Essa *existência firme e internamente determinada* claramente não convém com a duração como ela é definida na *Ética* (2def5), ao passo que entrevemos neste *intelecto* o papel que lá é da parte eterna da mente. Essas equivalências nos explicam Spinoza, naquela altura do KV (II, cap. 26), falar da “duração eterna e constante de nosso intelecto” (2012, p. 152). Nos atendo aos conceitos existenciais tais como definidos na *Ética*, vemos no KV a mesma relação intrínseca entre o vínculo liberdade-eternidade e a participação dos singulares como graus de ser no ser absoluto (neste caso, a *união imediata com Deus*). Ora, tal relação intrínseca é expressão imediata da imanência spinozana, pois nada mais é que a afirmação de que a necessidade das coisas produzidas por Deus é a mesma necessidade pela qual ele é causa de si mesmo.

Esta identidade de necessidade entre o ser absoluto e os singulares, é um ponto capital da imanência que permite a Spinoza falar de uma liberdade e uma eternidade dos singulares. Tais reformulações do que seja a liberdade e a eternidade de um ser humano, longe de serem mero palanque erguido em território inimigo para denunciar as ilusões metafísicas, são o próprio projeto e a meta da filosofia spinozana. O seguinte trecho do *Tratado Teológico-Político* expõe essa identidade ontológica de uma maneira que talvez seja a mais radical da obra spinozana, pois nos faz concebê-la em termos de reciprocidade de determinação, ideia que a *Ética* nos passa, mas que o rigor pretendido não permitiu colocar explicitamente¹⁴²:

Porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta; assim, tudo o que procede da necessidade da natureza humana, isto é, da própria natureza enquanto a concebemos como determinada pela natureza humana, deriva, necessariamente embora, da potência humana. (ESPINOSA, *TT-P*, cap. 4, 2003, p. 67)

Aqui, Spinoza se vale desta identidade que é pertencimento ontológico para como que naturalizar as *leis* erigidas pela decisão humana. Quando, na *Ética*, o 1p17s precocemente também aborda a participação dos singulares no ser absoluto, é para comentar a assertiva: “Deus age somente pelas *leis* de sua natureza e por ninguém é coagido” (1p17, grifo nosso). A perspectiva da imanência do *TT-P* se estende mesmo à Escritura, de sorte “que os decretos e ordens de Deus e, conseqüentemente, a sua providência não significam na Escritura senão a própria ordem da natureza que deriva necessariamente das suas leis eternas” (*TT-P*, cap. 6,

¹⁴² No caso, o trecho declinado na sequência contradiria à primeira das proposições da *Ética* — “A substância é anterior por natureza a suas afecções” (1p1) —, considerando, ademais, que lá a natureza é assimilada a substância, e que tal reciprocidade de determinação não pode ser depreendida do pouco que nos é dito sobre a relação entre os modos infinitos e os finitos.

2003, p. 97). Na *Ética*, Spinoza se vale aproximadamente do mesmo vocabulário para reafirmar que é pela mesma necessidade, pela qual a existência de Deus se segue de sua essência, que Deus é causa tanto da essência quanto da existência das coisas, visto que “do só decreto e vontade de Deus depende que cada coisa seja o que é” e que “Deus não foi antes de seus decretos, nem sem eles pode ser” (1p33s2, 2015a, p. 105).

Voltando ao supracitado trecho do *TT-P*, trata-se de uma distinção imanente entre leis, no sentido de que as leis humanas são um caso particular da lei natural. De maneira semelhante, no *Breve Tratado*, Spinoza distingue na providência *universal* (ordem da natureza) uma providência *particular*: que “é o *conatus* que tem cada coisa particular para conservar seu ser enquanto é considerada não como uma parte da Natureza, mas como um todo” (KV, I, cap. 5, 2012, p. 75). Essa concepção de *providência particular* sobreviverá na *Ética* pela noção de *apetite*¹⁴³, pois, como nos afirma o *Prefácio da Parte IV*: “a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa. [...] que na realidade é a causa eficiente” (2015a, p. 375). Dito isto, é forçoso concordarmos que as noções de liberdade e eternidade da *Ética* se fundamentam nas teses mais básicas da ontologia imanente e, por isso, são consequências imediatas dela — o que só é reforçado pelo papel que desempenham no combate às ilusões mais miradas pela *Ética*, nomeadamente: a vontade absoluta (ou livre-arbítrio) e a causalidade final.

A afinidade entre as noções spinozanas de liberdade e de eternidade é tamanha, que a dificuldade parece estar em distingui-las. Atalhando reflexões, podemos dizer que, enquanto a liberdade se refere à *determinação interna* da existência na tensão existencial entre os singulares, a eternidade, por sua vez, refere-se à *concepção em si* da existência do singular no pertencimento ao ser absoluto. A indefinição da continuação e a coação do existir de um singular são expressões da positividade do ser de outros singulares. A continuação internamente determinada no existir de um singular é seu existir eterno: “Duração e eternidade fundem-se na livre necessidade” (NEGRI, 2006, p. 242).

Tão forte quanto o vínculo entre a liberdade e a eternidade, parece ser o vínculo delas com a felicidade (*beatitudo*) que, por sua vez, é o objetivo central ao qual a *Ética* nos quer conduzir “como que pela mão” (*Prefácio da Parte II*). Podemos dizer que a felicidade e a

¹⁴³ 4def7: “Por fim, por causa do qual fazemos algo, entendo o apetite”. Cumpre-nos notar que, com tal distinção, no KV Spinoza não está exatamente inovando, antes está: “Mantendo a distinção entre providência universal e particular, admitida por seus contemporâneos, como Cherbury e Grócio, que nisso seguiam o estoicismo cristianizado de Justus Lipsius” (CHAUI, 2016, p. 33). Muito antes de Lipsius (1547-1606), a distinção introduzida por Bertoldo de Moosburg (morto por volta de 1361), entre providência natural e voluntária marcou “seu tempo” (DE LIBERA, 1990, p. 80).

liberdade são a mesma coisa, ao passo que a eternidade apenas caracteriza a necessidade do existir livre e feliz (*beatorum*, cf. 4p54s) como se seguindo “da só definição da coisa eterna” (1def8). “A partir disso entendemos claramente em que coisa consiste nossa salvação ou felicidade ou Liberdade: no Amor constante e eterno a Deus, ou seja, no Amor de Deus aos homens” (5p36s). É nessa reciprocidade afetiva (cf. 5p36 e 5p36c) que encontramos a reformulação da reciprocidade de determinação presente no supracitado trecho do *TT-P*¹⁴⁴. Mais que uma simples alegria, que “consiste na passagem a uma maior perfeição, a felicidade deve certamente consistir em que a Mente seja dotada da própria perfeição” (5p33s). A felicidade é um estado afetivo e intelectual onde “tudo é intrínseco” (ROUSSET, 1986, p. 228). É uma afirmação por parte do singular de sua “própria perfeição” ou realidade, ou ainda, uma união com o Ser absoluto sem influência de coisas alheias à sua definição. A noção spinozana de felicidade, de fato, aproxima-se bastante da eternidade de Boécio, definida como “posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada” (1998, p. 150, ver *Seção 7*).

Depois do 5p40s, a consideração da mente sem relação com a existência do corpo se interrompe, não obstante, o encerramento da *Ética* fortalece a amarração entre as noções de eternidade, felicidade e liberdade. Spinoza encerra a *Ética* com uma afirmação de unidade de sua própria filosofia que é, ao mesmo tempo, a crítica consumada à ética, ou discurso sobre os afetos, dos antigos e de seus contemporâneos: “A Felicidade [*Beatitudo*] 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” (5p42).

Na primeira frase de 5p42, há a unidade entre felicidade (*beatitudo*) e virtude (*virtus*). Essa unidade significa a identidade do ser humano consigo mesmo, significa que gozamos (*gaudemus*) de nosso próprio ser, que nessa medida, portanto, somos eternos, livres e felizes, pois: “Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é (*pela prop.7 da parte 3*), a virtude, enquanto referida ao homem, é própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser entendidas” (4def8)¹⁴⁵. A partir disso podemos dizer que “ideia de potência produtiva é talvez o sentido ontológico final

¹⁴⁴ “Na proposição E, v, P36, Espinosa demonstra que ‘o amor intelectual da mente por Deus é o próprio amor de Deus com que este ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado pela essência da mente humana considerada sob o aspecto da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente por Deus é uma parte do amor infinito [*pars est infinitis amoris*] com que Deus ama a si mesmo’. Aqui, a parte não é aquela produzida por Deus ao produzir todas as outras, nem é a parte tendo propriedades comuns com o todo, mas é essência singular de uma coisa singular constituída por Deus enquanto modificado nela e que possui a mesma [*ipse*] qualidade do infinito que nela se exprime. Passamos da região do *aeque* (o ‘igualmente’, que define a noção comum como o que está presente no todo e em suas partes) à do *ipse* (o ‘mesmo’ ou o idêntico, que se encontra no finito e no infinito): a *pars* é um ato (amor intelectual) idêntico nela e em Deus. Não é mais *pars partialis* nem *pars communis*: é *pars singularis*” (CHAUI, 2011a, p. 240).

¹⁴⁵ Em 3p55s, lemos: “suas virtudes, ou seja, sua potência de agir, [...]”.

da eternidade” (MOREAU, 2021, p. 111). Essa é frontalmente contrária à tradição segundo a qual a virtude é um meio pelo qual o *éthos*, que “recebe o *páthos* como um de seus predicados possíveis” (CHAUI, 2011a, p. 27), vai em direção a um *télos*, o Bem. A virtude, ao contrário, é o próprio fim imanente à essência na qual se afirma, não se distinguindo dela. A segunda parte da proposição afirma a unidade entre ação e ser, pelo que vemos que nossa força sobre os afetos é o nosso próprio arranjo afetivo¹⁴⁶.

Ainda que longe de uma exposição exaustiva dos conceitos de felicidade e de liberdade, os quais são os verdadeiros objetos desse final da *Ética*, parece-nos que já falamos até demais sobre como entendemos a relação deles com o conceito de eternidade que ali, por sua vez, possui a limitada função de adjetivo. Assim, como é justamente no adjetivo que a literatura secundária defronta os problemas que dizem respeito a nossa tese, abstermo-nos de maiores considerações que nos fariam perder nosso objeto de vista. De fato, depois de concluir a apresentação das “coisas que havia proposto mostrar sobre a Mente enquanto considerada sem relação com a existência do Corpo” (5p40s), Spinoza afirma uma certa independência dos princípios práticos da *Ética*, em relação a uma suposta doutrina da eternidade da mente: “Ainda que não soubéssemos que nossa Mente é eterna, teríamos como primeiro a Piedade, a Religião e, absolutamente, tudo que mostramos na Quarta Parte referir-se à Firmeza e à Generosidade” (5p41). Não obstante, na medida que nosso esforço, se bem-sucedido, livra a *Parte V* da *Ética* das alegadas contradições, ele pode fornecer uma base ontológica não-problemática, não só em relação aos conceitos de liberdade e felicidade, mas também para os estudos sobre o pensamento político de Spinoza, particularmente àquelas discussões da eternidade em relação aos regimes e corpos políticos (sobre isso, ver, p. ex., NEGRI, 2016, pp. 215-226; MOREAU, 2021, pp. 114-5; VATTER, 2011).

¹⁴⁶ Neste ponto percebemos como a identificação spinozana entre intelecto e vontade (2p49c) se articula com a tese da beatitude, no que responde termo a termo a uma controvérsia medieval: “A teoria da visão bem-aventurada (*visio beatifica*), prometida aos eleitos na ‘pátria celeste’ (*in patria*) desempenhou um triplo papel na história do pensamento medieval. Em um primeiro nível, ela determinou um confronto teológico entre partidários de uma união *pelo intelecto* e partidários de uma união *pela vontade e pelo amor*, cujas figuras paradigmáticas foram, de um lado, os teólogos dominicanos como Alberto e Tomás de Aquino, de outro, os teólogos franciscanos, como Gonzalvo de Espanha e Duns Scot, e cujo ponto culminante foi atingido na literatura dita dos *Corretórios* ou das ‘primeiras polêmicas tomistas’ (P. Glorieux). [...]” (DE LIBERA, 1990, p. 91, grifos nossos)

7 O CONCEITO DE ETERNIDADE E O “GARFO TEMPORAL”

O conceito de eternidade é historicamente cercado de dificuldades terminológicas e doutrinárias. É impossível conceber para ele uma gênese análoga àquela que Spinoza nos aponta sobre a palavra “infinito”, que teria surgido como negação do finito: uma história baseada tão somente na natureza da nossa percepção e no modo como nomeamos as coisas, logo, que envolve certa universalidade (ver *Seção 2.3*). A eternidade não foi uma palavra que surgiu para significar não-tempo, daí a impossibilidade de analogia, daí as dificuldades historiográficas. Por exemplo, uma tarefa das mais ingratas seria a de explicar o quanto do conceito de eternidade foi transmitido pelos gregos, para os quais “nada surge do nada [*ex nihilo nihil fit*]”, aos pensadores das três grandes religiões monoteístas, que abraçavam a tese da “criação a partir do nada [*creatio ex nihilo*]”. Ao invés de simplesmente envolver o modo de percepção e de formar palavras, comum a humanidade como um todo, tal esforço envolveria quatro idiomas e dogmas distintos¹⁴⁷.

Isso torna as simplificações e classificações generalizantes irresistíveis. Uma em particular criou raízes nas discussões acadêmicas sobre o conceito de eternidade, de Spinoza em particular e da tradição em geral. Trata-se de uma distinção que atual e frequentemente encontramos abrindo os verbetes “Eternidade” dos dicionários filosóficos¹⁴⁸. Aqui, chamaremos esta distinção de *garfo temporal*, pois distingue a eternidade, de um lado, como tempo infinito e, de outro, como negação do tempo¹⁴⁹. Nem sua clareza, nem sua repetição à exaustão, porém, são capazes de atribuir a esta distinção alguma aderência conceitual e histórica em relação à filosofia, ou mesmo qualquer caráter técnico, pois seu traço distintivo, o *tempo*, não é tecnicamente definido, mas tomado em um sentido não rigoroso e corriqueiro.

Fazemos, assim, uma denúncia atual e de amplo alcance. De fato, não é raro hoje vermos descrições da eternidade, por exemplo, do discurso de Parmênides sobre o ser, como se ele tivesse falando “daquilo que não está sujeito à ação do tempo, daquilo que está fora do tempo” (AZEVEDO, 2021, p. 40). Observemos que, nessa descrição, o tempo, além de cumprir o papel de índice da eternidade ou do ser imutável, cumpre também o de *sujeito* de ação e ainda o de *receptáculo* dos objetos sobre os quais sua “ação” performa. É claro que podemos nos valer das palavras em seu sentido usual, ainda mais uma tão cotidiana quanto difícil de definir como o

¹⁴⁷ Ainda que passando ao largo por esses fatores, encontramos uma tentativa em Locke (1973, p. 197).

¹⁴⁸ Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 378; JAPIASSÚ & MARCONDES, 2008, p. 97; LALANDE, 1932, p. 220; 1993, p. 348 (publicação iniciada em 1902); MORA, 1969, p. 590; RUNES, 1942, pp. 97-8

¹⁴⁹ Essa distinção, que Wolfson menciona de passagem (1934, p. 358), por vezes é atribuída a ele (cf. DONAGAN, 1973, p. 241. HARDIN, 1977, p. 129; HARRIS 1977, p. 129).

tempo. Porém, não podemos quando são elas o conceito a ser esclarecido, ou quando participam decisivamente de sua definição.

Na definição da *Ética* o tempo não é índice da eternidade (1def8), tampouco o é sua ausência. Além disso, retornando à comparação inicial, ao passo que o *infinito* é uma ideia intelectual e estritamente positiva, o finito sendo em relação a ele uma negação, a *atemporalidade* é estritamente imaginária e negativa, o tempo (ou duração) sendo em relação a ela uma afirmação. Segundo Spinoza, a duração é estritamente positiva (*continuação*), ao passo que o tempo é um *ente de razão* ou *imaginação*, pelo qual pensamos a duração via medida, isto é, uma espécie de negação que atribui limites à duração. Nesse sentido, a duração em si mesma é (positivamente) “atemporal”. Porém, enquanto negação do tempo, a “atemporalidade” sequer pode ser dita ente de razão ou imaginação. Ela somente pode ser dita *ente verbal*, pois é mera negação de negação: exatamente como uma figura sem dimensões, que ao invés de, numa síntese hegeliana, fornecer a ideia de extensão, dá apenas numa *quimera*¹⁵⁰.

O garfo temporal não distingue o tempo da duração. Assim talvez algo atemporal, em vocabulário spinozano, seria algo que *não* é continuação indefinida do existir (2def5). Porém, além de não nos dizer positivamente o que é a atemporalidade, isso implicaria que conteúdos proposicionais como “ontem” ou “um segundo atrás” fossem atemporais, assim como tudo o que não é continuação indefinida no existir — o que certamente não é o propósito dessa noção. O significado de *tempo* nesse garfo, não só não é spinozamente inteligível, como tampouco é platonicamente, como “imagem móvel da eternidade” (*Timeu*, 37d, PLATÃO, 2011, p. 109), ou aristotelicamente como acidente de posição, ou “número do movimento segundo o antes e o depois” (*Física*, IV, 219b, ARISTÓTELES, 1995, p. 271), ou agostinianamente como “distensão” da mente (*Confissões*, XI, AGOSTINHO, 2017), ou mesmo segundo algum dos lados da distinção newtoniana entre tempo absoluto e relativo¹⁵¹.

Conforme buscamos entender o conceito de eternidade ao longo da história da filosofia, a insuficiência deste garfo temporal se revela cada vez mais profunda. A impressão que temos é a de que a *atemporalidade*, que é metade desse garfo, é um conceito estranha e

¹⁵⁰ CM, I, cap. 3: “Quanto a isso, cumpre notar que: 1º) a quimera, porque não está nem no intelecto nem na imaginação, pode ser convenientemente chamada por nós de ente verbal, pois não pode ser exprimida senão com palavras. Por exemplo, é verdade que exprimimos com palavras um círculo quadrado, mas de modo algum o podemos imaginar e muito menos entender. Por consequência, a quimera não é nada além de uma palavra, e por isso a impossibilidade não pode ser enumerada entre as afecções do ente; de fato, é mera negação” (ESPINOSA, 2015b, p. 209).

¹⁵¹ “I. O tempo absoluto, verdadeiro e matemático flui sempre igual por si mesmo e por sua natureza, sem relação com qualquer coisa externa, chamando-se com outro nome ‘duração’: o tempo relativo, aparente e vulgar é certa medida sensível e externa de duração por meio do movimento (seja exata, seja desigual), a qual vulgarmente se usa em vez do tempo verdadeiro, como são a hora, o dia, o mês, o ano” (*Princípios Matemáticos*, Def. 8, escólio, NEWTON, 1983, p. 8).

inadvertidamente muito mais contemporâneo do que se supõe¹⁵². Ela parece muito mais ligada à tradição idealista alemã, ao seu legado na filosofia contemporânea dos diversos vieses, ou ao empirismo moderno, do que, digamos assim, às acrobacias retóricas dos neoplatônicos sobre o que fazia Deus antes de criar o tempo. Se devemos buscar uma definição para o tempo segundo o senso comum, ou para as discussões contemporâneas, McTaggart nos parece o melhor candidato: herdeiro tardio de Hegel e mestre inspirador da chamada filosofia analítica¹⁵³.

¹⁵² Para darmos um exemplo, escrevendo sobre a temporalidade na *Teogonia* de Hesíodo, Torrano anota o seguinte: “As Musas não nascem *antes* nem *depois* de Zeus nem sequer *simultaneamente* com Zeus. Para que se desse uma dessas três possibilidades seria necessário que houvesse um tempo absoluto, preexistente por si mesmo, cujo decurso homogêneo e incondicionado fosse pontilhado por acontecimentos que não pudessem afetá-lo, quaisquer que fossem as naturezas desses acontecimentos. Somente esse tempo absoluto e preexistente poderia estabelecer entre o nascimento das Musas e o de Zeus uma relação de anterioridade, posterioridade ou simultaneidade; mas essa noção de tempo como pura extensão e quantificabilidade absolutas é uma representação elaborada por *nossa* cultura moderna e *exclusivamente* nossa, não há isso em Hesíodo nem em nenhuma parte a não ser em *nossas* convicções culturais” (2009, p. 80, grifos do autor). Von Leyden (1964) comentando a separação feita entre as noções de eternidade em Platão e Aristóteles (que chamamos de garfo temporal), juntamente a separação feita entre o tempo e a eternidade em Platão, diz acreditar “que os dois tipos de contraste foram superestimados pelos padres cristãos e pelos filósofos medievais à luz do teísmo e da revelação bíblica, e que isso levou a uma certa deturpação dos pontos originais da doutrina” (*ibidem*, p. 35). Tal palpite, que nos aponta para uma origem do garfo temporal no medievo, porém, não se sustenta. “Ao tentar relacionar as discussões medievais com as discussões contemporâneas, um dos fatores que complicam as coisas é que os filósofos contemporâneos introduziram uma análise da atemporalidade que os pensadores medievais desconheciam. Filósofos contemporâneos distinguem entre ‘eternidade [*everlastingness*]’ e ‘atemporalidade [*timelessness*]’, onde um particular ou duração P é eterno se (e somente se) por todos instantes i, P existe em cada i, enquanto um particular, ou duração, P é atemporal se (e somente se) existe, mas por todos os instantes i, P não existe em nenhum instante i” (FOX, 2006, pp. 244-5). Das evidências que recolhemos até o presente, porém, apenas podemos compartilhar nossa impressão de que o garfo temporal sobre o conceito de eternidade só aparece depois do século XIX. Nesse sentido, por exemplo, vale comparar os verbetes de Lemoine (*In*: FRANK, 1875, p. 482), de Fleming (KRAUTH & FLEMING, 1878, pp. 170-1), de Bertrand (1892, p. 81) ou de Goblot (1901, pp. 218-9) com o de Victor Egger (1848-1909) (*In*: LALANDE, 1932, p. 220; 1993, p. 348). Egger, de fato, é nosso palpite para inventor do garfo temporal sobre o conceito de eternidade, ou melhor, pensamos que seu verbete é a primeira ocorrência desse garfo com pretensão técnica: pois não faz parte de um simples “vocabulário de filosofia”, mas de um “Vocabulário *técnico e científico* da filosofia”, que foi um esforço coletivo da *Sociedade francesa de filosofia* — o que serve de fomento à nossa desconfiança dessa distinção pertencer a “tradição acadêmica contemporânea”, digamos assim, e não a tradição que precede o século XIX. Outro candidato a ser considerado é Baldwin (1901, p. 342), pois seu verbete anota exatamente os dois sentidos da eternidade segundo o garfo temporal, porém a distinção em seu verbete parece mais a distinção de dois significados implicados entre si, do que uma disjunção, além disso, na sequência é fornecida a definição da eternidade segundo a teologia. Não parece fora de propósito anotar que tanto o *Vocabulário* dirigido por Lalande, quanto o *Dicionário de filosofia e psicologia* editado por Baldwin, inscrevem-se inicialmente em um esforço, mais normativo que descritivo, de unificação da linguagem filosófica profissional (*cf.* SAVATOVSKY, 2007), o qual envolve um reducionismo fundamentado no “princípio da parcimônia”. Não por acaso, em ambas obras, constata-se textualmente a influência do então célebre texto *Terminologia Filosófica* [*Philosophical Terminology*] de Tönnies (1899).

¹⁵³ O *tempo* foi um dos grandes temas da filosofia anglófona na virada para o século XX (*cf.* HELM, 1985), discutido conjuntamente tanto por posições idealistas, quanto por pragmatistas, que por vezes e em medidas diversas se misturavam. É nesse contexto que o artigo de McTaggart (1908) se insere como um divisor de águas, a partir do qual a discussão sobre a natureza do tempo ganha fôlego. A clareza com que McTaggart estabeleceu a questão, em medida considerável, fez as discussões acadêmicas sobre a tempo e eternidade na tradição se conformarem também aos delineamentos propostos por ele (*cf.* CROSS, 1997; PADGETT, 1992; PICH, 2010; GORDON, 2016), de sorte que mesmo em estudos sobre a filosofia do século XIII, por exemplo, as distinções de McTaggart são hoje (assim como o garfo temporal) adjetivadas de *tradicionais* (FOX, 2006, p. 177). Porém, o que aqui chamamos de garfo temporal não pode ser atribuído a McTaggart, ainda que possa ser uma versão reduzida dos três sentidos do conceito de eternidade que ele aponta sem pretensão de rigor ou validade universal (1909, p. 343; 2020, p. 317).

