UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rafael dos Santos Monteiro

Unidade entre mente e corpo na experiência afetiva em Espinosa

São Paulo
2017

Rafael dos Santos Monteiro

Unidade entre mente e corpo na experiência afetiva em Espinosa
Versão Final e Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva.

São Paulo
2017

Dos Santos M, R. Unidade entre mente e corpo na experiência afetiva em Espinosa. 2008. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Aprovado em: _____

Banca examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dedicado a todos que contribuíram e participaram na produção deste trabalho. Em especial à família, por apoiarem as escolhas que me trouxeram até aqui, e à memória de Alexandre de Moura Barbosa, a quem devo todo o incentivo e estímulo desde meus primeiros escritos e pensamentos.

Agradecimentos

É preciso dizer, antes de tudo, que este trabalho não se fez sem a ajuda de muitas pessoas. Citá-las nominalmente aqui, além de restituir a verdadeira autoria desta dissertação, posto que também elas a fizeram, é também uma forma de retribuir-lhes a importância que um dia deram a mim quando me ajudaram. Eis então ser indispensável agradecer:

Aos meus pais, Maria Ciza e Paulo, pelo exemplo tão próximo de persistência, dedicação e perseverança. Aos irmãos, Michely, Juliana e Ricardo, pelo apoio nos momentos em que mais precisei e por ajudarem a sustentar junto com meus pais um lugar seguro e reconfortante para onde sempre poderei retornar.

Aos professores da graduação, pelo estímulo inicial e pela dedicação. Serei eternamente grato pois entendo que o afeto investido e a proximidade que se estabeleceu entre nós, e permanece até hoje, extrapola a mera obrigação profissional. Em especial à Camila Prado (que me influenciou muito e está sempre presente em minhas reflexões), Regiane Colares, Francisco José, Roberto Cunha, Luís Emanuel, Patrick Almeida, Alexandre Barbosa e tantos outros. Tudo o que conquistei na filosofia, sem dúvida, é o resultado da presença de vocês na minha vida.

Aos queridos e tão importantes amigos, de todos os lugares e épocas. À Ângela Calou, eterna companheira dos desertos da reflexão e das páginas povoadas com a sua simplicidade tão pungente. Aline Fernandes, mesmo distante, “irmã de alma”. Ao lindo Samuel Dias, tão inteligente quanto forte. Ao Jackson Gouveia, por todo apoio e carinho oferecido nos momentos de desespero. Ao Gabriel e a Andreia, pelas conversas tão profundas e por aturarem minhas «chorumelas». Ao Luanderson, grande parceiro de vários “roles”.

À todos os amigos de São Paulo, indispensáveis nesta fase de dissoluções e confrontos que foi viver aqui. À Yara, por ter me abrigado em sua casa mesmo sem me conhecer e por todo auxílio oferecido. Ao Daniel dos Santos... bicho, é tanta coisa pra agradecer aqui que eu nem sei como escrever; acho que “parceria” é uma palavra que resume, mas não explica nada. Que fique assim então, com a certeza que foi uma presença super importante e que vivemos coisas que não alcançam explicações e nem carecem delas. Ao Breno, por ter me recebido e tantas vezes me aturado; por ter me ajudado em tantas coisas; por todas as conversas e embates filosóficos que contribuíram para o desenvolvimeto da pesquisa. Ao Marcos Ferreira de

Paula, pelas conversas sobre Espinosa, o auxílio em tantos momentos, e por aceitar compor a banca com suas contribuições e sua sapiência.

À família F509/10/11 do CRUSP, pela alegria e a loucura. E a tantos outros companheiros do “hospício”, sem vocês eu JAMAIS teria suportado. Em especial ao Guaraí, ao Wilson, ao João, ao Weliton, ao Lucas, à Yolanda, ao Paulo (o seu Reiki também salvou a minha vida)... e a tantos outros com os quais eu convivo até hoje mas não me lembro do nome.

À todo o pessoal do departamento de Filosofia, pela atenção, o trabalho e a dedicação diária. A Mariê, tão importante para todos nós, sempre generosa e incrível.

Aos companheiros do Grupo de Estudos Espinosanos, importantíssimos nos rumos e caminhos da pesquisa.

Ao Luís César Guimarães Oliva, meu orientador a quem devo muito: por ter acreditado na pesquisa desde o início, pela paciência comigo e por ter me ajudado a conquistar tantas coisas inimagináveis.

Essa dissertação se fez sob a influência de muitas mulheres, sempre elas, das quais devo mencionar especialmente:

Andreza Delgado, pela presença tão significativa em minha vida; por ter sido responsável por um amadurecimento que eu jamais teria conseguido sozinho; por me fazer ser uma pessoa melhor e mais forte a cada dia que continuamos juntos; por ter me ensinado e me influenciado tanto e tão profundamente. É preciso dizer aqui que essa dissertação mesma teria terminado em outras conclusões se eu não tivesse te conhecido e vivido tão próximo de você nestes últimos anos;

Marilena Chaui, a quem somos todos gratos por sua sabedoria, generosidade e bom humor;

Maíra Camarano, querida companheira em tantos momentos, por ser a pessoa com quem eu me sinto mais à vontade para ser eu mesmo.

E Chantal Jaquet, por ter aceitado me receber em Paris e por toda a ajuda oferecida lá.

Aos companheiros brasileiros que encontrei quando de meu intercâmbio, que tanto me ajudaram a viver num lugar que a mim parecia outro planeta. Sério, a ajuda de todos vocês foi indispensável porque acho que sem ela eu sequer teria sobrevivido.

A todas as pessoas que conheci e com quem convivi na Ocupa SAS em 2016. Sem dúvida foi a grande experiência transformadora da minha vida, mais do que todas as outras.

À Mariana Fidelis, ao Érico, a Ana e a todos os outros da Republica da Casa Rosada, pelo acolhimento e carinho tão importantes nestes últimos dias.

À Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo no 2014/01844-0, pela concessão da bolsa de mestrado no Brasil e pela bolsa de estágio no exterior. E a todas as pessoas que fazem diariamente esta fundação funcionar e de fato apoiar tantos projetos e sonhos.

Igualmente a todos os funcionários da Universidade de São Paulo e aos da Université Paris 1 – Pantheon Sorbonee.

Senti meu corpo mais pesado esta manhã. Tive que dispensar mais força do que de costume para levantá-lo da cama. Isto porque, sinto, havia uma ausência nele. Sim. Algo parecia lhe faltar e isto o fazia mais pesado. Você sabia que os corpos se movem por um desejo próprio? Creio que ele havia se dado conta de que nunca mais levantaríamos por você; sabia disso e, ao contrário de mim, não era capaz de fingir que não havia nada de excepcional em nossa rotina. Então levantei-o, mesmo com toda dificuldade, tive que o fazer. Ainda por todos aqueles outros motivos que fazem o mesmo mundo girar lá fora; por todos aqueles motivos que um dia me separaram de você, obriguei-me àquela faina. Mas você, a peça que só agora eu percebia o quanto me movia e o quanto me faria falta, nunca mais comporia minha vida. Nunca mais comporia eu mesmo e meus desejos. Então o mundo agora era só um girar, e pro meu corpo seria apenas um vagar por aí, moribundo.

Mario Rafael

RESUMO

Dos Santos M, R. Unidade entre mente e corpo na experiência afetiva em Espinosa. 2017. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Sendo o corpo e a mente, respectivamente, modos dos atributos pensamento e extensão, a experiência mental e a corpórea devem desenvolver-se tal como estes atributos constituem e exprimem a natureza da substância única, ou seja, sem qualquer relação causal entre eles e seguindo uma mesma ordem de sucessão e conexão de causas e coisas. Na ausência de um mecanismo que explique a relação entre mente e corpo por qualquer tipo de interação direta, a questão reside em como compreendermos a unidade de uma essência expressa em duas realidades diferentes, no caso do homem, e em infinitas, no caso de Deus, sem estarem estas apartadas, mas reunidas na atualidade autoprodutora da substância. Esta dissertação visa, enfim, tratar da unidade da mente e do corpo em Espinosa e da maneira como ela pode ser melhor compreendido através da ciência espinosana dos sentimentos humanos. Com isto, pretendendo ir além da unidade em termos ontológicos, visaremos investigá-la na igualdade entre mente e corpo tal como eles se mostram em uma experiência afetiva determinada.

Palavras-chave: atributos; mente; corpo; experiência; afetos.

ABSTRACT

Dos Santos M, R. Unidade entre mente e corpo na experiência afetiva em Espinosa. 2017. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017

If are body and mind, respectively, modes of thought attributes and extension, the mental and the body experience must be developed as these attributes are and express the nature of the one substance, ie without any causal relationship between them and following the same order of succession and connection of causes and things. In the absence of a mechanism to explain the relationship between mind and body for any kind of direct interaction, the question is how to understand the unity of a essence expressed in two different realities, in the case of man, and endless, in the case of God, without being separated from them, but reunited in the self-producing actuality of substance. This text aims at last deal with the mind and body unity in Espinosa and how it can best be understood through it to Spinoza science of human feelings. With this, intending to go beyond the unit in ontological terms, we will target investigate it on equality between mind and body as they are shown in a certain affective experience.

Key Words: Attributes; mind; body; experience; feelings.

Lista de abreviações:

Siglas das obras de Espinosa:

E- *Ética*

TP- *Tratado político*

TTP- *Tratado teológico-político*

Abreviações indicativas da Ética

Ap. Apêndice

Ax. Axioma

Cor. Corolário

Def. Definição

Dem. Demonstração

Esc. Escólio

P. Proposição

Pref. Prefácio

Formas de citação (exemplo)

EIV P18 Esc. - *Ética*, parte IV, proposição 18, escólio.