Segundo McTaggart (1908), o sentido comum de tempo, e mais essencial por dar conta da mudança, é de uma série de momentos inextensos, um dos quais é o *presente*, que serve de referência para falarmos dos demais como *passados* e *futuros*. Atemporal, nesse sentido, seria o que não pertence a essa série. Assim, podemos entender o garfo que distingue a eternidade em: *infinitude temporal*, como soma de todos os momentos; e *atemporal*, como algo *fora* dessa série, talvez uma existência, talvez um momento, talvez outra série, quem sabe até “coexistente” com todos os momentos do tempo. De todo modo, trata-se da negação de uma ideia em si inconsistente de tempo, uma quimera em vocabulário spinozano¹⁵⁴.

A seguir, faremos uma espécie de digressão histórica. Sua função será mostrar a insuficiência do garfo temporal, não somente para entender o conceito spinozano de eternidade, mas para entendê-lo ao longo da história da filosofia. Não propomos interpretações, nem tomamos partido nas discussões apontadas. Por outro lado, não queremos apenas citar uma miscelânea de curiosidades, pois esperamos, para além de mostrar ao estudioso de Spinoza que não é um privilégio dele encontrar dificuldades em relação ao conceito de eternidade, jogar indiretamente alguma luz sobre o debate que esta tese responde, o qual está consideravelmente viciado pelo garfo temporal.

7.1 AIÔN

O termo grego para “eternidade” é *aiôn* (αἰών). A primeira ocorrência atestada de *aiôn* se encontra em Homero, com o significado de “vida”, não conotando ainda “tempo de vida”, mas “força vital” (KEIZER, 2000, p. 54)¹⁵⁵. Os gregos tinham ainda duas outras palavras para significar “vida”. *Zôê*: “indicando o estado de ser vivo (ainda não em Homero), e *bios*, indicando as formas e os meios de manter este estado” (*ibidem*). Ao passo que *zôê* indica a vida que se *produz*, *bios* a vida que se *conduz*, *aiôn* indica melhor a vida que se *tem* (*ibid.*). A *posse* de vida, como de um poder ou força que o significado *aiôn* implica, distingue-se tanto da constatação momentânea ou surgimento da vida (*zôê*), quanto da ação (também momentânea) de manutenção dela (*bios*). Daí que as pesquisas de Keizer sobre “*aiôn* na literatura grega de

¹⁵⁴ Essa caracterização do tempo é pré-einsteiniana. O próprio McTaggart mostrou sua inconsistência, e com ela da própria “realidade do tempo”, e o fez, até onde conseguimos ver, de forma clara e definitiva. Não obstante, é natural ainda hoje o debate acadêmico sobre o tempo falar dele “conforme o percebemos”, como se o tempo fosse um ente, tal como um rio que vemos fluindo.

¹⁵⁵ A respeito das teogonias e/ou cosmologias homéricas e hesíodicas, vale notar: “Pelo fato de o tempo ser múltiplo e não único, adjetivo e não substantivo, a inter-relação dos Deuses não é de ordem crono-lógica, mas crato-onto-lógica: os Deuses se connexionam, se organizam e se hierarquizam segundo a *força de ser*” (TORRANO, 2009, p. 86, grifos do autor).

Homero ao Helenismo mostraram um complexo coerente de significados da palavra, que acabou sendo construído a partir das três seguintes noções: ‘vida’, ‘tempo’ e o que chamo de ‘completude’, ‘totalidade’ ou ‘inteireza’” (*ibid.*, p. 55).

A noção de eternidade do cosmos parece, então, resultar da comparação entre a duração finita do homem, com a duração infinita do cosmos (*cf.* BERTI, 2011, pp. 120-1). Do que nos chegou da filosofia antiga, atestamos em Empédocles o primeiro uso de *aiôn* se referindo a vida do cosmos (EMPÉDOCLES, 1973, p. 229; 1908, p. 20; *cf.* KEIZER, 2000, p. 55). Posteriormente, Heráclito se vale deste mesmo sentido quando fala que o mundo (*kósmos*) não foi feito por nenhum deus, nem por nenhum homem, “mas *era, é e será* um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (*Frag. 30*, 1973, p. 88, grifo nosso).

A expressão “era, é e será” é característica e recorrente no campo semântico de *aiôn*, e leva os estudiosos a atribuírem o significado de duração infinita à eternidade heraclitiana (BERTI, 2011, p. 119). Daí a contraposição a Parmênides, cujo conceito de eternidade é tido como independente do tempo (*ibidem*, p. 120), pois lemos em seu poema que o ser “é ingênito e indestrutível/ pois é compacto [inteiro], inabalável e sem fim;/ *não* foi *nem* será, pois é agora um todo homogêneo,/ uno e contínuo” (*Frag. 8*, 2000, p. 23, grifos nossos).

Depreendemos disso que Parmênides caracteriza a eternidade do ser com uma noção temporal (*cf.* O’BRIEN, 1987, p. 160), um *agora* que exclui distinções como *antes* e *depois*, mas que em si mesmo contém absolutamente toda a existência pretérita ou futura. A partir desses pontos, Tárán argumentou contra Parmênides, e a favor de Platão, na controvérsia entre os estudiosos sobre quem “foi o primeiro filósofo ocidental a compreender [*to grasp*] a noção de eternidade atemporal” (TARÁN, 1979, p. 43). Afirmando, então, que a eternidade para Parmênides significa duração infinita, Tarán está se contrapondo, por exemplo, diretamente a Owen (1966), que defende ter sido Parmênides o primeiro a “descobrir” a noção de eternidade atemporal.

Eis o que chamamos de garfo temporal estruturando a polêmica. Isso é particularmente notável na leitura, proposta por Fronterotta, do *agora* do ser parmenidiano como “permanência eterna autoidêntica em um presente instantâneo” (1994, p. 866), pois, segundo este autor, a solução para o problema do pertencimento do ser ao tempo, um problema criado por este garfo temporal, “repousa na delicada questão da relação entre realidade extratemporal e temporalidade” (*ibidem*), ou seja, no próprio garfo que toma o tempo como composto de instantes. Por sua vez, respondendo diretamente a Fronterotta, Cordero escreve: “o que está sendo [o Ser] não tem nada que ver com um tempo estruturado em ‘momentos’ temporais” (2011, p. 203).

O livro de Pulpito (2005), em alguma medida, mostra a insuficiência dessa dicotomia de significados da eternidade, pautada pelo conceito ordinário e abstrato de tempo. De um lado, mostra o caráter historicamente problemático da noção de atemporalidade, e, por outro, razões pelas quais a interpretação corrente como duração infinita tampouco é aceitável. Não obstante, Pulpito permanece preso ao garfo temporal, e sugere outra forma de argumentar a eternidade em Parmênides como duração infinita, concebendo o tempo como uma espécie de receptáculo do devir, mas independente do devir a ponto de ter permitido Parmênides falar de momentos temporais no nada (*ibidem*, pp. 99-101). Essa atribuição de um discurso sobre o nada em Parmênides causa estranhamento, de modo que parece compreensível a crítica feita por Galgano (2015), bem como seu esforço em destemporalizar o argumento de Pulpito se valendo da ideia de “sequência” e, assim, oferecer uma alternativa que, porém, permanece no quadro da distinção manualesca que afirma “que eternidade tem, em filosofia, dois sentidos, um de duração perpétua e outro de duração nula” (GALGANO, 2015, p. 88)¹⁵⁶.

Desses breves apontamentos que traçamos, sobre a fortuna crítica do conceito de eternidade e Parmênides, já vemos que se trata de um debate em aberto. O garfo temporal, longe de jogar alguma luz, só faz o terreno da polêmica ainda mais escorregadio. Assim, parece que a polêmica é a única que sai favorecida, Parmênides o único prejudicado.

Segundo entendemos, a insuficiência de entender a eternidade, ou como tempo infinito, ou como não-tempo, é ainda mais clara em Platão. A própria definição de tempo do *Timeu* de Platão nos serve para rejeitar definitivamente o garfo temporal. Na altura do diálogo, fala-se que o demiurgo “pensou em construir uma imagem móvel da eternidade, e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo” (37D, PLATÃO, 2011, p. 109). Com efeito, se a eternidade é o fundamento do tempo, como o tempo será critério para entendermos o que é a eternidade? Não devemos dizer que a eternidade é uma existência atemporal ou temporal, mas, sim, que o tempo é uma imagem *eterna*¹⁵⁷.

Sentimos ecos do poema de Parmênides no *Timeu* de Platão. Ali também, antes de discursar “sobre o universo – sobre como deveio ou se de facto nem o toca o devir” (27C, 2011, pp. 92-3), igualmente se evocam “deuses e deusas” (*ibidem*). Na sequência imediata do diálogo,

¹⁵⁶ Para a réplica a Galgano, ver PULPITO, 2015. Para um panorama sobre a discussão sobre o *sémata* “perenidade” em Parmênides, ver CORDERO, 2011, pp. 202-sqq; SORABJI, 1983, pp. 98-sqq. Para uma construção de uma rejeição parmenidiana do tempo, ver HOY, 1994.

¹⁵⁷ “Isso sugere que não devemos interpretar o *aiôn* de Platão tanto em termos de *chronos* (supra-temporal, duracional ou não-duracional etc.), antes *chronos* em termos de *aiôn*” (KEIZER, 2000, p. 64). Sobre isso, ver também WILBERDING, 2016, pp. 30-1.

Timeu começa por uma primeira distinção, que também é duas questões: “o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém, sem nunca ser?” (27D, *ibid.*, p. 93). À essas questões, segue o que podemos considerar respostas sumárias e iniciais: o que é sempre é imutável, de sorte que “pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão” (28A, *ibid.*, p. 93); o que devém é aquilo que se corrompe, de sorte que “é objecto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos” (28A, *ibid.*, p. 94). Aquilo que é sempre não é gerado, mas aquilo que devém precisa de uma causa para devir, de sorte que para o próprio devir precisamos buscar sua causa no ser, que é sempre, assumindo assim uma condição de imagem, um efeito como que degradado de sua causa.

Tal “degradação”, se nos é permitido colocar assim, constitui o que podemos chamar de transcendência platônica. É onde encontramos a diferença em relação a imanência spinozana, que dispensa premissas teogônicas como “se o mundo é belo e o demiurgo é bom” (29A, *ibid.*, p. 95). Para o sistema da *Ética*, a ideia de um modo existindo em um tempo e lugar determinados (digamos, devindo), longe de ser uma imagem da ideia que existe eternamente nos atributos divinos (digamos, seu arquétipo), constitui com ela uma só e mesma ideia, uma só e mesma existência atual.

Interessante aqui, é notar que Platão parece ter sido o primeiro a usar o termo *aiôn* como adjetivo e em sentido explicitamente técnico (KEIZER, 2000, p. 56), pois, por exemplo, reserva-o ao inteligível (em oposição ao sensível). A eternidade está para o ser e para o saber, como o tempo está para o devir e para a opinião. Enfim, mesmo a transcendência não nos permite assimilar a eternidade a uma contradição em relação ao tempo. Podemos dizer que, em alguma medida, esses dois discursos sobre o ser, do saber e da opinião, correspondem, em Spinoza, às duas formas de concebermos a existência, ou pela ordem comum da natureza segundo o tempo e lugar, ou pela ordem do intelecto (ver *Seção 3*).

Se a eternidade em Platão é atemporal, não é por ser ausência ou contradição do tempo, mas por ser mais real e fundamento dele. Nesse sentido podemos concordar, com a maioria dos intérpretes, “que no *Timeu* Platão chegou a uma noção de eternidade atemporal” (TARÁN, 1979, p. 43). Ao mesmo tempo, é preciso constatar uma certa oposição entre Platão e Parmênides, como assegura Gilson, “nada se opõe mais ao materialismo de Parmênides que o idealismo de Platão” (2016, pp. 32-3). Gilson nos chama atenção para a distinção entre *ser* e *existência*, de sorte que as Ideias platônicas são *seres* e são *eternas*, não obstante, isso não implica que elas *existam* (*ibidem*, pp. 37-40). Em todo o caso, se entendermos a eternidade das Ideias como indiferença em relação a existência (*ibid.*, 40), também a entenderemos como

indiferente ao tempo, de sorte que se não faz sentido afirmá-lo do que é eterno, tampouco faz sentido negá-lo.

Segundo resume Berti, o desenvolvimento da noção de “eternidade atemporal” se deu, não por acaso, paralelamente ao desenvolvimento das matemáticas e ao surgimento da geometria euclidiana. Tais saberes representaram uma forma de conhecimento de algo independente do tempo. Por este mesmo ensejo, encontramos o conceito de eternidade e de ideias eternas também em Aristóteles (*Física*, VIII, 252b)¹⁵⁸. A história do conceito de eternidade, então, seria a passagem “de um arco de tempo limitado à temporalidade infinita e, por fim, à ausência de temporalidade” (BERTI, 2011, p. 120).

7.2 AETERNITAS

A origem da palavra eternidade, tanto no idioma grego quanto no latino (*aeveum*)¹⁵⁹ está vinculada a noção de *ser vivo*, ou *vida*. Se esse vínculo parece esmaecer conforme a tecnicidade do uso avança em Platão, ele retorna com toda a força em Boécio (480–524 d.C.). A definição boeciana de eternidade é um *locus classicus* medieval que repercutiu até a aurora da modernidade (cf. MELAMED, 2016, p. 130). Segundo ela: “Eternidade é a posse perfeita, inteiramente simultânea de uma vida interminável [*Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio*]”¹⁶⁰.

Em um artigo célebre e de grande repercussão, Stump e Kretzmann (1981) afirmam que há duas vias pelas quais o conceito de eternidade de Boécio é mais frequentemente mal interpretado. Essas nada mais são que as duas pontas do que aqui estamos chamando de “garfo temporal”: “Às vezes é confundida com duração ilimitada no tempo — sempiternidade — e às vezes é interpretado simplesmente como atemporalidade, a eternidade sendo entendida nesse caso como grosseiramente [*roughly*] análoga a um instante isolado e estático” (*ibidem*, p. 430). Não obstante, a argumentação desenvolvida neste artigo está bem inserida no quadro desenhado

¹⁵⁸ “Os ângulos de um triângulo são sempre iguais a dois ângulos retos, mas há outra causa da eternidade dessa verdade, visto que os princípios têm em si mesmos a causa de sua própria eternidade” (ARISTÓTELES, 1995, pp. 429-30).

¹⁵⁹ *Aiôn* tem por correspondente latino *aeveum*, palavra que significa idade, uma época, isto é, uma quantia de duração (BERTI, 2011, pp. 118-9). A correspondência entre *aiôn* e *aevum* não é perfeita, pois *aiôn* nunca aparece no plural nos textos filosóficos, sempre significa o tempo inteiro, de sorte que o sentido de *período* e *época* é anacrônico (KEIZER, p. 2000, p. 55). A forma abstraída e substantivada *aeternitas* pode ter sido criada por Cícero (106–46 a.C) (ERNOU & MEILLET, 2001, p. 13; KEIZER, 2000, p. 70).

¹⁶⁰ BOETHIUS, 1968, p. 400. Preferimos traduzir esta definição por nossa conta, baseados nas traduções disponíveis. Na tradução de Luís M. G. Cerqueira lemos: “A eternidade é a perfeita possessão, total e em simultâneo, da vida infinita” (2016, p. 190); na de Willian Li lemos: “a eternidade é a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada” (1998, p. 150).

pelo garfo temporal, mas pretende romper com ele através da noção de “duração atemporal” que, então, seria “o coração do conceito de eternidade” (*ibidem*, p. 444). Essa noção se torna, então, pivô de um grande debate, no qual sua consistência é questionada¹⁶¹. O caso é que, se esse debate tomou corpo e nos fez repensar a eternidade ao longo do medievo, não foi porque esse artigo trouxe uma resposta inovadora ou inconsistente, mas porque toca em feridas interpretativas insuspeitamente abertas.

Ao atentar para os “ingredientes” da definição de Boécio, Stump e Kretzmann desconcertaram o que já era dado por óbvio. Chamando atenção para a noção de *vida*, por exemplo, argumentaram que os números e as verdades não seriam eternos, pois são meramente atemporais¹⁶². Por sua vez, o mundo também não entraria na definição dada por Boécio, pois ainda que sem começo e fim, ainda que o considerássemos *vivo*, ele existe *temporalmente*, sendo mais acertadamente chamado sempiterno (*cf. ibid.*, p. 432). Enfim, concordemos ou não com os argumentos de Stump e Kretzmann, vemos novamente o garfo temporal como um motor de discussões acadêmicas, incapaz de produzir consenso.

As controvérsias acadêmicas em nada diminuem a importância da definição de eternidade de Boécio na história da filosofia. Ela atravessou os séculos e, guardadas as devidas proporções (*cf. SHANLEY, 1997; NOUGUÉ, 2010, p. 185*), foi adotada por São Tomás de Aquino (1225–1274). “Convém definir eternidade como a posse inteiramente simultânea e perfeita de uma vida interminável?” (AQUINO, 2009, p. 234). Essa pergunta é o título do artigo da *Suma Teológica* que discute diretamente a definição de eternidade de Boécio. Ali, São Tomás de Aquino defende, *termo por termo*, o conceito boeciano.

¹⁶¹ Este artigo suscitou um debate, no qual, primeiramente, Fitzgerald (1985) atacou a coerência desse conceito de eternidade como “duração sem tempo”, ao que Stump e Kretzmann não deixaram sem resposta (1987). Para um panorama da discussão, e mesmo um aprofundamento na questão, ver o artigo de Leftow (1990). A propósito, Leftow concorda com Stump e Kretzmann, negando que a eternidade boeciana seja um instante permanente (*nunc stans*) e, indo além deles, afirma um caráter “mais temporal” da duração que a eternidade é. Há quem associe a eternidade de Boécio a plotiniana, no que ela seria uma outra série temporal, ou que o ser eterno seria internamente temporal, ainda que não relacionado temporalmente as coisas temporais (*cf. LEFTOW, 1990, p. 42; PLOTINO, III, 7, 2006*). Leftow descreve a eternidade em Boécio como “um modo de ser a meio caminho entre a temporalidade e a existência absolutamente sem duração de um instante (se é que tais coisas existem)” (LEFTOW, 1990, p. 42). O enigmático dessa descrição de Leftow é compensado por uma interessante tese sobre o lugar da noção boeciana de eternidade na história das ideias. Em Plotino, afirma Leftow, “aquilo que é eterno é Nous, que se situa, na hierarquia de ser, no meio do caminho entre entidades temporais tais como a alma-do-mundo [*world-soul*] e o ponto da absoluta simplicidade do Uno. Na combinação de simplicidade e eternidade de Boécio, então, temos mais um passo no processo, iniciado antes de Agostinho, de combinar os atributos do Nous e do Um em uma única concepção de Deus” (*ibidem*). Ver também: ROGERS, 1994; SORABJI, 1983.

¹⁶² *Cf. STUMP & KRETZMANN, 1981, p. 431-2*: “Nesse sentido de ‘eterno’, então, isso não quer dizer que um número, uma verdade, ou o mundo é eterno, embora se queira dizer dos dois primeiros que eles são atemporais e do terceiro que é sempiterno — o que tem existência temporal sem começo e sem fim [*beginningless, endless temporal existence*]”.

Entre eternidade e tempo, Aquino demarca o seguinte contraste: “assim como a razão de tempo consiste na enumeração do antes e do depois no movimento, assim, a razão de eternidade consiste na apreensão da uniformidade daquilo que está totalmente fora do movimento” (AQUINO, 2009, p. 235). Ao passo que o tempo seria dependente do movimento, pois seria apenas a medida¹⁶³ dele, a eternidade, então, seria uma propriedade teológica ou metafísica, entendendo por metafísica ou teologia “a ciência primeira [que] diz respeito a coisas separadas e imóveis” (ARISTÓTELES, 1026a, 2007, p. 36).

Além da distinção das razões de tempo e eternidade, ao passo que o tempo pode ser duplamente concebido como *sucessão* e como “*instante*, que é imperfeito”, a eternidade, por sua vez, é duplamente caracterizada como *simultânea* “e *perfeita*, para excluir o instante” (AQUINO, 2009, p. 236, grifos do autor). De fato, a definição boeciana da eternidade é cara a Tomás, sobretudo por se adequar a *via negativa*, com a qual o precário intelecto humano deve contentar-se quando investiga o que por natureza lhe é incompreensível, no caso, o ser divino. Trata-se para Aquino, como mostra Shanley (1997, p. 530), de negar uma série de limitações em Deus — *tota simul*: nega a sucessão de partes temporais; *perfecta*: seu ser não possui uma potencialidade irrealizada; *interminabilis vitae*: não tem começo nem fim.

Na definição de Boécio, simultaneidade, perfeição e interminável caracterizam “a posse de uma vida”. A presença do conceito de *vida* é discutida por Aquino, na *Suma teológica*, da seguinte forma.

2. Além disso, a eternidade significa certa duração. Ora, a duração se refere mais ao ser que à vida. Logo, não se devia pôr na definição de eternidade *vida*, mas *ser*.

[...]

Quanto ao 2º, deve-se dizer que o que é verdadeiramente eterno não só é ente, mas também vivo; e viver se estende de certo modo à operação, e não o ser. Ora, o prolongamento da duração parece se referir mais à operação do que ao ser; eis por que o tempo é o número do movimento. (AQUINO, 2009, pp. 234-5, grifos do autor)

Aquino atrela as noções de duração e eternidade à de *vida*, para além da noção de simplesmente *ser*. A resposta em nenhum momento nega que “a eternidade significa certa duração [*aeternitas durationem quandam significat*]”. A atribuição de uma duração atemporal à eternidade é explícita neste trecho da *Suma* tomasiana. Shanley, em sua abordagem que se pretende completa sobre a eternidade divina em Tomás de Aquino, conclui que ele caracteriza a eternidade como uma duração atemporal, nesse sentido dando razão a Stump e Kretzmann (1981); porém critica a argumentação deles, a forma como concebem a eternidade infinitamente

¹⁶³ Em *Scriptum super libros sententiarum* (q. 2, a. 1, *apud* SHANLEY, 1997, p. 531, n. 23), ao invés de *ratio*, Tomás se vale da palavra *mensura*, e ao se referir à eternidade a chama de quase medida (*quasi mensura*), pois a eternidade não é bem uma medida, antes é o próprio ser divino e nada para além dele.

extensa e, principalmente, protesta contra o agrupamento genérico feito, no qual praticamente uniformizam a concepção de Tomás com as de Agostinho e Anselmo (SHANLEY, 1997, p. 526). Devemos protestar contra algo similar no texto de Wolfson (1934), o qual marcou o debate sobre o conceito de eternidade de Spinoza, pois o coloca uniformemente entre escolásticos, neoplatônicos e teólogos judeus¹⁶⁴.

Do que foi dito até aqui, concluímos: a caracterização da eternidade como duração que não envolve a noção de tempo possui, ao contrário do garfo temporal, aderência tanto conceitual quanto histórica em filosofia, mostra a insuficiência desta distinção e a contradiz frontalmente. De fato, não se trata de uma caracterização marginal, mas de uma noção tradicional que depois de Aquino seguirá presente e se desdobrando, como, por exemplo, nos textos de Nicolau de Cusa (1401–1464), onde esta ideia é afirmada de forma ainda mais explícita: “Nós não podemos conceber a eternidade sem a duração [*Nos aeternitatem non concipimus sine duratione*]” (2015, p. 130; ver COUNET, 2003).

¹⁶⁴ Em seu texto sobre a eternidade em Spinoza, Wolfson (1934) acertadamente nega que a eternidade para Spinoza seja perpetuidade, mas, fiel ao garfo temporal, conclui que a eternidade para Spinoza é *essencialmente* distinta da duração — duração que para Wolfson é *essencialmente* indistinta do tempo (*ibidem*, p. 358). Do que vimos até aqui, podemos concluir que, assim como Aquino não o faz em relação a Boécio, nós não precisamos comprar a dicotomia imaginária que, pelo menos desde esse texto de Wolfson, vende-se em Spinoza. Ali também, numa única página, Wolfson cita Boécio de passagem, associa-o a Agostinho, não menciona Tomás de Aquino e vai direto à definição de Suarez (*ibidem*, p. 365). Mesmo nas demais obras de Wolfson que consultamos, Boécio aparece assim de passagem (1962, p. 439; 1973, pp. 141, 387, 389; 1977, pp. 542, 544-5), ou mesmo, como no caso de sua “A Filosofia dos Pais da Igrejas [*The Philosophy of Church Fathers*]” (1956), é completamente ausente (1961). Talvez o pouco interesse em Boécio se explique por seu campo particular de estudo, como anotam seus editores Twersky e Williams: “de fato, Wolfson regularmente insiste que ele é primeiramente um ‘estudante de filosofia judaica medieval’” (*In*: WOLFSON, 1973, p. viii; ver também: TWERSKY, 1975).