TP I, 3 - *Tratado político*, capítulo I, parágrafo 3.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
 Capítulo I – Da unidade absolutamente infinita de Deus à singularmente determinada do modo finito humano.....	17
1.1 A existência de Deus como identidade entre ser e agir.....	18
1.2 A existência <i>certa</i> e <i>determinada</i> das coisas singulares.....	31
1.3 Nós, coisas singulares.....	35
 Capítulo II – Tradição Interpretativa em torno da Unidade Psicofísica.....	58
2.1 O paralelismo de Gueroult.....	61
2.2 O Paralelismo de Deleuze.....	66
2.3 A interpretação de Chantal Jaquet.....	81
2.4 A Interpretação de Marilena Chaui.....	89
 Capítulo III – UNIDADE COMO SIMULTANEIDADE AFETIVA NA EXPERIÊNCIA EM ATO.....	99
3.1 Chantal Jaquet e a igualdade de potências sob a diversidade dos modos de expressão do <i>afeto</i>	106
3.2 Marilena Chaui e a igualdade psicofísica como <i>desejo</i> de uma coisa singular vivente.....	141
 Conclusão.....	175
Referências bibliográficas.....	191

INTRODUÇÃO

Sem dúvida não foi Descartes o primeiro a tematizar a alma e corpo humanos, dando destaque a eles dentro de uma explicação metafísica da realidade. Mas foram as considerações deste pensador francês que principiaram o que se convencionou chamar de *filosofia moderna*, e isto justamente por seu carácter fundante, ao buscar “estabelecer algo de firme e constante nas ciências” (DESCARTES, 1973. p. 93), e por fim, por ter sido capaz de oferecer às ciências e ao espírito humano um sossego após a crise barroca que precedeu a era moderna. As questões enfrentadas por Descartes e a maneira como as tratou perduraram, e nos chegam até hoje, porque foram questões de sua época enfrentadas conforme as necessidades dela, época que é ainda, em certa medida, a nossa. Tal é o caso do problema da alma e do corpo e de suas relações: pela persistência de questões pungentes, faz-se eco de filosofias anteriores a que Descartes ajuntou a sua voz, nos oferecendo uma explicação que permanece até hoje no imaginário do senso comum, apesar das críticas que possam a ela ser dirigidas.

Para Descartes, somos a união de duas substâncias, *res cogitans* e *res extensa* que, pela força da *substância infinita*, isto é, Deus, unem-se na natureza humana tornada particular exatamente por essa alma que a habita, lhe concede uma essência e distingue seu corpo de todos os outros seres. O corpo é, nota-se, aquele outro da mente, do qual ela não necessita para ser ou existir. Pode ser falível e precário, sem, contudo, corromper a essência do homem. A mente, lóculo do pensamento e da razão, mantém-se protegida em sua atividade cogitante. Ela é livre e dotada de vontade infinita; já o corpo move-se sob as leis da mecânica. É n’*As Paixões da Alma*, quando trata dos sentimentos e da conduta humana, que vemos Descartes se ater mais detidamente ao estudo das relações entre alma e corpo. A fim de pensar tais coisas, ele propõe nessa obra que se conceba um órgão capaz de realizar a comunicação entre as afecções corpóreas e os pensamentos que as acompanham. Este órgão, a *glândula pineal*, quando tocado por partículas finíssimas que percorrem todo o corpo humano, os chamados

¹ Conferir Cavaillé (1991), onde lemos que “o *objectivo* que o autor do Discurso do Método e das Meditações se propõe é a elaboração de uma resposta definitiva à crise céptica do pensamento. Assumindo a dúvida e levando-a ao ponto em que ela muda em certeza absoluta no proferir do ‘eu penso’, trata-se para Descartes de fundar uma filosofia da verdade capaz de garantir o desenvolvimento coerente da ciência moderna, mas também e antes do mais de definir o estatuto metafísico e moral do sujeito de tal novo saber” (p. 12). Com efeito, neste livro Cavaillé, como ele mesmo nos explica, pretende tentar mostrar como a obra de Descartes intitulada *Mundo* “(...) participa numa cultura da dúvida, da desconfiança e da representação, ao mesmo tempo que se dá como superação da crise céptica que dilacera o pensamento barroco” (ibidem).

espíritos animais, assume a forma que estes lhe imprimem, tendo como efeito na alma a constituição de paixões e, ao mesmo tempo, de percepções sensíveis. Se, contrariamente, é a alma, por força de uma vontade sua determinada por algum juízo de seu intelecto, a tocar nesta glândula, ocorre que ela pode suspender uma paixão e, conjuntamente, conduzir o corpo na realização de algum movimento livre, posto que foge ao automatismo mecânico do corpo. Contra os males que lhe impõe este estorvo que parece ser o corpo, obstáculo para o conhecimento e a liberdade, a alma pode modificar um estado anterior daquele órgão e assim oferecer à consciência um juízo correto, a escolha de uma ação moralmente orientada.

Por meio desta explicação fisiológica das paixões e das ações humanas, Descartes pretende demonstrar como estamos submetidos ao poder das primeiras, e como podemos nos libertar através das segundas. Ambas são definidas num sentido que não é absoluto, mas relativo à posição de agente ou paciente na realização de um efeito, de sorte que uma ação da mente é sempre paixão do corpo, e uma paixão dela uma ação dele. Contudo, vê-se que a constituição das paixões, bem como o poder que a mente tem sobre elas, funda-se numa relação causal entre mente e corpo em que, em ambos os casos, um encontrar-se-á submetido à ação do outro. Como retomaremos em momento oportuno, após os esforços cartesianos por contornar a problemática relação entre substâncias distintas, permanecem sem uma explicação plausível os diversos casos em se deve supor uma comunicação entre mente e corpo. Pois, como termina por sustentar o próprio Descartes, trata-se de algo que não pode ser explicado em termos racionais, cabendo-nos apenas nos resignarmos ante a uma experiência que só na vontade de um Deus inapreensível por nosso intelecto pode ter a sua causa². Resta, na descrição cartesiana de nossa natureza e experiência, um corpo inerte, à espera de um força que o mova, quase um cadáver, sem que possamos saber como a alma é capaz de restituir sua dignidade por meio de uma hipótese tão confusa.

Espinosa, retomando o pensamento de Descartes em diversos momentos de sua obra, utilizando-o de maneira a superá-lo, não se contenta com o silêncio do francês acerca de um tema tão relevante para a ética e a liberdade humana. É neste sentido que, ao criticar a visão

² Conferir Teixeira (1990): “A união [da alma e do corpo] derroga a lei básica da mecânica cartesiana, a saber, a da conservação do movimento, que Descartes afirma sobre o fundamento da constância e da imutabilidade de Deus. É verdade que essa afirmação não é um axioma apoditicamente certo, mas um postulado diretor que é razoável seguir, para podermos explicar a natureza, a não ser que ocorra alguma exceção que se torne evidente pela experiência ou imposta pela revelação divina. Ora, o movimento voluntário é uma dessas exceções. Mesmo que, nos estritos termos da doutrina cartesiana se admita que não é a alma que move o corpo, mas que os movimentos do corpo são dirigidos pelos movimentos que a glândula pineal imprime aos espíritos animais, ainda é certo que os movimentos da glândula são causados pela alma. Descartes admite, pois, uma ação real da alma sobre o corpo, ainda que não possa explicá-la” (p. 97).

cartesiana acerca da alma e de seu movimento de determinação do corpo, Espinosa não o faz sem ter, contra aquele, um ponto de vista que se mostra muito mais útil ao que pretende com a *Ética* – uma indicação de saída do estado de servidão humana respaldada no poder que a mente, tal como é definida por ele, tem para refrear o poder dos afetos. Este contradiscurso que Espinosa opera, não apenas contra Descartes, mas também contra toda uma tradição de tratadistas morais que o precedeu, será o objeto principal das páginas seguintes. Com efeito, quando Espinosa nos diz, ao fim do prefácio à quinta parte da *Ética*, dedicada à exposição da liberdade que nos cabe, que determinará “pelo só conhecimento da mente os remédios para os afetos” e desse conhecimento deduzirá “tudo o que toca sua felicidade” (EV, pref. Espinosa, 2015. p. 523), está a se referir a uma concepção de mente muito distinta daquela concebida por Descartes. Veremos que, ao romper com a concepção dualista de mente e corpo, Espinosa propõe outra abordagem das relações entre estes no tocante à teoria dos afetos, um discurso que não os submete um ao outro, tanto quando nos fala da servidão humana quanto de sua libertação.

A unidade da mente e do corpo definida pela ontologia de Espinosa propõe que, ainda que constituintes de uma mesma essência singular, os planos físico e psicológico de nossa existência devem desenvolver-se respeitando aquilo que é próprio a cada um, tão distintos como devem ser dois modos que se referem a atributos em nada identificáveis a não ser quanto ao que os faz atributos de uma Natureza que é a mesma em todas as suas manifestações particulares. Contudo, esta unidade de diferentes não resta ilesa a implicações e dificuldades quando passamos a uma análise sobre as relações entre estes que a compõem, tanto no que se refere aos infinitos atributos da substância única, quanto aos aspectos da experiência diária com nosso corpo e nossa mente. Pois se é certo que, como demonstraremos, não deve haver implicações causais entre um pensamento específico e uma modificação corpórea, ambos modos de atributos realmente distintos, o que garante a simultaneidade entre eles defendida por Espinosa sem que se perca qualquer possibilidade de unificação entre o plano da vida intelectual e o da física? Como sustentar a possibilidade do conhecimento do mundo exterior à mente, bem como as ações que a partir dele desenvolvemos em nossa experiência cotidiana com os objetos que nos cercam? Como defender a coerência dos nossos sentimentos e sua verdadeira referência à história de nossa afetividade, no palco da existência concreta de nosso corpo em meio a outros corpos? Ao erguer também a sua voz para explicar a realidade e oferecer um alento à condição passional humana, mesmo opondo-se tão decisivamente ao dualismo cartesiano, Espinosa não passa incólume às dificuldades desta tão fundamental experiência humana com sua alma e seu corpo. Veremos que, mesmo após

expormos a unidade do real no primeiro capítulo desta dissertação, podemos dirigir contra a ontologia espinosana questões semelhantes àquelas opostas à metafísica cartesiana. Nossa mente e nosso corpo são de mesma origem, matéria ou forma? Ou distintos, como se fossem feitos um do barro, e o outro, do vento? Se assim o é, por meio de que força se unem? Por meio de que virtude nos movemos daqui para ali, sem perdermos nosso corpo, sem perdermos-nos? Será que sempre o conduzimos, ou, em verdade, somos por ele arrastados? Será possível sustentar ainda uma tal relação de domínio de nossa alma sobre nosso corpo, de nós sobre nós mesmos?