8 EXISTÊNCIA E IDENTIDADE PESSOAL

Apresentaremos esta revisão de literatura em uma ordem cronológica, levando em consideração o que, em nosso balanço, foi o principal tópico ou chave de leitura de cada período, em relação à chamada “doutrina da eternidade da mente”. Nesta seção analisaremos a discussão acerca da *eternidade pessoal*, sobre a qual já nos posicionamos na *Seção 5.1*. Primeiramente, faremos observações gerais sobre a recepção da obra spinozana, que, acreditamos, mostram as raízes da questão; em seguida, mostramos como a questão é posta em debate, bem como algumas de suas repercussões; e, por fim, apontamos o que concluímos disso.

Na seção anterior rejeitamos o garfo temporal, segundo o qual há duas formas antagônicas de entender a eternidade: ou como tempo infinito, ou como contrária ao tempo. Até onde conseguimos ver, a primeira ocorrência dessa garfo entre os comentadores de Spinoza se dá em Wolfson (1934, p. 358), que o menciona ligeira e genericamente como uma distinção de sentidos tão válida para o conceito de eternidade, quanto para tantos “outros termos filosóficos que iniciaram suas carreiras históricas, eles podem ser designados de platônico e aristotélico” (*ibidem*). Ao se levar em conta essa distinção entre duas leituras possíveis do conceito de eternidade em Spinoza, contata-se que a leitura “aristotélica” está em franca minoria¹⁶⁵.

Nesta seção, concentrar-nos-emos em estudos publicados entre fins do século XIX e começo do XX. Podemos de antemão anotar que, de um modo geral, esses textos reconhecem um grau muito maior de parentesco da noção de eternidade de Spinoza com certas teses de Aristóteles (ver DELBOS, 1893, pp. 185-sqq; BROCHARD, 1901), do que com as de Platão. Esse reconhecimento, porém, não implica que se entendia a eternidade spinozana como “duração infinita”. Antes, por exemplo, trata-se de uma aproximação geral entre uma suposta distinção spinozana entre *virtude e beatitude* e a distinção aristotélica entre a *vida prática* e a *vida contemplativa*¹⁶⁶ (ver MALAPERT, 1888, pp. 253-sqq). Tais aproximações e reflexões, a despeito da profundidade filosófica que envolvem, são escanteadas quando pensamos a filosofia spinozana no atual quadro desenhado pelo garfo temporal, mostrando assim, sobre um novo ângulo, o caráter contraprodutivo dele¹⁶⁷. A seguir, tampouco nos deteremos nelas, mas, sim,

¹⁶⁵ Cf. SCHMALTZ, 2015, p. 5. Entre os representantes dessa minoria estão Kneale (1968), Donagan (1973) e Matson (1990).

¹⁶⁶ Para “uma conexão direta com a doutrina aristotélica da imortalidade adotada e desenvolvida pelos averroístas na idade média” e a parte eterna da mente em Spinoza, ver: POLLOCK, 1912, pp. 270-sqq. Em relação ao *amor Dei intellectualis* não é raro vermos Leão Hebreu sendo apontado como fonte (Cf. GEBHARDT, 2007, pp. 45-sqq; COUCHOUD, 1902, pp. 271-sq).

¹⁶⁷ Sobre isso, vale citar a conclusão de um artigo, sobre as proposições finais da *Ética* (5p22-23, 5p29-31), que termina apontando “três temas que merecem uma pesquisa mais aprofundada. Vou apresentá-los na forma de teses. [/] 1 / A secção da quinta parte dedicada à dedução da eternidade da mente mostra-se não só coerente com o resto

sobre a questão, tão abstrata quanto o garfo temporal, da eternidade pessoal. Esta questão, de fato, persiste atualmente¹⁶⁸ e fomentou o que talvez foi o primeiro debate acadêmico em relação aos textos que encerram a *Ética*.

8.1 A INFLUÊNCIA DA LEITURA HEGELIANA

A recepção da obra de Spinoza foi problemática em diversos sentidos, e tem recebido merecida atenção por parte dos comentadores¹⁶⁹. O verbete que Bayle dedicou a Spinoza, em seu *Dicionário histórico e crítico* (1697)¹⁷⁰, foi a interpretação mais influente do século XVII. Bayle foi o grande mestre dos filósofos do século XVIII, e seu *Dicionário*, chamado de “o Dicionário Incomparável”, certamente foi a maior inspiração para os enciclopedistas. Dada a proscricção da obra de Spinoza, o verbete de Bayle funcionou como um substituto¹⁷¹. Porém, a interpretação de Bayle é rasteira. Resumidamente, recusa-se a entender a imanência e, conseqüentemente, a conceder alguma realidade aos modos¹⁷². Nas palavras de Peter Gay, sobre “o celebrado artigo sobre Spinoza, enganou um século inteiro” (1966, p. 293).

do sistema, mas necessária à sua integridade e ao fundamento definitivo das proposições 2p45-2p47, no qual é apresentada a primeira dedução do intelecto. [/] 2 / Com a tese da eternidade do intelecto e sua conjunção imediata com a substância inteligível, a filosofia de Spinoza insere-se na tradição que, nascida com Aristóteles, é recolhida através do neoplatonismo pela filosofia árabe e se oferece, com referência particular à tradição averroísta, hebraica e latina, à reflexão profundamente renovadora do jovem filósofo, no limiar da década de 1660. [/] 3 / Talvez a contribuição mais radical que Spinoza ofereceu a essa tradição seja a de ter pensado de uma maneira nova a separação e a conjunção simultânea do intelecto com o corpo. A separação se mantém, como na tradição aristotélica, entre eterno e temporal, enquanto a conjunção, ao invés de se atualizar de forma substancial ou em relação aos fantasmas, encontra seu fundamento na novidade que Spinoza entrega à filosofia: o ensaio de pensar a essência do corpo, ou o corpo, *sub specie aeternitatis*” (MIGNINI, 1994, p. 54).

¹⁶⁸ Cf. NADLER, 2002. Para citarmos um exemplo, em artigo relativamente recente, Syliane Malinowski-Charles (2017/2018) nos dá conta que a atual posição hegemônica ou padrão sobre a eternidade da mente sustenta que todas as almas *sub specie aeternitatis* são idênticas.

¹⁶⁹ Nas palavras de Rousset, “depois do tempo dos anátemas, menos distante do que parece, a era das refutações fáceis, invocando inúmeras contradições internas, está se afastando para abrir gradualmente o campo da verdadeira leitura” (1986, p. 223). Sobre os estudos da recepção da obra de Spinoza vale destacar os esforços empreendidos por diversos pesquisadores organizados em torno do Centro de história dos sistemas de pensamento moderno da universidade Paris I-Panthéon-Sorbonne [*Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne de l'université Paris I-Panthéon-Sorbonne*], cujas jornadas renderam três publicações, cada uma compreendendo um século (XVIII-XX) (cf. TOSEL, MOREAU & SALEM, 2007).

¹⁷⁰ Para uma versão traduzida do verbete, ver BAYLE, 2019. Há farto material sobre a leitura de Bayle no verbete, aqui indicamos alguns exemplos: CURLEY, 2019; MOGI, 2011; CHAUI, 2009.

¹⁷¹ “Pierre Bayle dedicou um artigo do *Dictionnaire historique et critique* (Bayle 1697) a Spinoza; e muitos leitores vieram a conhecer o Spinozismo através do resumo que ele fez dele, que é mais facilmente acessível do que a *Opera Posthuma*” (MÓREAU, 1995, p. 410); ver também: BRUNSCHVICG, 1927, p. 181, *apud* MOUTAUX, 2007, p. 212.

¹⁷² “[D]esde o século XVII, cristaliza-se uma tradição interpretativa que afirma a impossibilidade dos seres singulares na filosofia espinosana com a alegação de que numa filosofia panteísta não pode haver indivíduos reais, pois tudo é Deus e somente Deus existe realmente. [/] Iniciada com Henry More, Malebranche, Leibniz e Bayle, essa tradição foi reforçada por Kant e Hegel” (CHAUI, 2016, p. 15).

Hegel (1770-1831) talvez tenha sido o único pensador cuja popularidade e influência foi comparável a Bayle. Talvez mais que a de Bayle, a obra de Hegel influenciou o modo de se encarar a própria história da filosofia em geral. E da mesma forma que Bayle, Hegel lê muito mal Spinoza, seja por comodismo, seja por má vontade (*cf.* MACHEREY, 2006, p. 260). A leitura hegeliana da obra de Spinoza não parece muito distante de ser uma continuação da leitura de bayleana, diferindo-se apenas pela presença da própria filosofia hegeliana, seja como nova régua filosófica da verdade, seja como sequestradora do pensamento spinozano, transformando-o em um idealismo capenga¹⁷³, para convertê-lo em um de seus “momentos”. Essa leitura já foi devidamente tratada pelos estudiosos¹⁷⁴, de modo que aqui seremos pontuais.

Em nossa conta, são dois os pontos hegelianos que, se levados a sério, impedem a compreensão, não só do que aqui chamamos de doutrina da eternidade dos modos finitos, mas potencialmente de toda a filosofia de Spinoza. No primeiro ponto já tocamos de passagem, e isso talvez nos baste (*Seção 2*), que é conceber a *Ética* como uma obra que é em si uma dedução *a priori*, que parte de definições que são meramente nominais. Grandes estudiosos como Gueroult e Deleuze legitimaram em certa medida essa interpretação¹⁷⁵. O segundo ponto, que toca o tema desta seção, é o enxerto da noção de (ou da *falta* de) *individualidade* ou *pessoalidade* — noção cara a Hegel, tanto por demarcar a suposta religião mais “elevada”, o cristianismo, quanto a filosofia mais “elevada”, como não podia deixar de ser, a dele.

Hegel vê a filosofia de Spinoza como a consequência completa da identificação cartesiana entre *ser* e *pensar*. A origem judaica de Spinoza, segundo Hegel, seria de grande importância, pois explicaria a identificação de tudo em Deus. A única dificuldade oferecida pela filosofia de Spinoza seria o “método estreito de que se vale para expressar seus pensamentos e a limitação de seu ponto de vista” (HEGEL, 1955, p. 284). Fora isto, é uma filosofia “muito simples e fácil de entender” (*ibidem*, p. 283). Essas características são o motivo do famoso “elogio”: “ser

¹⁷³ “O pensamento simples do idealismo de Spinoza é este: só é verdadeira a substância una, cujos atributos são o pensamento e a extensão ou a natureza; só esta unidade absoluta é a realidade, só ela é Deus” (HEGEL, 1955, p. 284). Para textos nos quais Hegel interpreta e comenta Spinoza, ver: *idem*, 1955, pp. 280-90, 308; 2016, pp. 56, 87, 98, 102, 117-119, 167-8, 199, 264-268, 350, 411-2; 2017, pp. 200-4.

¹⁷⁴ “E, especialmente, a leitura hegeliana de Espinosa promoveu uma interpretação circular do espinosismo. Uma interpretação que encontramos definitivamente consagrada, no século XX, nas *Lições* de Alexandre Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*” (GAINZA, 2009, p. 118). Sobre a leitura hegeliana, ver, p. ex., LAGNEAU, 1895; GUEROULT, 1969, pp. 462-sqq; MACHEREY, 2006. Para uma discussão específica sobre as noções existenciais (ou temporais) de Hegel e Spinoza, ver NEGRI, 2016, pp. 111-3. Negri nos parece preciso ao afirmar que a “polêmica hegeliana contra a duração indefinida, ela não é senão uma nova articulação da polêmica contra a indiferença dos modos e da substância” (*ibidem*, p. 111).

¹⁷⁵ É claro que com isso não estamos retirando a originalidade e o valor das leituras desses grandes comentadores, cujos textos merecem, além da reverência de sempre, a atenção e dedicação de quem estuda Spinoza. Contudo, aqui, para não desviarmos em demasia do nosso objetivo, não daremos a atenção devida a este ponto, que no caso deveria ser a de um estudo crítico, tanto das origens históricas de certos pressupostos de leitura, quanto da adequação deles à própria obra de Spinoza.

spinozista é o ponto de partida essencial de toda filosofia” (*ibid.*, p. 285). Ou seja, “o grandioso do modo de pensar de Spinoza consiste em poder renunciar a todo determinado, a todo particular, para situar-se somente ante ao Uno, para prestar atenção somente a isto” (*ibid.*). Todas as distinções são ilusões que ao fim ao cabo apenas afirmam: “a substância *Una*”¹⁷⁶. Assim, Hegel concebe os atributos spinozanos como sendo a essência da substância, porém “somente essência na consideração do entendimento” (*ibid.*, p. 286), pois são determinações da substância, e na leitura de Hegel toda determinação em Spinoza é uma *negação* (sobre a negação em Spinoza, ver *Seção 2.3*). O entendimento, por sua vez, é um modo. Enquanto isso, os próprios “modos só são algo em relação com nosso entendimento” (*ibidem*, p. 295) — i. e., determinados (sempre via negação) conforme o atributo. Eis a base do caráter ilusório, ou da irrealdade, dos modos: eles seriam uma dupla negação em um raciocínio circular, sem ser uma negação da negação que seria a síntese que, segundo Hegel, falta em Spinoza.

O elogio de Hegel a Spinoza é bem a imagem de como a obra deste era recebida em fins do século XIX (*cf.* JANET, 1882). A atitude geral perante a obra de Spinoza era de simpatia, mas de uma simpatia que se tem por um enfermo, do qual os “próprios erros são merecedores de certo respeito” (FULLERTON, 1899, p. v). Spinoza foi frequentemente lido sob as lentes dos idealismos alemão e inglês¹⁷⁷. A questão parece ter sido, e mesmo seguiu sendo, muito menos entender a filosofia de Spinoza, do que se perguntar: “o que sobra desse racionalismo místico depois da *Crítica*?” (p. ex., BALTHASAR, 1941; ALEXANDER, 1921). Com a suposta ausência de um *eu pessoal* na filosofia spinozana, de um lado, e a interdição kantiana à “psicologia racional”, de outro, é estranho notar que os idealistas subsequentes se viam inspirados por um, continuadores do outro e, mesmo assim, a ideia da subjetividade individual tenha assumida tanta centralidade. Vejamos, na sequência, um respeitável exemplo de como a leitura hegeliana chegou às portas do século XX, ressaltando que queremos constatar a *presença* dessa influência, mas não afirmar que ela seja índice incorrigível de erro interpretativo.

A influência da leitura hegeliana é visível em Léon Brunschvicg (1894). No capítulo “A Eternidade”, de seu livro *Spinoza*, ele desdobra sua concepção dos gêneros de conhecimento

¹⁷⁶ Isto provém de uma supervalorização, da parte de Hegel, da frase “*Omnia determinatio negatio est*” (*Carta 50*), a qual curiosamente Spinoza usa para mostrar a impropriedade envolvida em dizer que Deus é *uno* (ver *Seção 4.3*). Sobre isso, ver também: MACHEREY, 2006, pp. 145-sqq; sobre a possível influência da leitura de Jacobi, ver SOLÉ, 2011, p. 241-4. “O processo de diferenciação imanente a uma potência infinita de produção pode ser considerado — e aqui intervêm duas tradições diferentes de interpretação do spinozismo — como um processo de *determinação* que se realiza por meio de *negações* progressivas, ou como um processo de *expressão* dessa potência, que se efetua através de *distinções* positivas” (GAINZA, 2016, p. 218, grifos da autora).

¹⁷⁷ HALLETT (1928, 1930) é um caso exemplar de leitura influenciada pelo idealismo inglês, pois chega a trabalhar os conceitos spinozanos através das séries temporais distinguidas por McTaggart em seu famoso artigo *The Unreality of Time* (1908); a leitura de Hallett parece influenciada pela então nascente filosofia analítica, tendo mesmo sido criticada por um dos primeiros filósofos analíticos e discípulo de McTaggart, C. D. Broad (1933).

spinozanos como *progresso dialético* cuja síntese seria a “identidade do homem e Deus”. Assim, “o círculo é consumado”¹⁷⁸, não por acaso, a mesma metáfora pela qual Hegel externou sua particular interpretação do infinito em ato de Spinoza¹⁷⁹, e, em alguma medida, a conclusão é análoga à hegeliana de que só a “unidade absoluta é a realidade, só ela é Deus” (HEGEL, 1955, p. 284).

8.2 John Caird

Aqui apresentamos a leitura de John Caird. Trata-se de um caso paradigmático da influência da leitura hegeliana. Até onde pudemos ver, o nome de Hegel sequer figura no texto. Podemos interpretar essa ausência, ou presença velada, como sintomática de uma insidiosa naturalização da leitura hegeliana ainda no século XIX.

Assim como Hegel destaca o parentesco da filosofia de Spinoza com o judaísmo, Caird destaca a Cabala como uma influência em Spinoza (1888, pp. 36-59). Afirma que não é no “misticismo teosófico” dela “que a verdadeira gênese do Spinozismo é discernida”, mas antes “no movimento dialético de seu próprio tempo” (*ibidem*, p. 52), apontando para Malebranche e os reformadores. Assim, conclui acertadamente que “a teoria da emanção dos cabalistas não encontra lugar” (*ibid.*, p. 53) na filosofia de Spinoza. Até aqui, um bom começo. De fato, sua observação sobre o *movimento dialético* é uma influência hegeliana, e o que acompanha o “porém [Yet]”, que vem depois desta conclusão sóbria, é uma espécie de *checklist* da leitura hegeliana. Caird parte do pressuposto hegeliano de que a filosofia spinozana falha em estabelecer “a transição do infinito para o finito”, de modo que ela possui “a principal característica da especulação cabalística” que é recorrer a “um princípio mediador arbitrário que a razão falha em dar conta [*fails to accomplish*]” (*ibid.* 53); e do pressuposto de que para Spinoza há um “princípio de que ‘toda determinação é negação’, o que ela [a ideia de Deus] significa para ele é o absolutamente indeterminado, a simples afirmação do Ser que se alcança abstraindo de todas as determinações” (*ibid.*); “atributos são apenas distinções relativas à inteligência finita” (*ibid.*); apenas Deus é real e possui razão de existência, de modo que “encontrar nele uma razão para a existência do mundo finito seria encontrar nele uma razão

¹⁷⁸ “Nesta identidade do homem e de Deus, a moralidade se completa [*s’achève*], e o spinozismo com ela. O círculo está consumado [*accompli*]; o fim se reuniu com o princípio e é confundido com ele na verdade única e total: o Ser é, que é um e que é tudo” (BRUNSCHVICG, 1894, p. 203).

¹⁷⁹ “Como em Spinoza nos encontramos apenas com dois atributos, o pensamento e a extensão, que ele concede a Deus, o infinito não deve ser interpretado aqui no sentido de uma multidão indeterminada, mas de um modo positivo, como um círculo que encerra dentro de si uma infinidade perfeita” (HEGEL, 1955, p. 289).

para sua própria negação” (*ibid.*, p. 54)¹⁸⁰. Como fica claro, Caird faz das distinções infinito-finito e eternidade-duração uma divisão em dois mundos, no qual os modos infinitos falham em seu papel de “constituir a transição de um reino para o outro” (*ibid.*, p. 55).

Em relação a eternidade modal, a interpretação de Caird também começa sóbria ao notar, por exemplo, que “a doutrina da imortalidade de Spinoza é, sob certo ponto de vista, apenas outra forma de sua doutrina da liberdade” (*ibid.*, p. 287). Muito longe de entender a doutrina spinozana da livre necessidade, Caird nos fala que “a necessidade e a liberdade não são predicadas do mesmo sujeito ao mesmo tempo, mas são vistas como etapas diferentes na vida moral do homem” (*ibid.*, p. 260), como se ambas possuíssem de fato estatutos distintos e contrários, confusão que se reflete na contraposição que ele faz entre a *necessidade natural* e a *liberdade espiritual* (*ibid.*). Assim, os desacertos da leitura sobre a noção de liberdade repercutem sobre a de eternidade da mente. Para explicar a eternidade da mente, lança-se mão de certas teses de leituras algo exóticas. O autor não enfatiza o suficiente a crítica spinozana a noção de faculdade e ao mesmo tempo apresenta uma interpretação problemática da noção de consciência em Spinoza, dizendo, por exemplo: “A relação da imaginação com a razão é simplesmente a relação, na linguagem moderna, da consciência com a autoconsciência [*self-consciousness*]” (*ibid.*, p. 295)¹⁸¹. A reflexão racional, expressa na doutrina spinozana da ideia da ideia, que opera com as noções comuns, isto é, ideias que mesmo sendo adequadas não expressam a essência de nenhuma coisa singular, para Caird parte do “ponto de centralidade vivo e indestrutível para o qual os pensamentos e sentimentos que compõem nossa vida consciente são atraídos”, de modo que, enquanto autoconsciente, “a mente contém em sua própria essência um princípio de continuidade, uma unidade que permanece constante em todas as mudanças fenomênicas” (*ibid.*, p. 293). Ou seja, Caird não só separa a consciência da afetividade, mas também propõem uma categoria de consciência de segundo grau que, é difícil dizer ao certo por que, o leva a identificar a parte eterna da mente com sua autoconsciência.

O livro de Caird, no fim das contas, não é uma leitura de Spinoza, mas uma refutação. Para Caird, o problema da identidade pessoal frente a parte eterna da mente é uma contradição entre tantas na filosofia de Spinoza, pois a vida intelectual tem como condição a “autonegação ou autorrenúncia” (*ibid.*, p. 305), ao mesmo tempo que ela é a “realização de sua verdadeira

¹⁸⁰ A ideia spinozana de Deus, segundo Caird, seria uma estéril invenção metafísica (*cf.* 1888, p. 312) alcançada “pela negação de todas as coisas finitas individuais” (*ibidem*, p. 298)

¹⁸¹ Nos parece que essa hipótese se baseia no que anteriormente Martineau escreveu: “O elemento que sobrevive ao corpo é o estoque de ideias adequadas. Mas inseparável de toda ideia é a autoconsciência [*self-consciousness*] dele – a ideia *ideæ*” (1882, p. 297). A conexão entre a autoconsciência e a eternidade da mente, em Caird, ficará clara a seguir no texto.

vida” (*ibid.*, p. 306). Essa, como diversas outras “contradições sob as quais o pensamento de Spinoza parece sempre trabalhar” (*ibid.*, p. 306), “se deve às limitações de uma lógica imperfeita”, porém “a filosofia de uma época posterior nos ensinou como é possível abraçar em um sistema ideias que nele parecem antagônicas” (*ibid.*, pp. 304-5). Mais do que refutar, Caird se propõe a emendar Spinoza hegelianamente. Spinoza deveria ter definido Deus como um sujeito autoconsciente, como o Espírito absoluto que “enquanto contém em si a necessidade de relação com um mundo finito, não é limitado por essa necessidade” (*ibid.*, p. 312). Enfim, nossa discordância com Caird é radical, pois ao passo que entendemos que os modos são expressões (positivas) finitas da substância infinita, para este comentador a natureza dos modos “nada mais é do a negação do infinito” (*ibid.*, p. 299) — o que pode servir para refutar retoricamente, mas não para compreender a filosofia spinozana.

8.2 TAYLOR MAIS JOACHIM E POLLOCK

Um artigo desse entresséculo, central para a discussão que tematizada nesta seção, é de Alfred Edward Taylor (1896), cujo título é “A Conceção de Imortalidade na *Ética* de Spinoza”. Este artigo é importante, não apenas por tratar direta e detidamente do problema da eternidade dos modos finitos, mas sobretudo pela legitimação recebida por, ao menos, duas autoridades entre os comentadores de Spinoza, nomeadamente: Frederick Pollock e Harold Henry Joachim.

Segundo Taylor, as noções de eternidade e duração não se referem a dois mundos separados. Taylor estabelece uma espécie de relação entre elas: “embora para Spinoza a duração não faça parte da definição de eternidade e não possa por si mesma constituí-la, ainda assim a eternidade implica e deve acarretar como consequência algum tipo de duração infinita” (1896, p. 149). Assim, ele nos fala que uma “conexão de eternidade com duração pode ser sustentada por considerações metafísicas gerais” (*ibidem*, p. 151), ainda que conceba que: “A duração é de fato a antítese direta da eternidade” (*ibid.*, p. 147). De fato, a relação ali presente é um tanto obscura. A forma como Taylor concebe a eternidade como “necessidade científica” (*ibid.*, p. 147) ou “racional” (*ibid.*, p. 148) parece tender a uma concepção formalista da essência da substância, no sentido que ela é cada vez menos um ser que é causa eficiente, para ser cada vez mais uma espécie de “livro do mundo”¹⁸².