Crendo na possibilidade de respondermos de maneira satisfatória a estas e a outras questões que encontraremos, empreenderemos nesta dissertação uma incursão argumentativa que se dividirá em três capítulos. No primeiro deles, retomaremos a ontologia espinosana exposta na primeira parte da *Ética*, a fim de que se compreenda como se vai da unidade de Deus, substância única e imanente à realidade, à unidade humana, modo finito desta substância que a exprime simultaneamente pelo pensamento e pela extensão, por nossa mente e nosso corpo. Porque esta unidade foi alvo de indagações e críticas desde o primeiro momento em que Espinosa a expôs, num segundo capítulo nos dedicamos à tradição interpretativa da filosofia Espinosa e como ela se ateve aos problemas suscitados pela unidade dos atributos e de seus modos. É neste sentido que, opondo de um lado o *paralelismo* de Martial Gueroult e o de Gilles Deleuze e, de outro, as críticas de Chantal Jaquet e Marilena Chaui a eles dirigidas, encontraremos no que nos escrevem estas duas comentadoras a necessidade de voltarmos-nos à teoria espinosana dos sentimentos humanos, analisando-os na experiência afetiva em ato. Por fim, num terceiro capítulo, buscaremos entender como mente e corpo, sem contradizer-se com a unidade de potência que os iguala e nem com a distinção real que os diversifica, podem constituir a essência humana e exprimi-la na simultaneidade de modificações mentais e corpóreas. No fundo desta experiência diária que nos parece cindir e pôr em conflito aquilo que somos com o que desejamos ser, encontraremos um princípio harmonizante pelo qual se unem e concordam nossa alma e nosso corpo.

Primeiro Capítulo

Da unidade absolutamente infinita de Deus à singularmente determinada do modo finito humano.

A moral proferida pelos oradores escora-se numa metafísica que lhes serve não só como fundamento, mas também como o enredo de seus discursos sobre a conduta humana. Nossas paixões e ações são tomadas, medidas e desprezadas numa narrativa pautada no homem como o centro da criação do mundo, objetivo almejado por Deus quando, do alto de sua perfeição e benevolência, nos fez à Sua imagem e semelhança. Fim e finalidade da obra divina, nosso poder se estende sobre toda natureza, a qual não seguimos mas perturbamos, pois supostamente nossa vontade é soberana. Contudo, incapazes de bem conduzirmos nossos desejos e aquietarmos nossa inconstância passional, não merecemos nada além da pecha de pecadores e decaídos, seres aos quais cabe toda a culpa moral pois renegaram o reino que lhes foi dado em troca de prazeres vãos e destrutíveis. Visto que das paixões não pode haver ciência, de uma tal descrição se alimenta a retórica dos pregadores e pastores, estes censores e ascetas que são considerados tanto mais santos e acima de qualquer julgamento quanto mais são capazes de vilipendiar com seus discursos nossas mazelas e vituperar a condição humana. Ainda que tão veemente se esforce para se opor a eles, Descartes, com sua metafísica que nos descreve cindidos (a despeito da união) em duas substâncias realmente distintas, engendrados por um Deus indiferente e apartado de sua criação, funda uma moral onde somos habitados pelo perpétuo conflito entre uma alma livre e eterna, e um corpo falível e arrastado pelo determinismo mecânico. O conflito entre um intelecto limitado e uma vontade infinita e indeterminada pode ser superado apenas pelo domínio de um desejo tornado racional, de um corpo que se curva ao peso das prescrições de sua alma. Contra todas estas cosmogonias depreciativas e “teorias absurdas”, Espinosa, não sem apontar-lhes as incongruências no mesmo instante em que as supera, opõe sua ontologia imanentista da substância única. Aqui, transpomos o continente da criação *ex nihilo* e somos lançados no oceano do Ser absolutamente infinito que faz a si mesmo e por si mesmo, onde nós mesmos existimos e somos concebidos como efeitos necessários de Sua causalidade intransitiva. Ao exprimirmos a Sua essência absolutamente diferenciada em nossa existência determinada, realizamos em

nossa unidade psicofísica a necessidade pela qual Ele mesmo é, e nossos sentimentos e escolhas são acolhidos nesta conformidade do real. Sendo pelo ato mesmo com que a unidade ordenada da Natureza se faz, nossa existência, ainda que dependa de tantas causas exteriores a nós, é recolhida na necessidade única da potência infinita de Deus, e o que somos no mundo não é deixado apartado de nosso ser íntimo.

Para uma perfeita compreensão do que diremos posteriormente sobre a unidade da mente e do corpo na experiência afetiva, requer-se um claro desenvolvimento dos termos que envolvem esta unidade que lhes serve de fundamento. Quais são estes termos, suas implicações e dificuldades, é o que buscaremos analisar a seguir, apresentando aqui uma argumentação que vai da existência de Deus, ou seja, a Natureza, como identidade entre ser e agir, à existência singular e determinada do modo finito humano como esforço para permanecer em seu ser, ou seja, *conatus*. Nossa exposição se aterá aos pontos mais importantes desta parte da ontologia espinosana, visando construir um arco de princípios a serem retomados ao longo de todo nosso trabalho dissertativo. Iniciaremos analisando as mais importantes proposições da *Ética I*, buscando destacar o papel preponderante dos atributos na causalidade imanente e auto-produtora de Deus até a maneira como Sua potência infinita, na *Ética II*, se exprime através deles na unidade singular que somos.

1.1. A existência de Deus como identidade entre ser e agir.

Para compreender a relação entre a essência e a existência de Deus, vale começarmos pela definição que d'Ele Espinosa nos apresenta ao início do *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” (EI, Def. VI. ESPINOSA, 2015. p. 45). Face a isto, perguntemos: o que Espinosa entende por substância? Se é certo que ele não admite a tripartição substancial do mundo cartesiano (a extensão, o pensamento e Deus), por quais meios ele conclui que apenas uma única substância deve existir? E quanto aos atributos? O que significa dizer que a substância os contém infinitos e constitui-se da infinidade deles? De que forma cada um destes atributos, infinitos, exprime uma e a mesma essência eterna e infinita? Por fim, após esclarecidos tais pontos, poderemos compreender como Deus é identificado à totalidade de todas as coisas existentes e como estas se seguem necessariamente da mesma potência com a qual Ele produz a si mesmo, ou seja, teremos a compreensão da imanência e da causalidade envolvidas pela essência de Deus.

Assim se exprime Espinosa, também numa definição, sobre a substância: “Por substância compreendo aquilo que existe por si mesmo e por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (EI, def. III. ESPINOSA, 2015. p. 45). Outra coisa não é, portanto, a substância senão o que é por si mesmo (tem a origem de seu ser em sua própria essência) e por si mesmo é concebido (seu conceito não necessita ser deduzido de um outro conceito). Exprimindo, assim, a independência ontológica e conceitual da substância, este conceito não difere em muita coisa daquele defendido por Descartes nos *Princípios*³, com o qual este autor substancializa Deus e, em um sentido mais fraco, aquelas outras coisas que apenas Dele dependem, ou seja, o pensamento e a extensão. Contudo, embora tenham um ponto de partida semelhante, Espinosa distancia-se decisivamente de Descartes quanto às conclusões extraídas deste conceito.

A substância é fundamento de si mesma, de seu ser e da inteligibilidade dele. É também fundamento das coisas que são nela e por meio dela devem ser concebidas, pois a quinta definição descreve um modo como sendo as “afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo o qual também é concebido” (EI, def. V. ESPINOSA, 2015. p. 46). Com o que a primeira proposição pode começar exigindo que: “a substância é anterior por natureza a suas afecções” (EI, P1. ESPINOSA, 2015. p. 46).

A segunda proposição nos diz que “duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm de comum entre si” (EI, P2. ESPINOSA, 2015. p.46). Fazendo referência unicamente à definição de substância acima citada, a demonstração explica que, se uma substância por si mesma existe e por si mesma deve ser concebida, de duas substâncias que tenham essências distintas, deve-se dizer que o conceito de uma não envolve e não se deduz do conceito da outra. Segundo Chauí (1999. p. 820), apesar de não se referir à definição de atributo, posta junto daquelas oito, este aparece no enunciado da proposição para deixar claro que, sendo ele “aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela (*essentiam constituens*)” (EI, def. IV. ESPINOSA, 2015. p. 46), é desta que aí se trata. Essa identificação implícita entre essência da substância e atributo já nos assinala o primeiro significado da relação entre estes dois: o *constituens* nos diz que, constituindo o ser da substância, o atributo permite-nos identificar a essência dela de maneira a sermos capazes de distingui-la realmente de outra.

Acerca da relação entre coisas totalmente distintas, a proposição seguinte deixa claro que “De coisas que nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra” (EI, P3.

³ Cf. Descartes, 1998. pp. 49-50.

ESPINOSA, 2015. p. 49), e recorre apenas a dois axiomas para demonstrar-nos sua evidência. Dos sete apresentados logo após as oito definições, que antecedem as proposições, o quinto diz: “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” (EI, ax. 5. ESPINOSA, 2015. p. 49), e o quarto, “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve” (EI, ax. IESPINOSA, 2015. p. 49). Sem dificuldade, conclui-se que se uma coisa não pode ser compreendida por meio da outra, ela não pode ser dita efeito de tal coisa, pois seu conceito não se deduz dela, seu conhecimento não depende do conhecimento dela e não o envolve.