¹⁸² Nesse sentido vai também a interpretação de Harris (1975) que, porém, defende a eternidade pessoal. Falando conjuntamente das leituras de Harris, Pollock e Joachim, Diane Steinberg aponta: “O que há de errado com soluções desse tipo, entretanto, é que dizer que a mente é capaz de transcender em pensamento as barreiras do espaço e do tempo, ou de se conhecer como uma consequência necessária da natureza divina, não implica que a

Um dos objetivos do artigo de Taylor é, junto a Pollock e Martineau, recusar a concepção de que a imortalidade seja pessoal¹⁸³. No mesmo passo, quer combater o “extremo oposto” defendido por “críticos competentes” que concluíram que a “‘eternidade da mente’ nada tem a ver com qualquer tipo de existência continuada após a morte” (1896, p. 155). Estes últimos teriam exagerado na distinção entre eternidade e duração, mas acertaram mais do que os primeiros. Com efeito, Taylor defende uma sobrevivência da mente (sem memória ou consciência) depois da destruição do corpo¹⁸⁴. A mente sobreviveria como “inteligência”, significando “simplesmente o fato de que uma ideia adequada, uma vez pensada, constitui um acréscimo permanente ao estoque de conhecimento científico do mundo” (*ibidem*, p. 164). Ou seja, cada intelecto despersonalizado seria eternamente as linhas que ele anonimamente escreveu no “livro do mundo”.

Apesar do texto de Taylor representar avanços para a discussão¹⁸⁵, trata-se de uma interpretação mais mística do que filosófica que, como já mostrou Chauí (2016, pp. 51-sq), permanece no quadro interpretativo bayleano. Sua negação da identidade pessoal dos modos enquanto eternos se estende inadvertidamente à própria individualidade dos seres singulares. Nisso, joga fora o bebê junto com a água do banho. A individualidade de um singular, diferentemente da pessoalidade, é conforme a essência de cada um, de sorte que é como indivíduo que os singulares podem ser concebidos de duas maneiras diferentes, isto é, ou pela duração, ou enquanto eternamente contidos no ser absoluto (ver *Seção 5.1*). Em nossa leitura, visto que, quanto a serem *existência*, não vemos distinção entre a duração e eternidade, de maneira que bastaria, caso nos interessasse a questão da *identidade pessoal* aqui, estabelecer o que ela é na duração, e pronto¹⁸⁶. Além disso, ao que concerne a dissolução do ser modal em

mente ‘não pode ser absolutamente destruída com o corpo, mas algo dela permanece que é eterno’ (5p23)” (1981, p. 38).

¹⁸³ “Embora essa opinião tenha sido defendida no passado por autoridades competentes, creio que foi finalmente eliminada pelas investigações de Martineau e Pollock” (TAYLOR, 1896, p. 154). Ver MARTINEAU, 1883, pp. 252-sqq. Segundo Martineau, individualmente os homens não são eternos, mas enquanto gênero humano seríamos todos eternos, o que é complicado de admitir se temos em conta a crítica de Spinoza aos universais aristotélicos. Uma opinião semelhante encontramos em Fullerton (1899), quem parece ter escrito a primeira monografia que — senão dedicada — dá centralidade ao conceito de eternidade spinozano. Não obstante, o diagnóstico de Taylor, de que tal opinião foi eliminada, não procede, pois a encontramos em textos posteriores, por exemplo: “Nossa essência eterna é singular, individual, e nosso pensamento se torna eterno sem deixar de ser nosso pensamento” (COUCHOUD, 1902, p. 265).

¹⁸⁴ Para uma leitura onde a consciência, ou reflexividade, permanece após a morte com a mente, porém “incapaz de adquirir *novo* conhecimento”, ver RICE, 1992, p. 329, grifos do autor.

¹⁸⁵ Muito interessante, por exemplo, é apresentação de Taylor de quatro pontos sobre a eternidade dos modos que são comuns entre o *Breve Tratado* e a *Ética*: 1º a união com Deus e a não-mortalidade [*deathlessness*] não ferem o paralelismo (unidade interatributiva); 2º se dá aqui e agora; 3º não é inerente a humanidade, precisa ser adquirida e varia em graus; e 4º o caminho é a verdade e as ideias adequadas (*cf.* 1896, p. 146).

¹⁸⁶ Este é um dos pontos nos quais nossa leitura se afasta da de Rousset, pois para ele há uma “significação cronológica da eternidade em seu sentido spinozista” (2000, p. 226, n. 35) e, ao buscar salvar um certo sentido de subsistência da eternidade do singular, postula a existência de uma “memória intelectual” — “uma memória

uma totalidade indistinta¹⁸⁷, essa hipótese depende de uma concepção inteiramente negativa (hegeliana) da distinção entre os modos e a substância — não levando em conta a positividade do singular, e que sua identidade com a substância, longe de ser uma supressão, é a própria afirmação de sua realidade. Em resumo, tal hipótese, ao entender a imanência hegelianamente, é em si mesma ininteligível, pois imagina uma relação obscura entre a duração e a eternidade, uma espécie de processo místico que aconteceria em um, ainda mais obscuro, momento determinado.

Tanto Pollock quanto Joachim concordam com Taylor quando tratam especificamente da doutrina da eternidade dos modos finitos, aceitando nisso a premissa de que “a individualidade é exclusiva da duração” (JOACHIM, 1901, p. 293). Esse ponto é problemático, pois, nesse caso, o terceiro gênero de conhecimento, que é o conhecimento da essência das coisas, que é um conhecimento eterno, não seria sobre as coisas enquanto singulares, no que, além disso, teríamos dificuldade para distingui-lo do conhecimento de segundo gênero. Por sua vez, Pollock levanta a hipótese de que a “eternidade impessoal” de Spinoza teria como predecessora a posição averroísta de que a imortalidade não é individual, com a qual

própria à parte eterna de mim mesmo que é o meu intelecto” (*ibidem*, p. 217) — combinada com uma noção de “existência implícita [que] não é uma reabsorção em um ser universal onde eu perderia minha individualidade e minha personalidade e me tornaria anônimo” (*ibid.*, p. 218). Apesar de demarcar muito bem como a doutrina spinozana se afasta das doutrinas místicas e tradicionais, Rousset não deixa de apontar uma “grande proximidade possível entre uma eternidade existente na duração e a imortalidade” (*ibid.*, p. 218), ou melhor dito, “um certa equivalência entre a eternidade spinozista e a imortalidade tradicional” (*ibid.*, p. 219). Tratar-se-ia de uma subsistência implícita, que “não é a do meu ser na sua existência, mas somente a das consequências do meu ser depois da minha existência, então, com a minha inexistência” (*ibid.*, p. 218-9). A margem da apresentação dessas noções, Rousset nos fala da “conservação do inadequado no adequado por meio do movimento de adequação que o inclui, portanto em uma memória intelectual do imaginário”, não dita por Spinoza, mas que “um spinozista (que admite ter também lido Hegel) pode pensá-la e dizê-la sem infidelidade ou contradição” (*ibid.*, p. 225, n. 32). A influência hegeliana em Rousset é peculiar, pois o que vemos como estranho a nossa leitura, nas hipóteses levantadas acima, vem mais da tentativa de aplicar sua leitura de Hegel ao que vê como lacunas de Spinoza, do que propriamente de uma leitura hegeliana de Spinoza.

¹⁸⁷ Cf.: “uma unidade perfeita sem distinção de qualquer tipo” (TAYLOR, 1896, p. 163). Nossa leitura chã não alcança reflexões elevadas como a seguinte: “Essa unicidade [*oneness*] de nosso ser inteligente com Deus nos funde [*merges us*] no pensamento divino, e *eo ipso* mais plenamente nos caracteriza, ou nos dá o nosso ‘eu’. E nessa transfusão de nosso ser pensante pelo ser de Deus, somos ‘reais’ com a realidade divina, ou Deus é real em *e como* nós: i. e. somos ‘eternos’. No brilho [*glow*] dessa autorrealização que é *de uma só vez* a identidade de todos os eus com Deus, e a distinção mais plenamente caracterizada de todos os eus de Deus e uns dos outros, nossa mente une ou funde [*fuses*] em si mesma todo o nosso ser” (JOACHIM, 1901, p. 294, grifos do autor). Acerca disso, convém lembrarmos de uma das agudas observações feitas por Martial Gueroult, sobre uma mudança de abordagem dos PPC e dos CM para a *Ética* e o *Breve Tratado*. Gueroult comenta que, na *Ética*, Spinoza deixa de caracterizar Deus como ente simplíssimo [*ens simplicissimum*]. Ainda que não possamos dizer que Deus seja composto, ele constitui-se de infinitos atributos e de infinitas maneiras: “É por isso que a noção de Deus não é *simple*, mas *complexa*” (GUEROULT, 1969, p. 233); “Deus é, portanto, um *ens realissimum* variegado [*bigarré*], não um *ens simplicissimum* puro, inefável e inqualificável, no qual todas as diferenças desapareceriam. Não há, além disso, outra noção simples senão a dos *prima elementa* dos quais ele é constituído, isto é, de seus atributos que, definidos cada um por um só gênero de ser, não incluindo elementos constituintes, e sendo cada um em si mesmo uma coisa simples e homogênea. Deus, ao contrário, é uma noção complexa precisamente porque pode ser construída por meio desses *prima elementa*, objetos de noções simples” (*Ibidem*, p. 234).

Maimônides teria flertado e Gersonides rejeitou (POLLOCK, 1912, p. 271) — estes dois sábios judeus seriam os veículos pelos quais a ideia teria chegado em Spinoza.

As próprias dificuldades levantadas pelas proposições derradeiras da *Ética* fizeram da interpretação de Taylor um lugar comum atraente. Citar o artigo de Taylor, mesmo com ressalvas pontuais, foi uma opção econômica de momento, pois além de, no caso, uma refutação de uma leitura assim ser difícil (pois um contrário seu, como a identidade pessoal na eternidade, é textualmente interdito na 5p21), as conclusões, como diz Pollock, não possuiriam uma diferença significativa (POLLOCK, 1912, p. 270, n. 1). Deixando de lado esse recurso ao texto de Taylor, podemos destacar um ponto da interpretação de Joachim.

À margem da questão da “eternidade pessoal”, Joaquim expõe o que há de original em sua leitura dos conceitos existenciais spinozanos, a saber, a tese da duplicidade do conceito de duração. Seguindo Joachim, por um lado, há a duração enquanto incapaz de explicar a eternidade, nesse caso, como *persistência no tempo* (continuação); e, por outro, a duração enquanto distinta do tempo, nesse caso, como “o termo geral, do qual existência eterna e existência temporal são formas”¹⁸⁸. Ou seja, a eternidade e o tempo seriam duas formas de conceber a mesma duração, algo análogo à nossa afirmação de que a existência é como que o termo geral do qual a duração e a eternidade são concepções particulares. Lembremos da defesa que São Tomás de Aquino fez do conceito boeciano de eternidade (ver *Seção 7.2*): Aquino aceitou, ou pelo menos não negou, da objeção que a eternidade *durationem quandam significat*. A leitura de Joachim parece repetir a respeito de Spinoza, o que Aquino fez em relação a Boécio. De fato, se nisso a nossa leitura discorda da de Joachim, discorda tão somente no uso das palavras.

8.3 ALGUMAS CONCLUSÕES

Neste primeiro período que analisamos da recepção da obra spinozana, do desafio interpretativo das derradeiras proposições da *Ética*, nada preocupou tanto os comentadores quanto a questão do “eu pessoal” e sua eternidade ou imortalidade. Seja algo espontâneo, seja

¹⁸⁸ “Quando este é o caso, ‘duração’ é o termo geral, do qual existência eterna e existência temporal são formas não exatamente ‘espécies’, pois a primeira é a duração apreendida inteligente ou adequadamente, enquanto a última é a duração confusa, parcial ou ‘pintura’ imaginativa dela” (JOACHIM, 1901, p. 295). Pollock nesse sentido afirma que “devemos dizer que a existência fora do tempo é uma combinação de palavras às quais não podemos atrelar nenhum significado real” (1912, p. 279) e acredita que isso “não ocorre para Spinoza”, pois tal questão seria “o resultado de investigações modernas” (*ibidem*, p. 280). A existência fora do tempo, que ali significa duração, implica uma dualidade ontológica que não pode ser outra coisa que transcendência — e afastar a transcendência é um ponto central também ao nosso presente esforço. Ecos dessas leituras estão em Bennett: “Eternidade é uma espécie de duração, marcada pelo diferencial ‘necessário’” (1984, p. 205).

fruto da concepção individualista que ganhou força no ocidente, a importância dada a esta noção, muito marginal, se não ausente, na obra spinozana, manifesta um anacronismo que quer ver em Spinoza uma filosofia da subjetividade — anacronismo nada interessante aqui, ao contrário do contexto em que é apontado por Chauí (2011b).

É difícil ver a utilidade de noções como *sujeito*, *eu*, *pessoa*, no estudo das teses mais básicas da *Ética*. Levá-las em conta no exame das proposições finais, parece temerário. Em suma, em nossa leitura não caracterizamos a parte eterna da mente *nem* como dotada *nem* como carente de “personalidade”, por ser essa uma categoria confusa e estrangeira:

Visto que ao concebermos um singular, peguemos Pedro de exemplo, sob o aspecto da eternidade, concebemos Pedro pela sua “só definição”¹⁸⁹, ou seja, sem referência a definição de Maria, ou a de Paulo, (ou a de qualquer outro modo finito que se queira): o que significaria a pessoalidade, ou a identidade pessoal, de Pedro assim concebido? Por outras palavras, como afirmar que algo pertence a Pedro, se esse algo se afirma somente na medida que distingue Pedro de outros modos externos a Pedro? Ou seja, parece que a pessoalidade não é uma propriedade que a essência afirma, ou, ao menos não é algo que acrescente algo a essência, sendo, no máximo, um *próprio* da coisa, mais provavelmente uma diferença (um *próprio* de determinação extrínseca) que se afirma na ordem da natureza. É claro que é fácil, a partir disso, concluir pela *impessoalidade* da eternidade Pedro, já que *sub specie aeternitatis* Pedro não se define por sua diferença para com terceiros¹⁹⁰. Porém, isso, além de não explicar nada, facilita o caminho para erros interpretativos do tipo: adicionar a categoria de “intelecto impessoal”, através do qual a mente de Pedro “se perde em Deus, mescla-se a ele, não se distinguindo mais da realidade suprema: ela é Deus” (MALAPERT, 1888, p. 258)¹⁹¹. Sobre em que sentido uma identidade é o caso, isto é, no sentido da imanência, ver a *Seção 4.2*, especialmente o trecho citado de Lívio Teixeira (2001, p. 164).

Se anteriormente foi necessário rejeitarmos as chamadas leituras temporalistas e atemporalistas, agora parece sensato rejeitarmos tanto as leituras *pessoalistas*, quanto as *impessoalistas*. Malapert (1888) pode bem estar certo ao lembrar que aquela afirmação, da

¹⁸⁹ Aqui cabe um alerta sobre o erro de atrelarmos a expressão “da só definição” a uma extratemporalidade, como se fossem categorias autoimplicadas.

¹⁹⁰ KV, I, cap. 6, §9: “Concluimos, então, dizendo que Pedro deve concordar necessariamente com a ideia de Pedro, e não com a ideia de homem; [...]” (ESPINOSA, 2012, p. 78).

¹⁹¹ “No segundo caso, a alma tendo absolutamente suprimido em si o elemento passional, sendo pura atividade, independente do corpo e do universo, participa do absoluto e vive uma vida divina. Despojada de toda individualidade, a alma se perde em Deus, mistura-se a ele, já não se distingue da realidade suprema: ela é Deus. Misticismo e Predestinação, tal é o termo último em que termina a moralidade de Spinoza: a conclusão necessária de todo panteísmo consequente” (MALAPERT, 1888, p. 258).

impessoalidade da eternidade, é uma “conclusão necessária de todo panteísmo consequente”¹⁹², mas está errado quando acredita que Spinoza é um panteísta¹⁹³ — ora, vimos que há uma diferença bem demarcada entre ser substância e ser modo. *Panteísmo*, a propósito, também é uma noção confusa e estrangeira superestimada que, frente a problemas interpretativos, além de não auxiliar, tem a petulância de cobrar da *Ética* uma explicação para si mesma.

Tanto a ideia de panteísmo, quanto a de identidade pessoal eterna, não passam de ideias confusas que, ao chamarem atenção para si, transportam a confusão que é delas para a própria imanência substancial. A emergência da noção de individualidade pessoal para explicar a “doutrina da eternidade da mente” é o primeiro (ou último) elo de uma cadeia de erros conexos sobre a imanência, dos quais a velha consequência (ou princípio) é o caráter ilusório dos modos finitos. A essa altura, parece impossível ignorarmos a amarração entre as suposições sobre eternidade pessoal, panteísmo e irreabilidade dos modos finitos.

¹⁹² *Ibidem*, p. 258. Para vermos até onde se vai com tais suposições, eis um raciocínio muito semelhante ao de Malapert, onde Balthasar (1941) caracteriza o Deus de Spinoza como antropomórfico: “Como *em todo panteísmo* onde o infinito se desenvolve, há no spinozismo um antropomorfismo ruinoso” (1941, p. 128, grifos nossos). Neste texto de Balthasar, aliás, o leitor encontrará uma posição oposta à de Martineau e de Malapert, apesar de incorrer basicamente nos mesmos erros.

¹⁹³ “Precisamos lembrar que uma longa tradição interpretativa da obra espinosana considera impossível a existências de seres individuais na filosofia de Espinosa. Desde o século XVII, cristaliza-se a afirmação da impossibilidade dos seres singulares na filosofia espinosana com a alegação de que numa filosofia panteísta não pode haver indivíduos reais, pois tudo é Deus e somente Deus existe realmente. Iniciada com Henry More, Malebranche, Leibniz e Bayle, essa tradição foi reforçada por Kant e Hegel e mantida, com variações, até nossos dias, pois, ao lado daqueles que julgam a filosofia espinosana incapaz de demonstrar a realidade dos seres singulares, até mesmo os intérpretes que admitem a existência das coisas singulares na filosofia de Espinosa julgam sua demonstração problemática como consequência de seu suposto panteísmo. Ora, o equívoco se inicia aqui, pois Espinosa não é um panteísta” (CHAUI, 2019, pp. 147-8).

9 ETERNIDADE COMO PROPRIEDADE E ETERNIDADES

A questão básica acerca da doutrina da eternidade dos singulares é sobre a definição de eternidade: seu significado e seu âmbito de aplicação. *Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna* (1def8). Com efeito, dizemos que a eternidade significa a própria existência da coisa concebida como sua afirmação na ordem do real. Porém, não entendemos que seja algo exclusivo da substância, pois todas as coisas são necessárias. Um modo finito, com efeito, diferentemente da substância, varia em seu grau de autoafirmação, o que é característico daquilo que dura. Porém, concebido em si mesmo, unicamente pelo que afirma na ordem da natureza, ele também é um grau de autoafirmação da própria substância, que é eterno na medida em que exprime existência (1p20dem). Dito isso, o âmbito de aplicação do conceito de eternidade, segundo a nossa leitura, é tão amplo como o de *ser* e de *existência*, ou seja, tudo o que *é*, tudo o que *existe*, é *eterno*.

Muito do debate em torno do significado e âmbito de aplicação da definição de eternidade se deve a explicação que Spinoza agrega: “Tal existência, pois, assim como uma essência de coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso *não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo*, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim” (1def8exp, grifo nosso). Supostamente, ali Spinoza estaria dando suporte textual às leituras *atemporalistas*. De fato, reconhecemos, sem problemas, que a eternidade não se explica nem como *continuação* nem como *medida*. Porém, isso está longe de autorizar uma *duplicidade existencial* que, explícita ou implicitamente, as leituras atemporalistas implicam. De fato, o que há são dois modos de perceber a mesma existência, isto é, via imaginação das afecções do corpo, ou via intelecto.

9.1 GUEROULT E JAQUET

Gueroult afirma que Spinoza entende por eternidade “uma *propriedade da existência*” (GUEROULT, 1969, p. 78, grifo do autor). Isso, por si só, não chega a ser problemático. A leitura da eternidade spinozana como *propriedade*, de fato, é autorizada pelo *Breve Tratado* (I, 2, §29, ESPINOSA, 2012, p. 62). Porém, devemos lembrar que a existência não é um ser, e tomada fora de algum ser, é uma noção abstrata, que se torna ainda mais abstrata se seguirmos categorizando-a, dando-lhe propriedades. De fato, caracterizar a eternidade como propriedade da existência nos afasta do que Spinoza efetivamente diz, a lembrar, que ela é “a própria existência” (1def8).

Além disso, ao entender a eternidade “como a *existência necessária por si* de uma certa natureza”¹⁹⁴, Gueroult assume que a eternidade é exclusividade da substância, pois ela é o único ser cuja essência envolve a existência necessária. Gueroult, então, afirma que Spinoza, quando discorre sobre a eternidade em relação aos modos, comete um “pecado contra o rigor terminológico” (1969, p. 81). Especificamente sobre a eternidade atribuída aos modos infinitos por Spinoza nas proposições 1p21, 1p22 e 1p23, segundo Gueroult seria uma “eternidade de empréstimo, própria ao que é sempre sem sustentar a si mesmo, simples *duração infinita*, coextensiva à eternidade de sua causa, é estritamente falando apenas perpetuidade, ou sempiternidade” (1969, p. 309).

A leitura de Jaquet tanto se aproxima quanto se distancia da de Gueroult. Por um lado, também afirma que, na *Ética*, a eternidade é definida “como propriedade de existência necessária” (JAQUET, 1997b, p. 45). Por outro lado, Jaquet se esforça no sentido de retirar da conta de Spinoza o pecado imputado por Gueroult, afirmando: “Eternidade é uma propriedade que a substância e os modos *têm em comum*” (*idem*, 2018, p. 371, grifo nosso)¹⁹⁵.

Jaquet mostra que Spinoza, na *Ética*, deixa de definir a eternidade como *próprio* (*propre*), como fez no *Breve Tratado* (KV, II, 2, §29, 2012, p. 62; ver também I, 2), e como *atributo*, como fez nos *Cogitata* (CM, I, 4, 2015b, p. 213). A eternidade recebe estas caracterizações diretamente nestas duas obras. Este não é o caso da *Ética*, onde tomar a eternidade como propriedade real não é assim tão simples, pois precisaríamos extrapolar a letra do texto. *Propriedades*, nas palavras de Jaquet, “são consequências necessárias deduzidas da essência de uma coisa e contidas realmente nelas” (1997b, p. 45). Nesse sentido, não vemos nenhum *impedimento* em chamarmos a eternidade de *propriedade*. Porém, ainda nos falta uma *motivação* para tal.

Talvez a motivação de Jaquet, para preservar a eternidade como *propriedade*, esteja na aparente interdição da aplicação da eternidade aos modos em 1def8. Pois, se a eternidade é *a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna* (1def8), e *prima facie* apenas a definição de substância contém existência necessária, logo: só a substância é eterna. Porém, Jaquet destrincha esse texto spinozano, e aponta que há vários

¹⁹⁴ “A Definição 8 é a da *Eternidade*, definida como *a existência necessária por si* de uma certa natureza. A eternidade é, então, aqui uma *propriedade da existência*, que, como vimos, é também o caso da infinitude” (GUEROULT, 1969, p. 77-8, grifos do autor).

¹⁹⁵ Esta frase abre um artigo relativamente recente (2018), escrito em inglês, onde Jaquet sumariza parte de sua tese apresentada no livro de 1997. Este livro (1997b) deve ser buscado pelo leitor que deseja entender certas mudanças na caracterização do conceito de eternidade entre um e outro escrito de Spinoza. Dentre outros intérpretes que, em alguma medida, adotam a caracterização de Gueroult, destacamos Rousset, segundo o qual a eternidade é “uma propriedade apenas do meu intelecto” (2000, p. 216).

elementos nessa definição que deixam em aberto o âmbito de aplicação do conceito. Um exemplo é a expressão *coisa eterna*: ora, se Spinoza quisesse restringir à substância era só colocá-la lá, no lugar de *coisa*. O principal, com efeito, seria a presença da noção de *definição*. Spinoza escreve *definição*, não *essência*. É essa escolha que, segundo Jaquet, dá abertura para os modos finitos serem ditos eternos. Que diferença essa escolha faz?