Passo importante é dado na quarta proposição, onde Espinosa explica-nos como duas coisas são ditas distintas afirmando: “duas ou várias coisas distintas distinguem-se entre si ou pela diversidade dos atributos das substâncias ou pela diversidade das afecções das mesmas substâncias” (EI, P4. ESPINOSA, 2015. p. 49). Vêm abalizar esta proposição o axioma 1 e as definições de substância e de modo, além da já também apresentada definição de atributo. Assim, o axioma primeiro afirma que “tudo que é, ou é em si ou em outro” (EI, ax. 1. ESPINOSA, 2015. p. 47), o que nos permite concluir que, dadas as definições de substância e modo, “fora do intelecto”, ou seja, na realidade, existem apenas a substância, que é em si, e suas afecções, que são nela. Pelo que já sabemos da definição de atributo, este pode ser entendido como o que o intelecto apreende da essência da substância. O que permite a Espinosa identificar substância e atributo pondo-os no mundo, juntamente com as afecções da substância, como as únicas coisas pelas quais algo pode se distinguir. Ou seja, ou uma coisa é distinguida de outra por meio de seu atributo, porque seu atributo difere do desta coisa, ou por meio de suas afecções, por possuir afecções distintas das de outra coisa. Há, com efeito, uma distinção real entre os atributos, posto que se referem a essências distintas⁴, e modal entre as afecções, posto que partilham da mesma essência e diferem apenas como sendo modificações de uma mesma substância.

Sucede-se, enfim, a quinta proposição: “Na natureza das coisas, não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo” (EI, P5. ESPINOSA, 2015. p. 51). Até este momento, a argumentação se ateve em expor e demonstrar quais são as divisões e distinções na realidade das coisas. Assim, temos de uma lado a

⁴ Embora os atributos constituam a essência de uma única substância, portanto, uma única essência, não é contraditório afirmar aqui que eles “se referem à essências distintas”, pois ainda não foi demonstrada a unicidade substancial.

substância, que é em si e por si, ou, o que é o mesmo, o atributo que constitui sua essência e, de outro, as afecções desta substância que, sendo posteriores a ela, nela existem e são concebidas. Como bem mostrou EI, P4, somente por seu atributo ou por suas afecções uma substância pode ser reconhecida como diferente de outra. Assim sendo, não há como dizer que existem substâncias distintas de mesmo atributo, simplesmente porque, daquilo que a realidade nos dispõe, não é possível extrair elementos para o entendimento de qualquer distinção entre substâncias de mesmo atributo. Nenhuma afecção pode servir para tanto porque a substância lhe é anterior. E se a distinção for feita pelos atributos, já se concede que há só uma substância de mesmo atributo. De tudo isso se conclui que, se a substância não pode ser distinguida de outra nem pelas afecções nem pelos atributos, “não poderão ser dadas várias [substâncias], mas apenas uma” (EI, P5, dem. ESPINOSA, 2015. p. 53).

Em EI, P6, lemos: “Uma substância não pode ser produzida por outra substância”(ESPINOSA, 2015. p. 53). Sua verdade torna-se compreensível quando atentamos para o que já foi dito até aqui, pois se não pode haver duas substâncias que, embora distintas, tenham ao menos um mesmo atributo em comum, tendo em vista que o atributo traz apenas a essência de uma única substância que deve existir em si e por si, forçoso é concluir que, pelo que aprendemos com EI, P3, tais substâncias, totalmente distintas, não podem ser causa uma da outra. No corolário desta mesma proposição, Espinosa termina universalizando esta afirmação, pois se na natureza nada existe além de substâncias e suas afecções, nenhuma outra coisa existe que possa causar uma substância. A irrevogabilidade de tudo isto é ainda mais clara com uma “demonstração alternativa” acrescentada pelo autor a esta proposição. Pelo “absurdo da negativa”, Espinosa nos mostra que, se uma substância fosse criada por outra, seria ela um efeito que, por isso, deveria ser conhecido por sua causa; o que seria um absurdo porque teríamos uma substância que não é substância, pois sua essência não só poderia, mas deveria ser deduzida da essência de outra coisa.

Depois de abolir de sua ontologia a possibilidade de existirem, no mundo, várias substâncias de mesma natureza, e retirar a coerência de teorias criacionistas no “sentido forte”, para as quais uma substância poderia ser criada a partir do nada por uma força capaz de tanto, e também as de “sentido fraco”, que descrevem substâncias sendo criadas de outras substâncias (CHAUI, 1999, pp. 824-825), Espinosa pode agora afirmar a existência necessária da substância. Mas de que forma ela existe? A primeira definição da *Ética* I é a de *causa de si* (*causa sui*), através da qual logo sabemos que esta nada é senão “aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (EI, def. I. ESPINOSA, 2015. p. 45). Em outras palavras, uma coisa de cuja essência,

necessariamente, deduz-se sua existência. Ora, da substância já foi por demais dito, e repetido, que ela existe por si, por sua própria essência, e é concebida por si, conhecida por sua própria essência. Do que se compreende facilmente ser forçoso admitir, com a proposição 7, que “à natureza de uma substância pertence o existir” (ESPINOSA, 2015. p. 53).

A crítica de Espinosa às metafísicas pluralistas culmina na proposição 8, com a demonstração da impossibilidade de existirem substâncias finitas. Isto porque, tendo em vista a definição de uma coisa finita, ou seja, “aquela coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza” (EI, def. II. ESPINOSA, 2015. p. 45), a substância, se existisse finita, deveria ser limitada por outra substância de natureza idêntica à sua, existindo conjuntamente com ela. Com isto, dado não poderem existir assim duas substâncias, a substância deve existir infinita, pois nada há para limitá-la. Acrescenta-se ainda que a infinitude compreende uma afirmação absoluta, completa, de existência, o que condiz com a natureza da substância, pois existe apenas por sua própria essência.