Algo é eterno se e somente se sua existência se segue necessariamente da *definição* de uma coisa eterna. Tenhamos em mente que Spinoza não diz que a existência eterna segue da *essência* da coisa eterna, como se poderia esperar, mas da *definição* da coisa eterna. É uma diferença crucial, pois se ele tivesse usado a “essência” em vez da palavra “definição”, ele teria descartado qualquer possibilidade de atribuir eternidade aos modos. É claro que existe uma correlação entre definição e essência, porque a definição afirma a essência de uma coisa, mas em certos casos a definição inclui algo mais do que a essência de uma coisa, nomeadamente, sua causa. No caso de Deus, cuja existência decorre de sua essência (1p11), usar a palavra “definição” em vez de “essência” não acarreta nenhuma mudança. No caso dos modos, entretanto, isso introduz uma mudança importante. Pois a existência de um modo não decorre necessariamente de sua essência (1p24), mas decorre necessariamente de sua definição. (JAQUET, 2018, p. 372, grifos da autora).

Jaquet afirma que os modos finitos possuem uma eternidade *mediata*, por possuírem uma causa que é eterna *imediatamente*. O propósito, então, de se tomar a eternidade entre as *propriedades* parece ser o fato de que essas, ao contrário do que é *próprio* ou *atributo*, não são meras consequências lógicas ou comuns, elas são reais e até implicam mais realidade no singular que as possui (ver JAQUET, 1997b, p. 46). As propriedades não fazem parte da coisa relativamente, mas absolutamente. Ao passo que um *propre* pode ser comparado a um adjetivo, uma propriedade é substantivo “que pode, por sua vez, receber qualificativos. Essa analogia permite compreender que a eternidade é uma propriedade suscetível de possuir várias modalidades nas quais ela se aplica à substância ou a seus modos infinitos e finitos” (*ibidem*). No caso, as modalidades de *imediate* e *mediata*.

Antes, Gueroult nos falava em pura *equivocidade* do conceito, quando aplicado aos modos finitos. A leitura e as soluções de Jaquet nos parecem satisfatórias, na medida em que, como nos parece, a autora não entende que essa distinção *mediata-imediata* implica a quebra da *univocidade* do conceito de *eternidade*. Porém, a insinuação de uma espécie de *analogia* é notável e, ao mesmo tempo, as vantagens não são óbvias.

Jaquet concebe a eternidade como *propriedade*, podendo assim distinguir entre eternidade *imediate* e *mediata*, e faz essa distinção dar suporte a sua leitura não-restritiva da 1def8. Segundo entendemos 1def8, por nossa vez, nenhuma dessas categorias é necessária para entendermos que a definição de eternidade não é restrita à substância. Isto, pois, quando Spinoza escreve “existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da

coisa”, ele não diz senão que a eternidade de uma coisa é sua existência concebida pela ordem do intelecto. Além disso, a escolha da palavra *definição*, ao invés de *essência*, não nos parece uma “diferença crucial” sem a qual “teria descartado qualquer possibilidade de atribuir eternidade aos modos” (JAQUET, 2018, p. 372). Segundo Jaquet, a definição de um modo finito, ao contrário de sua essência, inclui a causa próxima, no caso, a substância. Porém, por definição, tampouco uma essência modal pode ser concebida sem a substância. A cláusula “enquanto concebida” em 1def8 permitiria, segundo pensamos, a substituição da palavra *definição* por *essência* — mas é claro que a definição ficaria particularmente obscura em relação a eternidade dos modos. Ora, quando na explicação, Spinoza adiciona que essa “existência, pois, assim como uma essência de coisa, é concebida...”, ele está reforçando que conceber a existência da coisa pela só definição, é conceber a existência da coisa em relação a sua essência. Vejamos o seguinte trecho como ilustração do estamos tentando dizer:

“da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que realmente dela (isto é, da própria essência da coisa) seguem necessariamente, e tantas mais quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve [...]. (1p16dem)

Aqui, na 1p16dem, Spinoza está identificando a realidade que a definição exprime com a que a essência envolve. Se, por um lado, “A essência das coisas produzidas por Deus não envolve existência” (1p24), por outro lado, envolve a essência de Deus, a qual não lhe pertence, mas sem a qual não pode ser concebida (1p15), no mesmo sentido que cada ideia de “coisa singular, existente em ato, envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus” (2p45).

Ao darmos demasiada importância à diferença entre *definição* e *essência* para entendermos a eternidade do que é singular, a substância assume um papel de *mediador*. Este papel de mediador enfraquece a identidade imanente dela com o singular, isto é, o pertencimento deste a essência de Deus (1def8exp). Pertencimento este que consiste na positividade expressa pela existência dos modos finitos, isto é, pelo grau de perfeição que é limitado, mas lhe é próprio, tornando esta positividade como que insuficiente, ao degradar a univocidade de sentido entre a necessidade pela qual Deus causa a si, e a necessidade pela qual é causa infinitas coisas.

A caracterização da eternidade como propriedade implica que a própria existência é *propriedade*, ao passo que a caracterização da eternidade dos singulares como *mediata* implica alguma mediação de propriedade. Essa mediação de propriedade, tanto busca conscientemente estabelecer uma função de universal, para aplicar-se potencialmente a uma infinidade de modos, quanto evitar o estatuto de universal, enquanto deduzida de cada definição em particular.

Porém, o caso é que estabelece uma operação transcendente que quer evitar o estatuto de transcendente, pois, ao invés de reforçar o pertencimento do modo à essência divina por aquilo que mais o singulariza, sua eternidade apenas sublinha seu caráter passivo frente ao ser: o singular como que não toma parte em sua eternidade, não a constrói, pois ela lhe é concedida de cima.

Conforme nossa leitura, a eternidade da coisa é tão particular dela quanto seu ser — e Spinoza parece demarcar isso em 1def8 quando restringe: *da só [ex sola] definição da coisa*. A motivação dessa restrição, conforme entendemos, é justamente afastar aquela linha de raciocínio que vai dar na dissolução dos modos num todo indistinto e, enfim, no caráter ilusório dos modos (ver *Seção 8*). Visto que, assim, não distanciamos o *ser* da *eternidade*, apenas podemos concordar com Jaquet que: as noções de duração e eternidade “não seguem mais os contornos das distinções ontológicas” (JAQUET, 2005, §17) *tradicionais*. Porém, aqui pontuamos nossa divergência fundamental com Jaquet, pois afirmamos: que as noções existenciais seguem, sim, “o contorno das distinções ontológicas” *spinozanas* — razão pela qual tomamos a relação de imanência substância-modo como gabarito de inteligibilidade das noções existenciais.

Ora, o ser da substância não pertence a nenhum singular, de sorte que nenhum modo é o que é *por* ser afecção da substância. Apesar de todos serem afecções da substância, não é nisso que se distinguem entre si. Do mesmo modo, a eternidade da substância não pertence a nenhum modo, como sugerem algumas leituras da eternidade como derivativa, de sorte que nenhum modo é eterno *por* ser uma ideia eterna na mente de Deus, apesar de haver em Deus “necessariamente a ideia que exprime a essência deste ou daquele Corpo humano sob o aspecto da eternidade” (5p22). Enfim, os modos finitos são eternos conforme a realidade que exprimem, não conforme a eternidade que Deus lhes empresta.

9.2 MARTHA KNEALE

A noção de sempiternidade se torna uma constante na literatura secundária para explicar a eternidade dos modos finitos, principalmente, a partir de fins da década 1960. O marco disso parece ser o amplamente citado texto de Martha Kneale, sobre *Eternidade e sempiternidade* (1969). Ali, Kneale corrobora *avant la lettre* a leitura gueroultiana, ao asseverar que a eternidade que Spinoza atribui aos modos não é a mesma que a substância possui, só podendo ser caracterizada como *sempiternidade*. A sempiternidade é aquela “eternidade heraclitiana” da qual já falamos (*Seção 7.1*), e que se caracteriza como duração sem começo e fim. Ou seja,

segundo essa leitura, Spinoza comete um erro terminológico nas proposições finais, usando a palavra eternidade, mas entendendo por ela outra coisa, pois a própria *1def8exp* recusa especifica e explicitamente essa duração sem começo nem fim.

O erro de Spinoza, afirma Kneale, começa por uma “premissa teológica, tão profundamente enraizada por sua formação religiosa e filosófica, que era impossível que ele a questionasse, nomeadamente, a onisciência de Deus” (KNEALE, 1969, p. 236). O erro mais geral de Kneale, por sua vez, constatamos se tratar de uma compreensão limitada da importância da *ideia de Deus* na filosofia spinozana, que esclarecemos na nossa *Seção 3*. É um erro comum, no qual, ao invés de se tomar a ideia de Deus como o índice da imanência, toma-se ela como uma dimensão transcendente onde as verdades habitam. Nesse sentido, Kneale assimila a doutrina spinozana ao que Searle diz sobre as verdades, a saber, que dois e dois são quatro, é uma verdade atemporal, mas quando a dizemos, está no tempo, então é sempiterna (*ibidem*, p. 229).

A leitura de Kneale está no registro do garfo temporal (ver *Seção 7*)¹⁹⁶. Como Hardin apontou, Kneale, assim como Donagan (1973), outro partidário da sempiternidade, “concordam que a principal função da nítida distinção entre eternidade e duração é marcar a diferença entre o que é logicamente necessário e o que não é” (HARDIN, 1977, p. 129). O erro mais específico na leitura de Kneale talvez consista em entender que, para Spinoza, “a eternidade era essencialmente necessidade, que ele pode provar a necessidade da mente humana e a partir disso a sempiternidade da mente humana” (1969, p. 236). Essa eternidade-necessidade seria o fundamento (lógico) da verdade, sempre referida a um tempo e lugar determinados, que constitui a sempiternidade da mente humana. Como também notou Hardin, as leituras de Kneale e Donagan não dão conta de interpretar as duas maneiras de conceber a existência como atual, porque entendem “que tudo o que existe existe *agora*, e assim sustentam que nada pode ser atual no segundo sentido, a menos que se siga *agora* da essência da natureza divina” (1977, p. 136, grifos do autor). Em suma, para esses defensores da sempiternidade, nem ela, nem a eternidade, são entendidas como existência atual.

Qual seria a contribuição teórica que a noção de sempiternidade para o entendimento da filosofia de Spinoza? É preciso confessar que não entrevemos nenhum. Na esteira de Jaquet,

¹⁹⁶ “Na tradição filosófica ocidental encontramos duas visões fortemente opostas. De acordo com uma (sustentada por Platão, Agostinho, Boécio e São Tomás em seus humores platônicos [*Platonic moods*]) eternidade e sempiternidade são incompatíveis, enquanto de acordo com a outra (mantida por Aristóteles, Epicuro e São Tomás em seus humores mais aristotélicos) eternidade, seja como atemporalidade, seja como necessidade, é idêntica à sempiternidade ou relacionada a ela por vinculação [*entailment*] mútua” (KNEALE, 1969, pp. 232-3). Kneale caracteriza a fórmula de Boécio (posse *tota simul*, ver *Seção 7.2*) como contraditória (*ibidem*, p. 227), pois explicaria o fora-do-tempo (eternidade) pelo tempo (*simul*).

vemos a sempiternidade, em relação à filosofia spinozana, como uma “categoria caduca” (JAQUET, 1997b, p. 68). A sempiternidade só tem espaço na incompreensão do que é a própria *existência*. Nesta confusão, pensamos a duração e a eternidade pela noção de tempo, no que a duração decai em compósito de instantes (tempo) e a eternidade em não-tempo, ficando fácil adicionar mais um conceito, no caso a sempiternidade como tempo infinito. Enfim, por mais que se queira vincular a noção de sempiternidade à de necessidade, isso é vão: na verdade, a sempiternidade é resultado da combinação de duas abstrações: a da duração como medida pelo tempo, e do infinito concebido por negação.

9.3 EDWIN CURLEY

Nesta revisão de literatura destacamos, dentro de nossas possibilidades, os principais comentadores que se debruçaram sobre a chamada “doutrina da eternidade da mente” em Spinoza. Este não é bem o caso de Edwin Curley, que apenas trata essa temática de forma marginal, afirma textualmente não compreendê-la (CURLEY, 1988, p. 84) e, basicamente, afirma que os modos finitos não são eternos¹⁹⁷. A breve exposição que faremos do que nos interessa da leitura de Curley se justifica na medida em que ela exerce uma influência considerável em leituras posteriores e aviva, desta vez em vestes de filosofia analítica, o que antes era uma tese coberta pelo manto do misticismo, a saber, a que concebe a ideia de Deus como uma espécie de “livro do mundo” (ver *Seção 8*).

Pelo que já revisamos da literatura secundária, fica claro que a leitura de Curley não foi a primeira a fazer uso de um recurso ontoepistemológico, que é o de conceber a ideia de Deus como “o sistema de verdades sobre o universo” (CURLEY, 1969, p. 237) que, basicamente, seria a fonte da necessidade das coisas finitas. A motivação de Curley, no entanto, não é precisamente a doutrina da eternidade dos modos finitos, mas, antes, a velha crítica de Bayle, reforçada por alguns textos de Joachim (1901). A questão, com efeito, era rejeitar a concepção da relação substância-modo como relação sujeito-predicado, e sugerir que seja “algum tipo de dependência causal” (CURLEY, 1969, p. 19), evitando assim o caráter ilusório dos modos finitos. Indo além de Kneale, Curley afirma que a “relação causal entre Deus e as coisas que

¹⁹⁷ “Como as essências dessas coisas finitas não envolvem existência, as coisas não são eternas” (CURLEY, 1969, p. 70).

existem nele não é mera relação de necessidade, mas uma relação na qual a necessidade é lógica”¹⁹⁸.

Essa assimilação entre causalidade e lógica permite Curley nomologizar a ontologia spinozana: “Identificamos os fatos nomológicos básicos com o atributo da extensão, os fatos nomológicos derivados com os modos infinitos e eternos desse atributo, e os fatos singulares com os modos finitos de Spinoza” (*ibidem*, p. 55). Novamente, a ideia de Deus se apresenta como *sistema de verdades*, neste caso, conjunto de fatos ou proposições nomológicas.

O problema mais geral das leituras da eternidade como derivada ou equívoca é despercebidamente apresentar a filosofia de Spinoza como uma filosofia emanativa. A leitura de Curley, ao resolver a questão da relação substância-modo como sendo relação de dependência causal e lógica, perde a unidade e distinção característica da imanência entre a substância e suas afecções. Ora, a necessidade do ato da substância causar todas as coisas, não é distinta da necessidade pela qual causa a si mesma. Não somos modos tão somente *porque dependemos* da substância como *causa*, pois nisso sequer nos distinguimos da substância que é *causa* de si mesma. Além disso, a dependência causal é ainda mais ineficiente como distinção quando a questão é a eternidade e a duração, no que vemos Curley discorrendo sobre “a dependência das coisas singulares mutáveis pelas coisas fixas e eternas” (*ibid.*, p. 68). Ali, fala-se como se tratassem de dois mundos distintos, entre os quais a *dependência* seria o vínculo nesta tradicional doutrina da emanção. Esse reducionismo nomológico é apenas negativo, pois dependência não explica nada da positividade dos modos (ver *Seção 2.3*). Ora, somos o que somos, porque, na medida em que expressamos positivamente nosso ser, somos parte da positividade da própria substância.

¹⁹⁸ O contexto dessa afirmação é um comentário ao 2p17s (ver *Seção 6.2*): “Aqui, como em muitos outros lugares, Spinoza parece dizer, tão claramente quanto poderíamos desejar, que a relação causal entre Deus e as coisas que estão nele não é meramente uma relação necessária, mas uma relação cuja necessidade é lógica” (CURLEY, 1969, p. 45).

10 CRISE DO GARFO TEMPORAL E O CONCEITO DE ESSÊNCIA

Agora entraremos no período dos últimos cinquenta anos de literatura secundária. Veremos que este pode ser apresentado como um período de crise do garfo temporal (*Seções 10.1 e 10.2*). Ao analisarmos o texto de Parchment (*Seção 10.3*), veremos uma sistematização das leituras até então. Na exposição das leituras que focam em distinções internas ao conceito de essência (*Seções 10.4, 10.5, 10.6 e 10.7*) ficará evidente que cada uma das problemáticas da literatura secundária seguem latentes.

10.1 GENEVIEVE LLOYD

Genevieve Lloyd (1986) talvez tenha sido a primeira comentadora a rejeitar explicitamente o garfo entre ler a eternidade como temporal ou atemporal. Nas palavras de Lloyd: “Enquanto a leitura ‘platônica’ impõe uma separação radical demais entre a *existência* do eterno e a do duracional, a leitura ‘aristotélica’ falha em captar o quão radical é a distinção entre as duas maneiras de *conceber* as coisas como atuais” (1986, pp. 217-8, grifos da autora). Lloyd nos apresenta o conceito de eternidade como equívoco em relação à substância e aos modos: seria aplicado exclusivamente a substância e, em relação às coisas que também duram, não significaria mais “a própria existência enquanto concebida...” da *Idef8*, mas, sim, uma *certa forma de conceber a existência* de um modo finito. Em suma, a substância seria eterna, ao passo que os modos finitos apenas seriam *percebidos como eternos*¹⁹⁹.

A posição de Lloyd não deixa de ser paradoxal. Afirma repetidamente, contra Hegel, que os modos não são ilusões (*ibidem*, p. 215). Ao mesmo tempo, afirma que nenhum indivíduo é completo em si mesmo (*ibid.*, p. 222), e que a atualidade e a individualidade são a mesma coisa (*ibid.*, p. 221). Esta disjunção entre uma completude e uma incompletude da individualidade é obscura, pois envolve uma efetiva confusão entre o estatuto ontológico da mente enquanto coisa pensante e seu estatuto epistemológico enquanto conhecimento. Lloyd afirma “um sentido no qual é verdade que a realidade dos indivíduos”, bem como a falsidade (*falsehood*) “dependem do conhecimento inadequado; mas não é um sentido que torne ilusória a existência de indivíduos” (*ibid.*, p. 222), pois “a mente individual é em si uma ideia

¹⁹⁹ “É verdade também que Spinoza define a eternidade em termos da existência autocausada [*self-caused*] da Substância; e duração em termos da existência radicalmente diferente, recebida e condicionada apropriada aos modos. Mas isso não significa que um modo finito não possa ser corretamente percebido como eterno.” (LLOYD, 1986, p. 217).

inadequada”²⁰⁰. Enfim, há certa confusão no uso e na concepção de Lloyd sobre o conceito spinozano de indivíduo (ver *Seção 5.1*), e principalmente entre o ser e a adequação da mente enquanto ideia. Essas confusões, que nos parecem intimamente ligadas, derivam de uma interpretação exótica dos textos ao redor da “pequena física” (2p13-2p14) da *Ética*.

10.2 HENRY ALLISON

Henry Allison também desvia do garfo temporal (ALLISON, 1987, p. 168). Nós o rejeitamos (ver *Seção 7*), Allison somente propõem outra abordagem. Mais do que uma alternativa a uma das leituras ontológicas, o esforço de Allison é principalmente contrário a leitura *literal* das últimas proposições da *Ética*. Ou seja, Allison não nega a possibilidade de alguma das leituras ontológicas ser coerente²⁰¹, contanto que ela assuma que Spinoza não quer dizer o que efetivamente escreve.

A premissa de Allison é que, quando Spinoza afirma que enquanto a mente entende ela é parte do intelecto infinito, ele está falando de uma “realização epistemológica, não de identificação ontológica” (*idem*, 1990, p. 98). Poderíamos objetar Allison: não é tão simples quanto parece distinguir uma *realização* epistemológica de uma ontológica, já que para Spinoza conhecer é agir, e agir é afirmar o ser. Por outro lado, devemos concordar com este comentador que não se trata de uma *identificação* ontológica, se por isto entendemos uma dissolução do ser dos modos na substância. Porém, como vimos na *Seção 3*, a identificação da mente com a ideia de Deus, nos termos expressos por Lívio Teixeira (2001), não se trata de uma dissolução, mas de um aprofundamento no pensamento concreto. Neste último sentido, esse aprofundamento pode tanto ser tratado em termos de realização epistemológica, quanto de identificação ontológica.

Não escolheríamos as palavras “realização epistemológica” para descrever a atividade de um *conatus* na ordem comum da natureza. Allison chega a esse vocabulário se valendo de uma distinção dos usos, por parte de Spinoza, da palavra *ideia*: ora, com valor lógico, ora com valor psicológico: “Construídas logicamente, as ideias são proposições; interpretadas

²⁰⁰ “Pois a mente individual é ela mesma uma ideia inadequada. [...] Indivíduos não são ilusórios; mas também não existem independentemente da realidade da sensação e da imaginação. [...] Sua realidade é a realidade de uma ideia inadequada” (*Ibidem*, p. 223, grifo da autora).

²⁰¹ É fato, porém, que ele rejeita especificamente a leitura de Matson (1990), que, por sua vez, é algo ingênua para nos ocupar aqui. Matson tenta explicar o aumento da parte eterna com uma noção de “proto-mente eterna e imutável” que se relaciona com noções como essência compartilhada e código genético. Para uma crítica a leitura de Matson ver ALLISON, 1990, pp. 96-sqq.

psicologicamente, são episódios mentais, crenças ou cognições” (1990, p. 97)²⁰². A proposta de Allison quer, então, evitar a fusão (*conflation*) que implica ignorar essa distinção.

Aqui devemos contrariar frontalmente a leitura de Allison. Ora, não precisamos admitir que proposições (por si mesmas) sejam ideias, para aceitarmos que ideias possam ser expressas em proposições. Não obstante, esse ponto é essencial para a hipótese de Allison:

O ponto é simplesmente que se a ideia que Spinoza identifica com a mente humana é apenas o conjunto completo de proposições verdadeiras sobre um corpo correspondente, então, presumivelmente, a essência da mente deve consistir no subconjunto de proposições verdadeiras relativas à essência do corpo. Visto que essa essência é imutável, as proposições correspondentes serão eternamente verdadeiras e, uma vez que, *ex hypothesi*, a essência da mente humana é idêntica a essas proposições, ela também será eterna. (*ibidem*, p. 98).

A condição de coerência desta hipótese é conceber que cada essência é uma “estrutura intrínseca considerada como uma possibilidade pura” (*ibid.*, p. 96)²⁰³, e que a eternidade é uma espécie de além-mundo repleto dessas purezas. O próprio Allison faz questão de mostrar sua insatisfação com essa solução, pois não parece ser o que Spinoza pretendia do encerramento de sua *Ética*: tal leitura “salva o raciocínio de Spinoza trivializando sua doutrina” (*ibid.*, p. 98) — pois em Deus, *ex hypothesi*, deve haver proposições verdadeiras acerca de tudo, logo as últimas proposições da *Ética* seriam um desperdício de tinta. Assim, levanta-se o dilema “entre a Cila da trivialização e a Caríbdis da fusão (*conflation*)” (*ibid.*).

A eternidade da mente, ou melhor, a beatitude é precisamente o mote da “epopeia” da *Ética*. É a meta do caminho ético, caminho épico, que “evidentemente deve ser árduo aquilo que tão raramente é encontrado” (5p42s). Nada menos trivial do que este esforço por se reconhecer singularmente no absoluto (ver *Seção 5.2*). Rousset talvez diria que o itinerário dessa jornada “tem por ponto de partida a eternidade da substância e por ponto de chegada a nossa própria eternidade” (2000, p. 127). Mas, assim como é difícil situar exatamente onde o caminho de Ulisses começa, estamos também sempre imanentemente imersos na ordem do real. Nosso retorno à Ítaca é um retorno ao nosso próprio ser enquanto afirmação no (e do) ser absoluto. Enfim, navegar é tão preciso, quanto é impreciso esse dilema entre Cila e Caríbdis.

Tal risco de trivialização depende de um argumento, segundo o qual a eternidade da mente se deve a *eternidade das ideias adequadas* que ela possui, — como se a afecção do modo

²⁰² Allison toma essa distinção de Bennett (1984, pp. 50-4, 128-131). Notemos, pois, que é essa mesma distinção, que permite ler as proposições spinozanas como se possuíssem estritamente valor lógico, que fundamenta a leitura de Curley (1969, ver *Seção 9.3*).

²⁰³ “O aspecto mais valioso da abordagem de Matson é sua discussão da *essência* em Spinoza. Em suma, sua visão, com a qual estou em substancial acordo, é que a essência de uma coisa particular é sua estrutura intrínseca considerada como uma pura possibilidade, na abstração de sua realização concreta na ordem da natureza” (ALLISON, 1990, p. 96, grifo do autor).

fosse anterior a ele e como se apenas as “verdades” sobre as coisas fossem eternas — pois elas emprestariam sua eternidade à coisa que as pensa (*cf.* MATSON, 1990, p. 91). Em suma, ao colocar seu foco na eternidade *das verdades*, a leitura epistemológica de Allison deliberadamente deixa de fora a eternidade *das coisas*.

10.3 STEVE PARCHMENT

O artigo de Steve Parchment, *A Eternidade da Mente na Ética de Spinoza* (2000), oferece uma espécie de sistema de classificação das leituras feitas sobre a chamada “doutrina da eternidade da mente”. O autor também enumera quatro teses spinozanas a serem contempladas em uma leitura coerente das proposições finais da *Ética* e propõem uma leitura própria.

Em primeiro lugar, Parchment divide as interpretações em *ontológicas* e *epistemológicas*. Ele distingue três tipos de interpretações ontológicas e uma interpretação epistemológica.

A interpretação epistemológica é aquela que afirma que a mente é eterna apenas “metaforicamente”, pois a eternidade que Spinoza lhe atribui é apenas um estado mental: “um estado de conhecimento que é adquirido nesta vida sempre que a mente apreende *sub specie aeternitatis* verdades sobre si mesma e seu corpo” (PARCHMENT, 2000, p. 350)²⁰⁴. Aqui o exemplo é a leitura de Henry Allison (*Seção 10.2*), ao qual podemos associar, pelo que vimos acima, também a leitura de Lloyd (*Seção 10.1*). Em última instância, nesta interpretação o “paralelismo” mente-corpo é salvo pela simples negação da eternidade da mente.

Parchment destaca três interpretações ontológicas distintas. Ele menciona a primeira como “Teoria do *Ideatum* Episódico”. Essa linha interpretativa tenta salvar o chamado paralelismo limitando o escopo dele, isto é, concebendo que a mente, após a destruição do corpo do qual é a ideia, é independente em relação ao seu ideato. O representante dessa leitura citado é Wolfson (1934). A segunda interpretação ontológica é nomeada “Teoria do *Ideatum* Incremental”, tendo como representante Hampshire (1956). Segundo essa leitura, quando a mente deixa de expressar a existência do corpo em ato, ela muda de ideato, sua individualidade “é destruída ou absorvida” em uma transição na qual, agora, ela toma por *ideato* a totalidade do

²⁰⁴ “Uma resposta é que Spinoza não está se referindo literalmente a um estado eterno de ser; em vez disso, ele está descrevendo metaforicamente um estado de conhecimento que é adquirido nesta vida sempre que a mente apreende verdades *sub specie aeternitatis* sobre si mesma e seu corpo. Assim, a eternidade da mente é compatível com o paralelismo, pois sua vida ‘eterna’ não dura mais do que a vida temporalmente limitada do corpo. Essa visão é chamada de interpretação epistemológica” (PARCHMENT, 2000, p. 350).

universo material. Parchment também associa a essa interpretação Harris (1975), com a diferença, em relação a Hampshire, que Harris sustenta a permanência de alguma forma de individualidade. Por fim, temos a linha caracterizada como “Teoria da Dupla Existência”, cujos representantes citados são Martha Kneale (1968), Alan Donagan (1973) e Wallace Matson (1990). Esta visão é a “leitura aristotélica” do conceito de eternidade, consistindo basicamente em atribuir uma duração infinita à mente, que é “uma vida eterna separada da duração de seu corpo” (PARCHMENT, 2000, p. 353).

Parchment coloca sua leitura como uma quinta linha interpretativa. Enumera quatro teses que lhe servem tanto para criticar as outras linhas de leitura, quanto de fundamento para a sua própria. Ei-las:

T1: A mente de qualquer corpo e a ideia de Deus desse corpo não podem ser nem ser concebidas separadamente uma da outra. [...] / T2: Embora um corpo e sua mente sejam conceitualmente independentes, o corpo existe se e somente se sua mente existir. [...] / T3: Coisas singulares têm uma existência limitada. [...] / T4: A essência de uma coisa singular é a própria coisa singular, na medida em que é necessariamente produzida por Deus. (*Ibidem*, pp. 354-357)

A primeira das teses (*T1*) já revela uma concepção confusa das duas maneiras de conceber as como atuais (ver *Seção 3*). Afirma a bem estabelecida identidade entre a coisa e a ideia dela na ideia de Deus, não obstante, com intuito de criar uma dependência misteriosa, mas ontológica e conceitual, entre as duas maneiras de conceber. Se valendo de passagens relacionadas a essência e ao intelecto divino (2p11c, 2p20, 2p3), afirma: “segue-se que a mente ‘unida a’ (2p13s) um determinado corpo não pode ser nem ser concebida sem a ideia do intelecto infinito deste corpo. A mente de uma coisa e a ideia de Deus dessa coisa são uma e a mesma” (*ibid.*, p. 355). A identidade entre essas duas noções é clara. Obscura é a diferença implicada por essa confusa dependência: ora, quer dizer que a mente depende da coisa que ela mesma é para ser e ser concebida? Essa confusão se deve ao erro de Parchment em conceber a duração dos modos finitos “como uma quantidade mensurável, numericamente expressável e isolada da eternidade e da duração infinita em que está contida” (*ibid.*, p. 365). Assim, a diferença insinuada por *T1* é a de que a mente enquanto ideia do copo é temporal, ao passo que a mente enquanto ideia em Deus é atemporal, ou seja, uma dependência de mão única entre coisas que são uma única e mesma coisa.

Ato contínuo, *T2* preserva a diferença conceitual entre a mente e o corpo, ao mesmo tempo pretende relacioná-los em termos de dependência ontológica. O absurdo de *T2* fica evidente pelo seguinte argumento: (*a*) mente e corpo pertencem a atributos distintos, (*b*) não há interação causal entre atributos, e (*c*) toda relação ontológica é causal, logo, não se pode falar

de dependência ontológica entre tais conceitos. Por sua vez, *T3* é uma determinação extrínseca, pois não diz o que as coisas singulares são, apenas as reúne sob a categoria *limite*. É temerário colocar esse tipo de tese como condição de inteligibilidade de qualquer doutrina. *T4* é uma redução da coisa singular a sua essência e/ou ideia em Deus, para melhor depreciar a duração: ao falar das duas maneiras em que podemos conceber a existência de uma coisa singular, Parchment concebe a duração como abstração da existência, ou seja, tempo. Enfim, as teses que o comentador enumera como condições para uma leitura coerente da “doutrina da eternidade da mente”, de fato, não passam de premissas questionáveis de sua própria leitura²⁰⁵.

10.4 DON GARRETT

Garrett aposta na noção de essência formal para “resolver as aparentes inconsistências”²⁰⁶ (2010, p. 284) que a *Ética* apresenta a partir da 5p20. Trata-se de uma leitura complexa e conceitualmente dispendiosa. Ao dar tanta importância à essência formal, Garrett descamba para uma transcendência complexa. Divide o real em dois, negando a eternidade dos modos finitos, mas afirmando a eternidade da essência formal desses mesmos modos finitos. Visto que tudo o que há é a substância e suas afecções, Garrett arca com o custo conceitual de tratar as essências formais, cada uma delas, como modos infinitos. Trata-se de uma leitura muito permissiva acerca de *tipos de existência diversos*, e temerária sobre supostas relações entre eles. Assim, se a essência formal de um modo finito é ela mesma um modo infinito, quer dizer que esta essência formal possui também uma essência que não implica a existência. Apesar disso, esse modo infinito se relaciona, na forma de instanciação, com a coisa que o tem por sua essência formal, e que existe atual e finitamente.

“Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido” (2def2). Segundo Garrett, a 2def2 se aplica a “ambos os tipos de essências sendo eles espécies de essências”, pois enquanto “uma *essência atual* é algo tal que, quando é dado como existente, a coisa ela mesma existe atualmente [...]. Uma *essência formal*, por outro lado, quando é dada como existente, a coisa ela mesma é *possível*” e, quando a coisa existe de fato, a essência formal

²⁰⁵ Vale notar ainda que, assim como Hallett (1928, 1930) antes dele, Parchment tenta pensar a doutrina spinozana por meio das distinções das séries temporais de McTaggart (1909).

²⁰⁶ “A chave para resolver essas aparentes inconsistências reside [*lies*] na compreensão da teoria das *essências formais* de Spinoza e sua conexão com suas teorias da intelecção e da consciência” (GARRETT, 2010, p. 284, grifos do autor).

“é dada *como instanciada*” (2010, p. 286, n. 4, grifos do autor). Disso nos surgem questões como: o que a essência atual é quando a coisa não existe? Ou, o que a essência formal é quando a coisa existe? Além disso, a noção de *possibilidade* não é compatível no nível ontológico que se situa esta questão, e especialmente com a 2def2, pois um “provedor de possibilidade” não pode ser concebido nos termos da *reciprocidade* desta definição, segundo a qual se a coisa é retirada a essência também já não é dada.

Em última análise, a leitura de Garrett recusa a eternidade para os modos finitos, inventando modos infinitos que inefavelmente se relacionam com esses finitos e que, ao contrário deles, são eternos e infinitos. É difícil entender o poder explicativo da noção de essência formal conforme o uso de Garrett. Pois, para ele, cada essência formal de cada expressão de coisa singular seria um modo infinito “por direito próprio” (*ibidem*, p. 291), fundamentado na “‘absoluta’ ou não-qualificada natureza do próprio atributo” (*ibid.*, p. 290), ao mesmo tempo sendo desidêntica em relação a coisa singular de que é essência, mas, mesmo assim, “de alguma forma, fundamentam a atualizabilidade das próprias coisas singulares” (*ibid.*). O maior problema com essa leitura, no entanto, sequer é o quão bizarro é conceber as essências formais como modos infinitos e, ao mesmo tempo, como possibilidades não-atualizadas — pois é possível que tal suposição não diminuísse nossa compreensão da *Ética*. Sobretudo, o problema da leitura de Garrett é transformar a própria noção de existência em um puro universal abstrato para, com isso, tentar explicar as duas formas pelas quais a concebemos efetivamente. Segundo nosso diagnóstico, a escolha e a prodigalidade conceitual da leitura de Garrett se explica por sua concepção da chamada “doutrina do paralelismo”, sobre a qual não nos deteremos (sobre isso, ver JAQUET, 2011).

10.5 BRUCE BAUGH

Os mais recentes esforços, para explicar a eternidade atribuída aos singulares ao final da *Ética*, cada vez mais compartilham a característica de apelar para distinções internas aos conceitos de existência e essência. Com efeito, isso fez as leituras se complexificarem a um nível extraordinário, do que a leitura de Garrett é apenas um exemplo. Nesse quesito, a leitura de Baugh (2010) não fica devendo em nada a de Garrett.

Segundo Baugh sua leitura “diverge consideravelmente de Bennett, Deleuze e Macherey, embora deva muito a todos os três” (*ibidem*, p. 213). Dos três autores citados²⁰⁷, nos

²⁰⁷ Como comentamos ser o caso de Curley (*Seção 9.3*), esses três autores citados também não parecem ter dado particular atenção à problemática em torno da eternidade dos modos finitos, de sorte que pudéssemos tirar respostas

parece que Deleuze é o mais fundamental para a leitura de Baugh. Quando Baugh se vale da noção de *complicatio*, cara a tríplice expressão da leitura deleuziana, para entender a (relação entre) eternidade e a duração, discorre sobre “como as essências são produzidas em Deus” (*ibidem*, p. 213), como se tratasse de um processo absolutamente independente da produção dos modos na duração. Tomando assim uma “teoria das essências” como chave de leitura, postula implicitamente a eternidade e a duração como dois mundos distintos, ao passo que as relações que Baugh busca estabelecer entre eles apenas acentua esse fato²⁰⁸.

Ao tratarmos de um problema tão consolidado como o da “doutrina da eternidade da mente”, não devemos discorrer acerca das noções tão desembaraçadamente como quando “Gilles Deleuze encontra em Spinoza uma teoria da duração como uma força de existência ligada à produção de essências por meio da natureza eterna de Deus” (*ibid.*, p. 212). Não podemos negar que tais palavras nos dão uma imagem interessante, e mesmo logram fazer perceber, em alguma medida, a relação intrínseca entre a positividade da duração e a causalidade divina. Porém, como é tratar a duração como *força*? Essa palavra não é esclarecida. Essa “força de existência” é tida como uma coisa que se liga a outra, no caso, a produção das essências. Essa relação também não é esclarecida. Força, ao que parece, remete a um ser (modo ou substância) e, de fato, Baugh fala sobre um “estatuto ontológico da própria duração” (*ibid.*)²⁰⁹.

Além disso, estabelece uma relação de identidade entre duração e existência atual que muda ao longo do artigo e, a certa altura, passa a ser de pertencimento: “Apenas a existência atual de modos finitos *tem* uma duração que pode ser medida pelo tempo” (*ibid.*, p. 223, grifo nosso). A hipótese de Baugh precisa que a duração da existência atual seja duração temporal, para distingui-la do misterioso “dinamismo” de produção das essências, que é um “tempo original e absoluto”²¹⁰. Enfim, a leitura de Baugh sugere que os modos finitos não são eternos,

às dificuldades pontuais que enfrentamos nesse artigo de Baugh e aqui. Para uma sucinta relação das questões específicas desse debate, ver GLEIZER, 2009, pp. 38-9.

²⁰⁸ “Dado esse surpreendente acordo entre filósofos de orientações tão divergentes, pode ser sensato revisitar a questão do tempo, duração e eternidade em Spinoza. [/] A chave para esta questão, parece-me, está em como devemos interpretar a teoria das “essências” de Spinoza e como as essências são produzidas por Deus” (BAUGH, 2010, p. 213).

²⁰⁹ Quando o autor parece estar mais perto da imanência spinozana, identificando a duração com a existência, na verdade está subordinando tanto a duração quanto a existência a um instante abstrato: “Duração e existência são um, então; pois a existência e a duração de uma coisa particular são postas juntas no mesmo instante” (*ibid.*, p. 220).

²¹⁰ O mesmo se dá em relação a noção de movimento e repouso, que deixa de ser a modificação absoluta e imediata do atributo da extensão, para se reduzir a uma noção comparativa: “Como o movimento e o repouso dos corpos é uma noção comparativa, [...]” (*ibid.*, p. 227).

e a eternidade de suas essências deriva passivamente de alguma forma do dinamismo da natureza que as produz.

10.6 YITZHAK MELAMED

Outra leitura de alta complexidade é a de Melamed. Para alcançar o conceito de eternidade e interpretá-lo como existência autonecessária (*Self-Necessitated Existence*) o autor percorre um longo caminho. Para se entender o conceito de eternidade, segundo Melamed, é necessário antes, não só entender o que ele apresenta como sendo “os três blocos de construção”²¹¹ da ontologia spinozana (substância, atributo e modo), mas também a “distinção crucial” entre “*Natura naturans* e *Natura naturata*” (MELAMED, 2016, p. 151).

Segundo entendemos, tais pressupostos configuram de pronto o equívoco da leitura de Melamed. Trata-se da recorrente transcendência que divide a realidade em duas: “Grosso modo, *Natura naturans* é o reino da essência da substância e seus infinitos atributos, enquanto *Natura naturata* é o reino dos modos, as qualidades não-essenciais que seguem da essência de Deus, a única e só substância” (*Ibidem*, p. 152). Apesar de ser uma conclusão comum, o que conduz Melamed a ela é bem peculiar de sua leitura. Vemos também, na citação acima, que Melamed concebe que os modos finitos como *qualidades não-essenciais* da substância, uma tese exótica de duvidoso poder explicativo²¹². Tal interpretação tenta pensar em algo que seja para além da essência da substância, ajustando-se assim ao seu caráter transcendente.

Diante do garfo temporal, Melamed fica ao lado dos atemporalistas e, ao mesmo tempo, admite a noção de sempiternidade²¹³. Inclusive seria a atemporalidade o que distinguiria a eternidade de Spinoza da de Boécio (ver *Seção 7*). “Alguns comentaristas sugeriram que Spinoza identifica a eternidade com a necessidade, ou existência necessária, mas essa qualificação é imprecisa e insuficiente, visto que para Spinoza a existência de *todas* as coisas é necessária” (MELAMED, 2016, p. 155, grifo do autor; *cf. idem*, 2012, p. 92). O específico da

²¹¹ “A filosofia de Spinoza é tão ousada e original quanto difícil. Por esta razão, precederei meu exame da nova concepção de eternidade de Spinoza com uma breve exposição dos três blocos de construção de sua ontologia três blocos de construção” (MELAMED, 2016, p. 149). Ver também, MELAMED, 2017.

²¹² Ver também, MELAMED, 2013; “Finalmente, os atributos podem ser comparados com os modos spinozistas, pois ambos são qualidades. Os modos são qualidades mutáveis que não constituem a essência da substância, enquanto os atributos são eternos (1p19) e constituem a essência da substância” (*ibidem*, p. xviii). A exotividade da leitura de Melamed é anunciada pelo próprio autor, quando este afirma: “Se as principais afirmações apresentadas neste livro estiverem corretas, elas devem resultar em uma grande revisão de nossa compreensão da metafísica de Spinoza” (*ibid.*, p. xxii).

²¹³ “Finalmente, temos evidências claras de que Spinoza reconheceu outra noção de eternidade — eternidade como perpetuidade [*everlastingness*] — desde que não seja aplicada a Deus (que é eterno no sentido estrito, atemporal)” (MELAMED, 2012, p. 94).

eternidade spinozana seria, segundo Melamed, o caráter de autonomia da necessidade dessa existência: existência autonecessária²¹⁴. Ou seja, apenas a substância (e sua essência ou atributos) são eternos, os modos infinitos são meramente sempiternos e os modos finitos nem uma coisa nem outra. O que Melamed chama de blocos de construção da ontologia se caracterizam, no fim das contas, melhor como degraus de uma hierarquia ontológica.

10.7 MOGENS LAERKE

Nossa tese talvez possa ser expressa nas seguintes palavras: “Existência eterna e existência duracional não podem ser dois tipos diferentes de existência, mas devem, antes, ser uma e a mesma existência *como* duracional e *como* eterna, dois aspectos de um mesmo e único tipo de existência” (LAERKE, 2018, p. 41, grifos do autor). Tais palavras, porém, são de Laerke, e demarcam menos uma aproximação entre nossas leituras, do que quanto ao que rejeitamos, nomeadamente, as leituras de viés platônico. De fato, tendo Laerke “trabalhado muito para demolir [...] a distinção entre dois tipos de existência” (*ibidem*, p. 41), seu trabalho conforma um referencial crítico às leituras platonizantes de Spinoza.

Laerke se deu tal trabalho, pois notou, na última década dos estudos spinozistas, uma “sutil, mas poderosa virada em direção a interpretações platonizantes [...] que atribuem às essências um tipo de ser diferente do tipo de ser que pertence às existências” (*ibid.*, p. 11). Aqui, já tivemos oportunidade de demarcar, com Robinson (1932, p. 455), que a imanência spinozana é um protesto contra essa confusão escolástica entre diferentes tipos de ser (ver *Seção 3.3.2*), ao passo que a atribuição de ser à essência, ou à existência, não pode ser mais do que uma maneira de falar do ser de uma substância ou de um modo. Nesse sentido, compartilhamos com Laerke a mesma meta (negativa ou crítica) de “estabelecer que Spinoza nunca intencionou que modos não-existentes fossem interpretados [*construed*] como essências formais não-atualizadas [*un-actualized*]” (2018, p. 15).

²¹⁴ A leitura de Melamed (2016), sobre a história do conceito de eternidade, vê na definição de Spinoza uma terceira via do conceito de eternidade que, tradicionalmente, se distinguiria entre duração infinita e eternidade atemporal. Por encontrarmos em Clarke (2002, p. 8) e em Leibniz (1984, pp. 109-11; 1989, p. 197; ver também 1983) concordâncias textuais com a *Idem*, a novidade do conceito spinozano teria como que feito escola. Não é tão simples, porém, destacar o conceito de eternidade spinozano da tradição, pois, entre outros, não parece distanciar-se o suficiente da definição dada por Suarez (1966, p. 160), a ponto de constituir a pretendida terceira via — que nada mais é do que uma tentativa de, aceitando o garfo temporal, escapar dele. Cf. WOLFSON, 1932, pp. 358-369; JAQUET, 1997b, p. 45. “Mas, para nosso presente propósito, a própria visão de Suarez sobre a eternidade é significativa, pois, como Albo, ele a identifica com a existência necessária *per se*” (WOLFSON, 1932, p. 365); “Concordantemente, a eternidade também é dita, como em Albo, Suarez e Herrera, a existência necessária de Deus ou, o que é a mesma coisa, a identidade de essência e existência Nele. Seguindo essas visões tradicionais sobre a eternidade, Spinoza dá sua própria definição do termo” (*ibidem*, p. 366).

Laerke faz uma *leitura aspectual* “da doutrina de Spinoza da essência formal, ser objetivo, existência e não-existência, e atualidade, que se conforma com sua ontologia um-nível [*one-level ontology*]” (*ibidem*, p. 14). *Leitura aspectual* seria aquela “que leva todas essas diferentes qualificações para sempre expressar diferentes aspectos de uma e mesma coisa, em vez de diferentes entidades” (*ibid.*). A princípio, nos parece que estamos de acordo, e nossa própria leitura poderia ser caracterizada como “aspectual”.

“A principal razão” que Laerke aponta, para sua oposição às leituras platonizantes, é deleuziana (*cf.* DELEUZE, 2017, pp. 55-71), a saber, Spinoza “está comprometido com a univocidade do ser” (LAERKE, 2018, p. 13). Por *univocidade do ser*, entende-se que, “para Spinoza, as coisas existem ou não, não há nenhuma classe de seres no entremeio [*in between*], e existência é sempre dita no mesmo sentido das coisas das quais é dita” (*ibidem*). De fato, Laerke se levanta em defesa de uma *univocidade da existência*: “A existência atribuída aos modos é a exata mesma existência que aquela atribuída à substância, mas modificada. Consequentemente, existência é sempre dita no mesmo sentido sobre as coisas das quais é dita, sejam substâncias ou modos” (*ibid.*, pp. 13-14, grifos do autor).

Eis a diferença mais geral entre a leitura de Laerke e a nossa. Ao passo que sua leitura aspectual defende uma univocidade da existência pela univocidade do ser, nós defendemos a unidade existencial dos singulares pela unidade do ser imanente. Se afirmamos que a eternidade e a duração são a existência, não é porque o conceito spinozano de ser é, ou não, dito *unívoco*, mas porque ele é *imanente* (ver *Seção 4*)²¹⁵. Enquanto nós tomamos a imanência do ser spinozano como gabarito de inteligibilidade, para a distinção e a unidade entre eternidade-duração do singular, a leitura de Laerke acaba justamente por anular o que há de essencial tanto na existência modal, quanto na relação substância-modo. Disso resulta uma necessidade, não só de apelar a categorias intermediárias, mas também de criá-las, seja, por exemplo, a distinção entre eternidade *absoluta* e eternidade *escalar* (LAERKE, 2016, p. 267), seja a distinção entre dois sentidos de “atual” (*idem*, 2018, pp. 37-8).

Multiplicam-se conceitos e distinções, mas tudo é *aspecto* da mesma coisa e é no mesmo nível ontológico. Assim, “para evitar postular dois tipos de existência — uma existência atual

²¹⁵ A questão sobre *univocidade*, *analogia* ou *equivocidade* do ser é um dos melhores exemplos de “sutilezas escolásticas”, contra as quais filósofos como Spinoza se bateram. Tomar esse marco teórico para explicar “uma muito complexa e algo enigmática abordagem da eternidade da mente” (LAERKE, 2016, p. 266), pode ser um movimento de escurecer trevas. Aliás, a *univocidade de ser*, que Laerke toma de Deleuze, não nos convence mais do que a *analogia de ser* defendida por Di Vona (1960, 1969). Deveríamos evitar essas noções aqui por simples economia conceitual, pois há um grande risco de acabarmos disputando por palavras. E, se assim fugimos desta discussão, é tanto porque não nos parece que a eleição de uma ou de outra dessas palavras reforçaria algo da presente tese, quanto porque não precisamos da rejeição da univocidade para apontar o que consideramos como falha na interpretação de Laerke, como ficará claro alguns parágrafos adiante.

e uma existência não-atual—, eu argumento que as coisas não-existentes estão contidas nos atributos *qua* não-existentes por meio daquelas outras coisas existentes que correntemente são a causa precisa ou razão de sua inexistência” (*ibidem*, p. 15).

Um fato que Laerke dá por assentado, e sobre o qual pretende apoiar sua leitura, é o de que “Spinoza afirma claramente que as essências formais de coisas não-existentes estão ‘contidas’ nos atributos divinos, a fim de [*in order to*] asseverar que nossas ideias adequadas de coisas que correntemente [*currently*] não existem possam ser verdadeiras” (*ibid.*). Ou seja, para Laerke, ao contrário do que afirmamos na *Seção 4.1.4*, as duas maneiras de conceber as coisas como atuais são um recurso que nada tem a ver com a imanência, mas é motivado pela noção de “verdade”. Essa tentativa de perscrutar as motivações de Spinoza, imputa ao filósofo que suas duas maneiras de conceber as coisas como atuais são enxertos *ad hoc* das condições de verdade. Adiante no texto, confirmando tal imputação, Laerke aponta esse mesmo objetivo quando fala em termos de “*motivação por trás* da 2p8, ou seja, o que Spinoza *espera* [*hopes*] estabelecer por meio dessa proposição” (*ibid.*, p. 30, grifo nosso)²¹⁶. Segundo o comentador, Spinoza inventou uma maneira de conceber os modos como existentes, na *esperança* de conferir verdade às ideias sobre esses modos quando eles não existem em um lugar e tempo determinados. Essa reflexão, de fato, é pertinente na medida em que aponta que as duas maneiras de conceber as coisas como atualmente existentes respondem, em Spinoza, a um problema que Descartes resolve pela teoria da criação livre das verdades eternas e da criação continuada. Não obstante, da forma como é colocada, a doutrina spinozana é esvaziada de conteúdo ontológico, onde a permanência imanente dos modos nos atributos divinos se reduz a uma negação continuada pelos modos correntemente existentes. O “nível ontológico único” funciona como a emenda do soneto, ao passo que o próprio soneto é composto por *aspectos*, os quais chegam a se contraporem um ao outro direta e explicitamente (*ibid.*, pp. 26-7).

Nosso completo desacordo, com essa análise quase psicológica, tem origem na leitura completamente distinta que Laerke faz de 1p17s, pois não há *aspecto* que a possa fazer concordar com a nossa (*Seção 3.3.1*). Acreditamos ter deixado claro a finalidade polêmica de 1p17s, que recusa atribuir o que vulgarmente se entende por vontade e intelecto a Deus, mas também pedagógica sobre a maneira como os modos estão contidos na substância. Para Laerke, esse escólio é estritamente polêmico: Spinoza “não endossa nenhuma das conclusões do argumento” (*ibid.*, p. 25). Apoiando-se na afirmação de que o intelecto humano é parte do intelecto divino (2p11c), diz categoricamente que “nosso intelecto é *exatamente* igual ao de

²¹⁶ 2p8: “As ideias das coisas singulares ou modos não existentes devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus tal como as essências formais das coisas singulares ou modos estão contidas nos atributos de Deus”.

Deus” (*ibid.*, grifo do autor). Como o nosso, o intelecto de Deus seria representativo, ao passo que nossas mentes seriam representações dele: “o conteúdo das ideias no intelecto divino, na medida em que tais ideias são representações, é o ser objetivo das essências formais correspondentes conforme estão contidas nos atributos” (*ibid.*, p. 26). Justamente onde Spinoza ilustra a relação entre Deus e as criaturas como oposta a criação continuada e a transcendência cartesianas, as distinções cartesianas são trazidas, e o próprio ser da ideia, que é a mente no intelecto divino, é tido como uma “ideia-quadro”, uma pintura muda, uma representação. Veremos que, nessa toada, Laerke interpreta a própria noção spinozana de duração como duração cartesiana.

Paradoxalmente, então, as duas maneiras de conceber as coisas como atuais (5p29) são pela *existência* e pela *não-existência*:

“A realidade das coisas não-existentes, suas essências formais, podem ser concebidas por meio das coisas que existem presentemente em virtude do fato de que as últimas excluem a existência das primeiras. As coisas não-existentes não podem, é claro, ser concebidas *como existindo* por meio das coisas que excluem sua existência. Mas as últimas, mesmo assim, permitem conceber a essência de tais coisas como *atualmente não-existentes*” (*ibid.*, pp. 31-2, grifos do autor)

No fim das contas, para Laerke, a única existência atual e positiva é a do instante presente (*cf.*, *ibid.*, p. 37). O infinito tempo passado e o infinito tempo futuro são concebidos pelo inextenso presente. É curioso que, se todas as *coisas não-existentes* são concebidas pelas existentes, e os modos não são concebidos por si mesmos (1def3), Laerke não tenha se perguntado: mas como, então, concebemos as *coisas existentes*? A tendência ao regresso *ad infinitum* e de circularidade se evidencia, por exemplo, sobre as coisas que existem, mas cujas causas não. Sem falar de que tal forma de conceber, que deveria ser a concepção da coisa em sua íntima relação com a substância, que deveria ser sua existência concebida pela sua só definição (1def8, isto é, deveria ser sua eternidade), passa a depender de ter-se a ideia de toda uma cadeia de causas que, ao se afirmar, nega a existência da coisa.

No anseio de negar um reino platônico de ideias, Laerke inventa um depósito de negações que se seguem da afirmação do que existe no presente. Por mais que ele negue a existência dos *possíveis*, apenas o logra depois de elaborar uma complexa teoria do *delineamento negativo*, chamemos assim, segundo a qual os modos efetiva e momentaneamente existentes na duração explicam a inexistência dos que não existem em um lugar e tempo determinados. O esforço de Laerke por manter todas essas noções em um único nível ontológico está sob constante pressão, tendo por válvula de escape a distinção entre *Natura naturans e Natura naturada* (à lá Deleuze), e a distinção entre realidade essencial e realidade existencial.

Ora, Laerke separa o inseparável, a essência da existência. Tal movimento não é deslize, nem um “aspecto”, mas é essencial a sua leitura. Sem ele não poderia explicar que entende por essência formal uma afirmação de não-existência que, não sabemos como, parte das “coisas que que presentemente existem em duração” (*ibid.*, p. 20). Ele claramente põe a essência modal em relação à *natura naturans*, e a existência em relação à *natureza naturada* (*ibid.*, p. 42), chegando mesmo a afirmar que a *essência atual* “é indiferente à existência na duração” (*ibid.*, p. 39). Por mais malabarismos aspectuais que se faça, que repetidamente afirme que há “apenas um nível ontológico possível” (*ibid.*, p. 14), nessa leitura nos reduzimos a entender o ser das coisas por denominações extrínsecas, inclusive a própria essência modal, fazendo retornar a dificuldade de atribuir realidade aos modos finitos.

11 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Anunciamos como objetivo principal desta tese o entendimento da articulação e da distinção entre os conceitos de eternidade e duração na *Ética* de Spinoza. Para tanto nos valem da relação de imanência entre a substância e os singulares como um gabarito de inteligibilidade da relação entre os conceitos de duração e eternidade. Segundo entendemos e buscamos demonstrar: a eternidade e a duração estão para a *existência* como a substância e os modos estão para o *ser*. Por outras palavras, a eternidade é tão idêntica (e distinta) à duração, como a substância é idêntica (e distinta) às suas afecções.

A relação de imanência, mantida entre substância e singular, é a do efeito que permanece na causa, sem se confundir com ela. Trata-se de uma relação que não envolve negação, pois o efeito exprime e pertence à essência da causa, mas não a contraria nem a nega. Esta relação entre o ser absoluto e o singular é, por assim dizer, o caminho parmenidiano do Ser, regido pela Justiça (*Diké*), no qual cada ser é perfeito conforme sua essência singular e no qual o não-ser e a própria negação não podem ser pensados, de sorte que toda ideia é adequada (2p33, ver *Seção 3.2.1*).

Esse aspecto primeiro da imanência substância-singular, serviu-nos sobretudo para determinar que o significado da eternidade quando aplicada aos singulares, é o mesmo de quando aplicada à substância. Essa via substância-singular, porém, não pode nos explicar a distinção entre eternidade e duração, pois esta é consequência da natureza dos singulares, natureza que não envolve a existência. Ora, se a distinção eternidade-duração é consequência da natureza dos singulares, e a natureza dos singulares é consequência da natureza da substância, precisamos admitir que tal distinção, em última instância, é também consequência da natureza da substância que os produz imanentemente. O gabarito da imanência, portanto, mantém sua validade para “além” da relação substância-singular, pois a tensão existencial entre os singulares não é senão consequência da necessidade de se seguirem infinitas coisas da essência da substância.

Na *Seção 2.3*, vimos uma expressão de nosso gabarito da imanência em termos de afetividade. Explicamos o sentido em que toda afecção é afecção da substância (isto é, a unidade afetiva substancial), e o sentido no qual as afecções de um singular são de uma natureza absolutamente diversa das afecções substanciais, pois seu ser é constantemente atravessado por agentes externos, no caso, outros singulares. Esse atravessamento, longe de ser contradição, é consequência da imanência: a tensão existencial entre os singulares é consequência da plenitude do ser substancial. Não obstante, da perspectiva do singular, essa tensão existencial parece

anular o ser pelo devir, a perfeição pela falta, a relação simples e direta com a substância, à qual pertence, pelo jogo infinito de forças regido pela Fortuna (*Tyké*). Porém, para Spinoza não se trata de, assim, dividir a realidade, ou que o caminho ético do singular seja o de virar as costas à impermanência das coisas e voltar-se ao ser imóvel. Antes, trata-se de reconhecer nesse devir infinito a mesma necessidade pela qual o ser absoluto existe.

Se a distinção entre eternidade e duração só se aplica à existência dos singulares, é neles que devemos buscar seu fundamento. Na *Seção 4.2*, apontamos que tal fundamento é o que Spinoza chama de “propriedade comum das coisas singulares” (2p31dem), a saber, a necessidade de causas externas para existir e operar, as quais remetem a um nexos causal infinito. Segundo depreendemos da 2def5 e de sua explicação, é exatamente essa propriedade que engendra a definição de duração como “continuação indefinida no existir”.

Também é precisamente a essa propriedade que Spinoza se refere, ao final do *Prefácio da Parte IV da Ética*, quando diz “nisso, todas são iguais”. Aqui, o contexto é revelador, pois está distinguido: de um lado, a realidade do singular enquanto grau de perfeição do ser absoluto, “isto é, a essência de uma coisa qualquer enquanto existe e opera de maneira certa, sem que se considere sua duração”; e, de outro, a potência de agir que é aumentada ou coibida ao longo da duração. Nem a realidade nem a potência são ditas comuns ou iguais, “mas uma coisa qualquer, quer ela seja mais perfeita, quer menos, poderá sempre perseverar na existência com a mesma força pela qual começou a existir, de maneira que, *nisso, todas são iguais*” (final do *Prefácio da Parte IV*, ESPINOSA, 2015a, p. 379, grifos nossos). Isso, no que todos singulares são iguais, é o (possuir/ser) esforço, *conatus* ou essência atual que, ao contrário da substância, não envolve existência nem causa a si mesmo, retira sua força da causa, e pode perseverar por meio dela indefinidamente.

Disso, concluímos na *Seção 4.3* que é a própria natureza do singular (2def7) que distingue a duração da eternidade. Aparentemente em tom de platitudo, isso confirma a adequação de nosso gabarito de inteligibilidade, pois a natureza do singular certamente o distingue da substância. Porém, enquanto a distinção entre eternidade e duração só pode ser concebida pela tensão existencial estabelecida pela própria natureza dos infinitos singulares, a distinção entre a substância e os modos só pode ser estabelecida pela natureza da substância incluir existência por si. O aspecto comum da natureza dos singulares não é que eles sejam “em outro” (1def5), pois esse é mero aspecto negativo que se aplica também aos modos infinitos, que não são singulares, nem participam da tensão existencial. Pela mesma razão, essa propriedade não é a “negação parcial” (1p8s1, ver *Seção 2.4*) que ser finito envolve, ou seu estatuto passional, pelo qual causas externas diminuem seu força de existir, e que nos faz

considerá-lo “como parte da natureza que não pode ser clara e distintamente percebida por si sem as outras” (3p3s).

A propriedade comum a todos os singulares é cada um ser uma certa potência, uma certa “força de existir” (*Def. Geral dos Afetos*, ESPINOSA, 2015a, p. 367). Mas uma força que se relaciona necessariamente com uma infinidade de outros singulares, cada um dependendo de outros singulares para vir a existir e para operar, bem como para compor indivíduos mais poderosos, bem como para ser destruído. A essência atual ou esforço não é forma pura ou tendência aderida a um sujeito. Antes, é o próprio ser ou realidade de cada singular, é a potência que é aumentada e diminuída na tensão existencial entre os singulares, de sorte que “quanto mais algo precisa de muitas causas intermediárias para ser produzido, tanto mais é imperfeito” (*Apêndice da Parte I da Ética*, 2015a, p. 115): “Pois a perfeição [ou realidade] das coisas é a estimar pela só natureza e potência delas” (*ibidem*, p. 121). Por sua vez, “a potência do homem, enquanto é explicada pela essência atual dele, é parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é (*pela Prop. 34 da parte 1*), da sua essência infinita” (4p4dem).

Quando, na *Seção 2.4*, fizemos uma interpretação inicial dos textos das definições de eternidade (1def8) e duração (2def5), não nos contentamos em entender a eternidade spinozana como “existência necessária por si”, como geralmente é interpretada. Valemo-nos da 1def6exp para explicar que a eternidade de uma coisa é sua existência, enquanto concebida pertencendo à essência de Deus, isto é, enquanto “exprime uma essência e não envolve nenhuma negação” (1def6exp). Na medida em que a existência eterna é concebida pela só definição da coisa, a própria tensão existencial, que pressupõe conceber outras coisas singulares (tencionando), é deixada de lado. Portanto, a tensão existencial somente ocorre e é concebida na duração e, nesse sentido, a afirmação tensionada da existência se seguindo necessariamente da só essência do singular, isto é, sua eternidade, também ocorre na duração, ainda que não possa ser concebida como “continuação indefinida do existir” (2def5).

Isso se adequa a observação que fizemos na *Seção 4.1.3*, sobre a definição de eternidade (1def8) não demandar que concebamos a *essência* da coisa, para encontrar nela a afirmação de sua existência; ao invés disso, 1def8 nos afirma que conceber a eternidade de uma coisa, é conceber a *existência* dela e só encontrar ali a afirmação de sua essência. Adequa-se, além disso, a nossa afirmação de que a intelecção não suspende o esforço nem é desacompanhada de volição (*Seção 6*), sendo na verdade a expressão mais genuína do esforço e a volição mais adequada à afirmação dele: “Pois quanto mais um ente pensante pode pensar, tanto mais realidade, ou seja, perfeição concebemo-lo conter” (2p1s); “O esforço, ou seja, a potência da Mente é a essência

mesma da própria Mente (*pela Prop. 7 desta parte*); mas a essência da Mente (*como é conhecido por si*) afirma apenas o que a Mente é e pode, e não o que não é e não pode” (3p54dem).

Como vimos na *Seção 4.3.1*, o 2p31c coloca a noção de corruptibilidade, junto a contingência, como um defeito de conhecimento. Isso implica que tudo é eterno, parecendo assim banalizar a eternidade. Entendemos que apenas uma interpretação que salvasse a unidade entre eternidade e duração, enquanto existência, é capaz de evitar esse esvaziamento do conteúdo da noção de eternidade. A função da eternidade atribuída ao singular não é a de suprimir a tensão existencial que o constitui, conserva e destrói na duração. Antes, a eternidade designa a existência do singular pelo que ele “é e pode” (3p54dem), ou ainda, aponta que o “sucesso existencial”, digamos assim, de uma coisa singular na tensão existencial, expressa diretamente o ser substancial, de sorte que a existência dela “pode ser clara e distintamente percebida por si sem as outras” (3p3s)²¹⁷. A eternidade tanto não é a antítese da tensão existencial entre os singulares, que ao caracterizar a *parte eterna da mente*, Spinoza aponta para a presença desta tensão no interior de cada singular. Isso se adequa a análise que fizemos sobre o papel da noção de parte eterna da mente na última metade da *Parte V da Ética (Seção 6.3)*, a lembrar, como índice de distinção entre a potência do sábio e a do ignorante.

A distinção entre eternidade e duração não é capaz de quebrar a unidade existencial, no mesmo sentido que a distinção entre a substância e suas afecções não ameaça a unidade de seu ser. Ora, como apenas a essência da substância envolve existência, toda existência e tudo o que há pertence a ela, ou seja, há uma unidade existencial e de ser na substância absolutamente infinita. Quando atentamos à diferença entre as definições de eternidade e de duração (*Seção 4.3.2*), afirmamos que a duração é “a própria existência”, ainda que talvez não em um sentido tão “próprio” quanto a eternidade.

A duração, claro, é melhor dita “continuação indefinida do existir” (2def5). Porém, esse existir que flui não é redutível à existência pensada como eternidade, visto que a tensão existencial está presente: a alteridade tão inevitável ao singular, quanto irredutível à só definição dele. Novamente, neste ponto podemos contar com nosso gabarito da imanência, pois se dizemos que a duração é mais *continuação do existir* do que é a própria existência, é porque

²¹⁷ Antes de encerrar, vale anotar que o gabarito da imanência podia ser expresso pelo tratamento spinozano das noções de todo e de parte (*Carta 32*), pois pela eternidade concebemos a existência do singular como um todo sem relação com seu pares e em relação à substância (imanência, *pars singulares*), ao passo que pela duração concebemos a existência do singular em relação com a existência de seus pares (tensão existencial, *pars partialis*) “como parte da natureza que não pode ser clara e distintamente percebida por si sem as outras” (3p3s). Recomendamos ao leitor interessado nos conceitos existenciais em Spinoza, a reflexão sobre eles e o conteúdo dessa *Carta 32*, célebre por trazer o exemplo do vermezinho no sangue. Para uma análise desta carta, ver CHAUI, 2016, pp. 40-sqq.

dizemos que nesse mesmo sentido uma coisa singular é mais *modo de ser* do que é o próprio ser. Assim, dizemos que a duração é a própria existência: no mesmo sentido pelo qual dizemos que as afecções da substância são o ser, ou seres reais (5p30dem, ver *Seção 6.3*).

Duração e eternidade são a própria (uma e mesma) existência concebida de maneiras irreduzíveis entre si. Assim, se de algum modo podemos admitir que a duração seja a própria existência, como a eternidade é dita em sua definição (1def8), de modo algum poderíamos colocar a duração no lugar da eternidade quando Spinoza afirma: “A eternidade é a própria essência de Deus enquanto envolve existência necessária”, ou ainda, na mesma demonstração, que: “conceber as coisas sob o aspecto da eternidade é conceber as coisas enquanto são concebidas, pela essência de Deus, como entes reais, ou seja, enquanto envolvem, pela essência de Deus, existência” (5p30dem). Ora, ao conceber uma coisa singular por ser esforço em perseverar no existir em um momento e local determinado, apenas a concebemos envolvendo, pelo nexos infinito de causas, existência indefinida, da qual “não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado” (2p31). A distinção entre duração e eternidade é real, na medida em que se fundamenta na natureza dos singulares, e não pode ser reduzida a maneiras de conceber a existência deles, no mesmo sentido em que a distinção entre ação e coação é real e não se reduz a maneira de conceber a modificação, pelo agente ou pelo paciente: a coação sofrida por um singular é real e, ainda que se explique pela natureza de outros singulares, envolve evidente e necessariamente a natureza dele. Em suma, eternidade e duração são a existência concebida de duas maneiras que não podem ser reduzidas uma à outra e que tampouco se reduzem a modos de percepção.

A presente tese explicou suficientemente a unidade e a distinção entre os conceitos de duração e eternidade na *Ética* de Spinoza. Sem recorrer a teses ou critérios estranhos à obra, nos valem de teses estruturantes da filosofia spinozana que tanto jogam luz sobre a eternidade e a duração, quanto, reciprocamente, podem ser esclarecidas pela nossa proposta. A unidade que estabelecemos entre eternidade e duração, também permitiu um importante esclarecimento sobre a relação entre eternidade e mudança (*Seção 5.4*), uma questão metafísica muito sensível tradicionalmente e, ainda mais, frente ao anseio abstrativo contemporâneo em pensar a eternidade como uma forma, essência ou instante inextenso, “fora do tempo”. Este esclarecimento permitiu uma explicação, não só da eternidade atribuída a uma cognição vivida, como da composição da mente com uma parte eterna e outra perecível, que de outro modo seria mais difícil de conceber que a, tão criticada por Spinoza, união substancial cartesiana entre pensamento e extensão (*Seção 6.2*). Nisso, esclarecemos a noção de parte eterna da mente e sua função ao final da *Ética* (*Seção 6.3*). Alertamos que, ali, não há efetivamente uma tão discutida

“doutrina da eternidade da mente”, explicando que nesses textos, em relação às noções de liberdade e felicidade, a eternidade tem papel secundário (*Seção 6.5*). Ademais, nossa *Seção 7* foi um esforço negativo de refutar o que chamamos de garfo temporal, o qual não possui aderência na história da filosofia nem em seus conceitos, e tem atravancado não só o debate em relação ao conceito de eternidade spinozano, mas também, como mostramos, sobre autores antigos e medievais.

REFERÊNCIAS

Obras de Spinoza:

ESPINOSA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. *Correspondência*. Trad. CHAUI, M. São Paulo: Ed. Abril, 1983a, pp. 365-391. (Col. Os Pensadores).

_____. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015a.

_____. *Ética II*. Trad. GOMES, J. F. São Paulo: Ed. Abril, 1983b, pp. 133-171. (Col. Os Pensadores).

_____. *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

_____. *Tratado da emenda do intelecto*. Campinas: Unicamp, 2015c.

_____. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SPINOZA, B. *Obra completa II*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Spinoza: Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. *Tutte le opere*. (Testi originali a fronte) Milano: Bompiani, 2014.

Textos relativos à obra de Spinoza:

ALEXANDER, S. *Spinoza and time*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1921.

ALLISON, H. *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven: Yale University, 1987.

_____. *Spinoza's Doctrine of the Eternity of the Mind: Comments on Matson*. In: CURLEY & MOREAU (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden: E. J. Brill, 1990, pp. 96-101.

ALQUIÉ, F. “Note sur la vie éternelle selon Spinoza”. In: *Tempo e Eternitá*. Padova: Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, 1959, pp. 183-186.

ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1981.

BALIBAR, E. “Spinoza: da individuação à transindividuação”. Campinas: *Modernos & Contemporâneos*, v. 2 (4), jul-dez, 2018, pp. 239-263.

BALTHASAR, N. “L’immortalité consciente de l’âme humaine et la mortalité du corps de l’homme chez Spinoza”. *Tijdschrift voor Philosophie*, 3 (1), feb., 1941, pp. 123-142.

BAUGH, B. “Time, Duration and Eternity in Spinoza”. *Comparative and Continental Philosophy*, 2 (2), 2010, pp. 211-233.

- BAYLE, P. “Spinoza”. *Eleuthería*. UFMS, 4 (6), 2019, pp. 152-176.
- BAYLE, P. *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Trotta, 2010.
- BENNETT, J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1984.
- BRÉHIER. É. *Histoire de la Philosophie*. 2ª ed. Paris: PUF, 2017.
- BROCHARD, V. “L'éternité des âmes dans la Philosophie de Spinoza”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 9 (6), nov., 1901, pp. 688-699.
- BRUNSCHVICG, L. “A filosofia matemática de Spinoza”. *Princípios* (UFRN), v. 28 (57), 2021, pp. 160-171.
- _____. “La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.12 (5), Paris: PUF, 1904, pp. 755-798.
- _____. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris, Félix Alcan, 1927.
- _____. *Spinoza*, Paris: Alcan, 1894.
- BUSSE, J. *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2009. (Disponível em: <http://books.openedition.org/psorbonne/277>, acesso 12/12/22).
- CAIRD, J. *Spinoza*. Edinburgh & London: William Blackwood and sons, 1888.
- CAMPOS, A. S. “O indivíduo em Spinoza: absorção de personalidade”. Fortaleza: *Polymatheia*, 4 (5), 2008, pp.5-38.
- CARLISLE, C. *Spinoza's Religion: a new reading of the Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2021.
- CARLISLE, C. “Spinoza On Eternal Life”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 89 (1), 2015, pp. 69-96.
- CLARKE, S. *Demonstration of the Being and Attributes of God*. Cambridge University Press: UK, 2002)
- CHAUI, M. “A definição real na abertura da *Ética I* de Espinosa”. Campinas: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Série 3, 11 (1), jan-jun, 2001. pp. 7-28.
- _____. “A estrutura retórica do verbete *Spinoza*”. Belo Horizonte: *Kriterion*, 2009, pp. 313-334.
- _____. *A Nervura do Real*. Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *A Nervura do Real II*. Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. (edição digital)
- _____. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. “Espinosa: ontogênese do singular e vida ética”. *Doispontos*, v. 16 (3), jul., 2019, pp. 147-158.

_____. “Um anacronismo interessante”. In: *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b, pp. 321-348.

COUCHOUD, P.-L. *Benoit de Spinoza*. Paris: Alcan, 1902.

CURLEY, E. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

_____. *Spinoza's Metaphysics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

_____. “Spinoza's Metaphysics Revisited”. In: STETTER, J. & RAMOND, C. (Eds.). *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy*. London: Bloomsbury, 2019.

DELBOS, V. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. Paris: Félix Alcan, 1893.

DELBOS, V. *O Espinosismo*. São Paulo: Discurso, 2002.

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.

DI VONA, P. “Il problema delle distinzioni nella filosofia di spinoza”. *Studia Spinozana*, v. 4, 1988, pp. 147-167.

_____. *Studi sull'ontologia di Spinoza I*. Firenze: Nuova Italia, 1960.

_____. *Studi sull'ontologia di Spinoza II*. Firenze: Nuova Italia, 1969.

DONAGAN, A. *Spinoza's Proof of Immortality*. In: GRENE, M. (Ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. NY: Anchor Books, 1973, pp. 241-258.

DOZ, A. “Remarques sur les onze premières propositions de l'Éthique de Spinoza. À propos du Spinoza de M. Martial Guéroult”, *Revue de métaphysique et de morale*, ano 81 (2), 1976, pp. 221-261.

FEUER, L. S. *Spinoza and the Rise of Liberalism*. NY: Routledge, 2017.

FRAGOSO, E. A. R. *O método geométrico em Descartes e Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2011.

FREUDENTHAL, J. *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart: Verlag, 1904.

FULLERTON, G. S. *On spinozistic immortality*. Philadelphia: Publications of University of Pennsylvania, 1899.

GAINZA, M. “El límite y la parte: los confines de la interioridad en la filosofía spinoziana”. *Demarcaciones* (4), mai, 2016, pp. 208-219.

GAINZA, M. “O tempo das partes. Temporalidade e perspectiva em Espinosa.” *Cadernos Espinosanos*, (21), 2009, pp. 118-129.

GARRETT, D. “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal”. In: KOISTINEM, O. (ed.). *A Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GEBHARDT, C. *Spinoza*. Buenos Aires: Losada, 2007.

GILSON, É. “Spinoza interprète de Descartes”. In: *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 3^a ed, Paris: Vrin, 1967, pp. 299-315.

_____. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016.

GLEIZER, M. A. *Metafísica e conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

GLEIZER, M. *Primeiras Considerações sobre a Definição de Eternidade na Ética de Espinosa*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 19, n. 1, p. 37-60, jan-jun, 2009.

GUEROULT, M. *Spinoza I. Dieu*. Paris: Aubier, 1969.

GUEROULT, M. *Spinoza II. L’âme*. Paris: Aubier, 1974.

HALLETT, H. F. “Spinoza’s Conception of Eternity”. *Mind*, v. 37 (147), jul, 1928, pp. 283-303.

HAMPSHIRE, S. *Spinoza*. London: Faber and Faber, 1956.

HARDIN, C. L. “Spinoza on Immortality and Time”. *The Southwestern Journal of Philosophy*, v. 8 (3), 1977, pp. 129-138.

HARRIS, E. “Spinoza’s Theory of Human Immortality”. In: MANDELBAUM & FREEMAN (eds.), *Spinoza: Essays in Interpretation*. LaSalle: Open Court, 1975, pp. 245-262.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da Essência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. 3. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

HÜBNER, K. “Spinoza on universals”. In: MELAMED, Y. Y. (ed.), *A Companion to Spinoza*, Hoboken: Wiley Blackwell, 2021, pp. 204-213.

ISRAEL, J. *Illuminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade*. São Paulo: Madras, 2009.

ITOKAZU, E. M. “A filosofia de Espinosa, um realismo da duração?”. *Methodus*. n. 4, 2009, pp. 105-133.

ITOKAZU, E. M. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, 2008.

JANET, P. “Le spinozisme en France”. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, t. 13, jan-juin, 1882, pp. 109-132.

JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. “Eternity”. In: DELLA ROCCA (ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza*. UK: Oxford University Press, 2018, pp. 370-376.

_____. “La perfection de la durée”. PUF: *Les Études philosophiques*, Paris, n. 2, pp. 147-56; apr-jun., 1997a.

_____. *Sub Species Aeternitatis: Études des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Éditions Kimé, 1997b.

_____. “Temps, durée et éternité chez Spinoza et dans la tradition scolastique”. In: *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2005, pp. 149-161. (Disponível em: <https://books.openedition.org/psorbonne/145>, acesso 24/2/2023).

JOACHIM, H. H. *A study of the Ethics* (Ethica ordine geometrico demonstrata). Oxford: Clarendon Press, 1901.

KLEIN, J. R. “‘Something of It Remains’: Spinoza and Gersonides on Intellectual Eternity”. In: NADLER (ed.), *Spinoza and Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 177-203.

KNEALE, M. “Eternity and Sempiternity”. London: *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 69, 1968, pp. 223–238.

LAERKE, M. “Spinoza on the Eternity of the Mind”. Toronto: *Dialogue*, 55 (2), 2016, pp. 265-286)

LAERKE, M. “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence Formal essence, non-existence, and two types of actuality”. In: SINCLAIR M. (ed.), *The Actual and the Possible: Modality and Metaphysics in Modern Philosophy*, UK: Oxford University Press, 2018, pp. 11-44.

LAGNEAU, J. “Quelques notes de Jules Lagneau: sur Spinoza”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 3 (4), jui, 1895, pp. 375-416.

LEBUFFE, M. “Change and the eternal part of the mind in Spinoza”. Los Angeles: *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 91, 2010, pp. 369-384.

LEGEAY, V. (ed.). *L’essence plastique: Aptitudes et accommodements chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2018.

LEIBNIZ, G. *Correspondência com Clarke*. In: *Leibniz e Newton* (2ª ed), São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 167-218. (Col. Os Pensadores).

_____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1984.

_____. *Philosophical paper and letters*, 2ªed, Dordrecht: Springer, 1989 (2ªed).

_____. “Remarques critiques de Leibniz”. In: CAREIL, F. L.-A. *Leibniz, Descartes et Spinoza*. Paris: Libraire Philosophique de Ladrange, 1862, pp. 187-220.

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

LLOYD, G. *Spinoza's version of the eternity of the mind*. In: GRENE & NAILS (eds.), *Spinoza and the Sciences*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1986, pp. 211-233.

LUCASH, F. "What is the relationship between ideas in the human mind and ideas in the mind of God for Spinoza?". *Sophia*, v. 45, 2006, pp 25–41.

MACHEREY, P. *Avec Spinoza: Études sur la doctrine et l'histoire du Spinozisme*. Paris: PUF, 1992.

_____. *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

_____. *Introduction à L'Éthique de Spinoza: La cinquième partie — Les voies de la libération*. 2^a ed, Paris: PUF, 1997a.

_____. *Introduction à L'Éthique de Spinoza: La deuxième partie — La réalité mentale*. Paris: PUF, 1997b.

MALAPERT, P. "L'amour intellectuel de Dieu d'après Spinoza". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 26, pp. 245-258, jui-dec, 1888.

MALINOWSKI-CHARLES, S. "Individualidad en la teoría spinoziana de la eternidad de la Mente". *Revista Hermeneutic*, n. 16, 2017/2018, pp. 85-100.

MARTINEAU, J. *A study of Spinoza*. Londres: Macmillan and Co., 1882.

MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

MATHERON, A. "Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza". PUF: *Les Études philosophiques*, Paris, n. 3, pp. 369-378, jul-set., 1972.

MATSON, W. "Body Essence and Mind Eternity in Spinoza", In: CURLEY & MOREAU (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden: E.J. Brill, 1990, pp. 82-95.

MELAMED, Y. Y. *Eternity: A History*. Oxford University Press, NY, 2016.

_____. *Spinoza's Deification of Existence*. In: GARBER & RUTHERFORD (ed), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* (6), 2012, pp. 75-104.

_____. *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*. New York: Oxford University Press, 2013.

MEYER, L. "Prefácio dos Princípios da Filosofia Cartesiana". Trad.: Santiago, H. *Revista Conatus*, 1(1), 2007, pp. 105–110.

MIGNINI, F. "'Sub specie aeternitatis' Notes sur 'Éthique', V, propositions 22-23, 29-31". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 184 (1), jan-mars, 1994, pp. 41-54.

MIGNINI, F. "Dell'ontologia in Spinoza". *Quaestio*, v. 9, 2009, pp. 209-224.

MOREAU, P.-F. *L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.

_____. “Spinoza and eternity”. In: MELAMED, Y. Y. (ed.), *A Companion to Spinoza*, Hoboken: Wiley Blackwell, 2021, pp. 108-115.

_____. “Spinoza’s reception and influence”. In: GARRETT (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995, pp. 408-434.

MORFINO, V. “La temporalité plurielle de la multitude”. In: JAQUET, C. & MOREAU, P.-F. (dir.) *Spinoza transalpin: Les interprétations actuelles en Italie*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2012, pp. 161-181. (Disponível em: <http://books.openedition.org/psorbonne/268>, acesso 7/11/2022).

_____. “Intersubjetividade e transindividualidade a partir de Leibniz e Espinosa”. *Cadernos Espinosanos*, (17), 2007, pp. 11-42.

_____. *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*. Leiden: Brill, 2014.

MOUTAUX, J. “Maine de Biran et Spinoza”. In: TOSEL, MOREAU & SALEM. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 211-220.

NADLER, S. “‘Tudo o que existe está em Deus’: a substância e as coisas na metafísica de Espinoza”. In: HUENEMANN, C. *Interpretando Espinoza*, São Paulo: Madras, 2010, pp. 73-92.

_____. “Eternity and Immortality in Spinoza’s *Ethics*”. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 26, 2002, pp. 224-244.

_____. “The Intellectual Love of God”. In: DELLA ROCCA (ed.), *The Oxford Handbook Of Spinoza*. New York: Oxford University Press, 2018, pp. 295-313.

NEGRI, A. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. *Spinoza (L’anomalia selvaggia; Spinoza sovversivo; Democrazia ed eternità in Spinoza)*. Roma: DeriveApprodi, 2006.

NOURRISSON, J.-F. “A biblioteca de Spinoza”. *Revista Conatus*, v. 11 (21), 2021, pp. 109–123.

OLIVA, L. C. “Observações iniciais sobre a idéia de modo inexistente em Espinosa”. In: TATIÁN, D. *Spinoza: VII Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2011, pp. 105-111.

POLLOCK, F. *Spinoza: his life and philosophy*. (2ªed). London: Duckworth, 1912.

PRELORENTZOS, Y. “Le temps chez Descartes et Spinoza: de Descartes aux ‘Pensées Métaphysiques’ de Spinoza et, de la, a l’‘Éthique’”. *Les Études philosophiques*, n. 2 (avril-juin), 1997, pp. 157-170.

RAMOND, C. *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF, 1995.

REZENDE, C. N. *Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus De Intellectus Emendatione de Espinosa*. Campinas: UNICAMP, 2009. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH, Campinas, 2009.

REZENDE, C. N. *Nota introdutória*. In: ESPINOSA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Campinas: Unicamp, 2015.

RICE, L. C. “Mind Eternity in Spinoza”. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, v. 41, 1992, pp. 319–334.

RIVAUD, A. *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Félix Alcan, 1905.

ROBINSON, L. “L’immortalité spinoziste”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 39 (4), 1932, pp. 445-469.

RODIS-LEWIS, G. “Questions sur la cinquième partie de L’Étique”. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, t. 176 (2), avril-juin, 1986, pp. 207-221.

ROTH, L. *Spinoza*. London: Ernest Benn, 1929.

ROUSSET, B. “L’être du fini dans l’infini selon l’Éthique de Spinoza”. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, t. 176 (2), avril-juin, 1986, pp. 223-247.

_____. *L'immanence et le salut: regards spinozistes*. Paris: Kimé, 2000.

_____. “Spinoza, lecteur des Objections de Gassendi a Descartes: La ‘métaphysique’”. *Archives de Philosophie*, v. 57 (3), juil-sept, 1994, pp. 485-502.

SANGIACOMO, A. & NACHTOMY, O. “Spinoza’s Rethinking of Activity: From the *Short Treatise* to the *Ethics*”. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 56 (1), 2018, pp. 101–126.

SANTIAGO, H. *Espinosa e o cartesianismo: O estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

SANTINELLI, C. *À partir de Spinoza in Italia: Quelques notes historico-critiques et quelques remarques de méthode*. In: JAQUET, C. & MOREAU, P.-F. (dir.) *Spinoza transalpin: Les interprétations actuelles en Italie*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2012, pp. 23-45. (Disponível em: <http://books.openedition.org/psorbonne/253>, acesso 7/11/2022).

SCHMALTZ, T. M. *Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection*. In: MELAMED (ed.), *The Young Spinoza: A Metaphysician in the Making*, 2015, pp. 205-20.

SIBILIA, G. “El problema de la atribución de la eternidad a los modos finitos según Spinoza”. *Revista latinoamericana de Filosofía*. v. 45 (1), 2019, pp. 63-94.

SOLÉ, M. J. *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Brujas, 2011.

STEINBERG, D. “Spinoza’s Theory of the Eternity of the Mind”. *Canadian Journal of Philosophy*, v 11 (1), mar., 1981, pp. 35-68.

STUMP, E. & KRETZMANN, N. “Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald”. *The Journal of Philosophy*, v. 84 (4), apr., 1987, pp. 214-219.

STUMP, E. & KRETZMANN, N. "Eternity". *The Journal of Philosophy*, v. 78 (8), p. 429–458, 1981.

TAYLOR, A. E. "The Conception of immortality in Spinoza's Ethics". *Mind*, v. 5 (18), april, 1896, pp. 145-166.

TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001.

TOSEL, A., MOREAU, P.-F. & SALEM, J. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

TOTARO, P. "Translating *Sub specie aeternitatis* in spinoza: problems and interpretations". In: SGARBI, M. (ed.) *Translatio studiorum: ancient, medieval and modern bearers of intellectual history*. Leiden: Brill, 2012, pp. 197-208.

VATTER, M. "Eternal Life and Biopower". *The New Centennial Review*, V. 10 (3), 2011, pp. 217–250.

VERBEEK, T. *La Querelle d'Utrecht*. Paris: Les Impressions nouvelles, 1988.

WETLESEN, J. *The sage and the way: Spinoza's Ethics of Freedom*. Assen: Van Gorcum, 1979.

WOLFSON, H. A. *Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, v. 1 (3^a reprint revised), Cambridge: Harvard University Press, 1962.

_____. *Religious philosophy: a group of essays*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1961.

_____. *Studies in the History of Philosophy and Religion*, v. 1. Twersky & Williams (eds.) Cambridge: Harvard University Press, 1973.

_____. *Studies in the History of Philosophy and Religion*, v. 2. Twersky & Williams (eds.) Cambridge: Harvard University Press, 1977.

_____. *The Philosophy of Church Fathers*, v. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

_____. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, v. 1, Cambridge: Harvard University Press, 1934.

YOVEL, Y. "The third kind of knowledge as alternative salvation". In: CURLEY & MOREAU (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden: E. J. Brill, 1990, pp. 157-175.

ZAC, S. "Vie, conatus, vertu: Rapports de ces notions dans la philosophie de Spinoza". *Archives de Philosophie*, v. 40 (3), jui-sep, 1977, pp. 405-428.

Demais referências:

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Penguin Classics Cia das Letras, 2017.
- ALIGHIERI, D. *La Divina Commedia*. Torino: SEI, 2017.
- AQUINO, T. *Suma teológica*. v. 1, 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- _____. *Metafísica: Livros I, II e III*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2008.
- _____. *Metafísica: Livros IV e VI*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2007.
- _____. *Metafísica de Aristóteles*. 2ªed, trilingue. Madrid: Gredos, 1998.
- ARNAULD, A. & NICOLE, P. *La logique ou l'art de penser*. Paris: Gallimard, 1992.
- AZEVEDO, C. A. “O poema de Parmênides e suas temporalidades”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 29, 2021. pp. 34-49.
- BACON, F. *Novum Organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).
- BALDWIN, J. M. *Dictionary of philosophy and psychology*, v. 1. NY: Macmillan, 1901.
- BERTI, E. *Tempo e eternidade: Novos estudos aristotélicos II: física, antropologia e metafísica*. São Paulo: Loyola, 2011.
- BERTRAND, A. *Lexique de Philosophie*. Paris: P. Delaplane, 1892.
- BOÉCIO. *Consolação da filosofia*. 2ª ed. (trad. CERQUEIRA, L. M. G.). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2016.
- BOÉCIO. *Consolação pela filosofia*. (trad: LI, W.). São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BOETHIUS, *Tractates, De Consolatione Philosophiae*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- BROAD, C. D. “Prof. Hallet’s Æternitas (I).” *Mind*, v. 42 (166), 1933, pp. 150–169.
- SPINELLI, M. “O projeto da Grande Instauração de Francis Bacon e por que Kant lhe dedicou a *Crítica*”. *Veritas*, v. 55, n. 2, maio/ago. 2010, p. 88-107.
- CORDERO, N. L. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. São Paulo: Odysseus, 2011.
- COUNET, J.-M. “Le temps comme explication de l'éternité chez Nicolas de Cues: Un approfondissement des thèses boécienues”. *La Revue philosophique de Louvain*, v. 101 (2), mai, 2003, pp. 319-339.
- CROSS, R. “Duns Scotus on Eternity and Timelessness”. *Faith and Philosophy*, v. 14 (1), 1997, pp. 3–25.
- CUSA, N. *Dialogus De ludo globi. El juego de la bola*. (ed. bilíngue). Madrid: Ediciones Universidad de Navarra, 2015.

DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1990.

DESCARTES, R. “Comentário de René Descartes sobre um certo panfleto publicado na Bélgica no fim do ano de 1647 com o seguinte título: explicação da mente humana ou da alma racional, onde explica-se o que é e o que pode ser”. *Cadernos Espinosanos*, v. 45, 2021, pp. 257-283.

_____. “Meditações”. In: *Descartes*, São Paulo: Abril Cultural, 1983a. (Col. Os Pensadores), pp. 73-149.

_____. “Objeções e Respostas”. In: *Descartes*, São Paulo: Abril Cultural, 1983b. (Col. Os Pensadores), pp. 153-222.

_____. *Opere (1637-1649)*. (2ª ed) Milano: Bompiani, 2012.

EMPÉDOCLES. *Fragmentos*. In: *Os pré-socráticos*. (trad. SOUZA, J. C.). São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores), pp. 227-245.

EMPEDOCLES. *Fragments*. trad. W. E. Leonard. Chicago: Open Court, 1908.

ERNOUT, A. & MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. 4ª ed. Paris: Klincksieck, 2001.

FRANK, A. “Dictionnaire des sciences philosophiques”. 2ª ed. Paris: Hachette, 1875.

FRONTEROTTA, F. “Parmenide, essere, tempo e pensiero”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, v. 24 (4), 1994, pp. 835-871.

FOX, R. *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century*. NY: Oxford University Press, 2006.

GALGANO, N. S. “Depois ou antes: Parmênides e o tempo em DK 8. 9-10”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 9 (17), 2015, pp. 87-103.

GAY, P. *The Enlightenment: an interpretation*. v. 1, NY: Knopf, 1966.

GOBLOT, E. *Le Vocabulaire philosophique*. Paris: Armand Colin, 1901.

GORDON, L. S. “On the co-nowness of time and eternity: a Scotistic perspective”. *International Journal of Philosophy and Theology*, v. 77 (1-2), 2016, pp. 30-44.

HELM, B. P. *Time and Reality in American Philosophy*. Amherst: University of Massachusetts, 1985.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Os pré-socráticos*. (trad. SOUZA, J. C.). São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores), pp. 85-97.

HOY, R. C. “Parmenides’ Complete Rejection of Time”. *The Journal of Philosophy*, v. 91 (11), nov, 1994, pp. 573-598.

HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Col. Os Pensadores).

HOBBS, T. *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. v. 1 London: John Bohn, 1839.

- JAPIASSÚ, H. & MARCONDES D. *Dicionário Básico de Filosofia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- KEIZER, H. M. “‘Eternity revisited’: A Study of the Greek Word αἰών”. *Philosophia Reformata*, v. 65 (1), 2000, pp. 53-71.
- KRAUTH, C. P. & FLEMING, W. *A vocabulary of the philosophical sciences*. NY: Sheldon & Company, 1878.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 4ª ed. Paris: Félix Alcan, 1932
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico e científico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEFTOW, B. “Boethius on Eternity”. *History of Philosophy Quarterly*, v. 7 (2), apr., 1990, pp. 123-142.
- LEYDEN, W. von. “Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle”. *The Philosophical Quarterly*, v. 14 (54), pp. 35–52.
- LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 139-350. (Col. Os Pensadores).
- MCTAGGART, J. M. E. “A relação do tempo e da Eternidade”. *Problemata*, v. 11 (1), 2020, p. 317-335.
- _____. “The relation of time and eternity”. *Mind*, v. 18 (71), 1909, pp. 343–362.
- _____. “The Unreality of Time”. *Mind*, v. 17 (68), 1908, pp. 457–474.
- MORA, J. F. *Diccionario de filosofía*. 5ª ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969.
- MOGI, G. “Pierre Bayle”. In: BUNGE, W., KROP, H., STEENBAKKERS, P. & DE VEN, J. *The continuum companion to Spinoza*. UK: Continuum, 2011, pp. 85-106.
- NEWTON, I. *Princípios Matemáticos*. In: *Leibniz e Newton* (2ª ed), São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 1-22. (Col. Os Pensadores).
- NOUGUÉ, C. “Tempo e Eternidade em Santo Tomás de Aquino”. *Mirabilia*, v. 11, jun-dez, 2010, pp. 183-199.
- O’BRIEN, D. “L’être et l’éternité”. In: AUBENQUE, P. (dir.) *Études sur Parménide*, t. II. Paris: Vrin, 1987, pp. 135-162.
- OWEN, G. E. L. “Plato and Parmenides on the Timeless Present”, *The Monist*, v. 50 (3), july, 1966, pp. 317-340.
- PARIGI, S. “‘Scire per causas’ Versus ‘scire per signa’: George Berkeley and Scientific Explanation in *Siris*”. In: *George Berkeley: Religion and Science in the Age of Enlightenment*, Netherlands: Springer, 2010, pp. 107–119.
- PADGETT A. G. *God, Eternity and the Nature of Time*. UK: Palgrave Macmillan, 1992.

PICH, R. H. “Tempo e eternidade: um modelo em Duns Scotus (c. 1265-1308) e uma nota sobre Francisco de Meyronnes (c. 1280-1327)”. *Mirabilia*, v. 11, jun-dez, 2010, pp. 240-279.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad: Santos, J. T. Brasília: Thesaurus, 2000.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. (trad. LOPES, R.). Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

PLOTINO, *Enéadas I, II e III*. In: BARACAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas I*. Tese de doutorado. Campinas: IEL-Unicamp, 2006.

PULPITO, M. “Dopo anziché prima: replica a Nicola Galgano”. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 9 (17), 2015, pp. 104-115.

PULPITO, M. *Parmenide e la negazione del tempo*. Bari: Ed. LED, 2005.

ROGERS, K. A. “Eternity Has No Duration”. *Religious Studies*, v. 30 (1), mar., 1994, pp. 1-16.

RUNES, D. D. *The Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1942.

SAVATOVSKY, D. “Le Vocabulaire philosophique de Lalande (1902-1923): lexicographie spécialisée ou prototerminographie?”. *Langages*, v. 168 (4), 2007, pp. 39-52.

SHANLEY, B. J. “Eternity and Duration in Aquinas”. *The Thomist*, v. 61 (4), oct., 1997, pp. 525-548.

SORABJI, R. *Time, creation and the continuum: theories in antiquity and the early Middle Ages*. London: Duckworth, 1983.

SUAREZ, F. *Disputaciones Metafísicas*. v. 1. Madrid: Gredos, 1966.

TARÁN, L. “Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato”. *The Monist*, v. 62 (1), jan., 1979, pp. 43-53.

TÖNNIES, F. “Philosophical Terminology”. *Mind*, v. 8 (32), oct., 1899, pp. 467-91.

TORRANO, J. “O mundo como função de Musas”. In: HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. 7ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2009, pp. 7-97.

TWERSKY, I. “Harry Austryn Wolfson, 1887-1974”. *Journal of the American Oriental Society*, v. 95 (2), apr-jun, 1975, pp. 181-183.

VALENTIM, M. A. “Substância e objeto: a ontologia cartesiana”. *Analytica*, v. 13 (2), 2009, pp. 181-223.

WILBERDING, J. G. “Eternity in Ancient Philosophy”. In: MELAMED, *Eternity: A History*. NY: Oxford University Press, 2016, pp. 14-55.