Assim, por sua própria essência, a substância deve existir única, eterna e infinita. Como já assinalamos, mesmo concebendo a substância por um conceito tão próximo do cartesiano, as propriedades que Espinosa extrai dela não podem ser recobertas pelas conclusões de Descartes. Neste cenário, podemos identificar na natureza da distinção real um dos pontos decisivos onde Espinosa diverge da lógica cartesiana. Uma coisa é realmente distinta da outra quando a primeira não possui em seu conceito nada do que encontramos na outra, permitindo-nos pensar aquela sem a existência desta⁵. É isto que leva Descartes a tomar o pensamento, a extensão e Deus como três substâncias em tudo distintas e separadas. Como vimos, operando uma tal distinção, as proposições iniciais da *Ética I* demonstram a impossibilidade da existência de duas ou mais substâncias diferentes, mesmo a de substâncias que possuam a mesma natureza. Da argumentação que estas proposições desenvolvem, o que se pode extrair é que, enquanto a distinção real em Descartes implica numa distinção numérica, em Espinosa esta só se aplica aos seres finitos, jamais às substâncias (DELEUZE, 1968. p. 26). A distinção que o atributo nos permite reconhecer não oferece razão para distinguirmos a quantidade de substâncias a que se refere, pois, enquanto constituinte dela, é somente o ser da substância única que ele exprime.

⁵ Para Marilena Chaui (1999), “desde os *Cogitata metaphysica*, a posição de Espinosa é peremptória: no que tange à divisão, o ente se divide em substância e modo, ou como (graças às definições I, 3 e I, 5) enuncia o axioma I, 1, ‘tudo o que é, ou [vel] é em si ou [vel] em outro’; no que diz respeito à distinção, há apenas três distinções – real, modal e de razão –, que decorrem da divisão do ente (...)” (p. 818).

Sendo Deus esta substância, resta investigarmos o significado de “*absolutamente infinito*”, isto é, o fato de Ele constituir-se de infinitos atributos, estes também infinitos, que devem exprimir sua essência eterna e infinita. Remetendo-nos apenas à definição de atributo, Espinosa pretende demonstrar, em EI, P9, que “quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem” (ESPINOSA, 2015. p. 57); há proporcionalidade entre o ser de uma coisa, sua essência, e a quantidade de atributos que a ela devem se referir. Assim, se a substância contém infinitos atributos, isso se dá por sua própria essência absoluta e infinita, ou seja, por ser ela “afirmação absoluta” de sua essência.

A proposição 10 vem acrescentar ainda mais compreensão à natureza dos atributos e à de Deus, afirmando que “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo” (ESPINOSA, 2015. p. 57). Constituinte da essência de substância, um atributo não pode ser concebido por ela, pois assim não seria um atributo e sim uma afecção, nem por outra coisa, pois desta forma teria algo de distinto da substância e não poderia constituí-la (CHAUI, 1999. p. 838). Não existindo nada além da substância e suas afecções, resta serem concebidos por si mesmos os atributos. Com efeito, não há razão para apreendermos atributos diversos e independentes como sendo entes ou substâncias distintas, pois se um atributo deve ser concebido por si, independente e distinto de outro atributo, isso se dá pela necessidade da essência da substância, e por nenhum outro motivo. Donde a primeira consequência desta décima proposição expressa em seu escólio:

Disto transparece que, embora dois atributos sejam concebidos realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos daí concluir, porém, que eles constituem dois entes, ou seja, duas substâncias diversas (EI, P10, esc. ESPINOSA, 2015. p. 59).

Se estes atributos não podem ser tomados como entes ou substâncias diferentes, ainda que independentes e totalmente distintos uns dos outros, devem, por outro lado, constituir uma única essência de substância. Está assim fundada a existência absoluta de Deus e a diversidade de atributos que devem se referir à mesma substância. Ao que Espinosa pode ainda acrescentar que, existindo estes atributos eternamente e simultaneamente na substância, sem um ter causado o outro, “cada um exprime a realidade, ou seja, o ser da substância”, ou, como ele ainda diz no mesmo texto, “(...) infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma certa essência (*certam essentiam* exprimit) eterna e infinita” (ESPINOSA, 2015. p. 59).

Ante a tais afirmações, podemos contemplar a natureza da expressividade dos atributos; entendendo, assim, de que forma *constituir* a essência de um ser é também *exprimir*

esta essência: ao constituir a essência da substância, compor a sua realidade e, através disto, torná-la inteligível para o intelecto, cada atributo, e todos, exprimem a necessidade, a infinitude, a eternidade e, não menos, a complexidade infinita de uma coisa que, sem a ajuda de nenhuma outra, abarca toda a diversidade de atributos existentes. *Constituição e expressão* caracterizam e determinam a relação entre os atributos e a substância, explicam o significado do pertencimento deles a ela. E se Espinosa diz que “cada um exprime uma certa essência eterna e infinita”, é para dar ênfase à importância da diversidade entre os atributos na expressão da complexidade da substância, da essência do ser absolutamente infinito. Acerca disto, comenta Marilena Chaui:

A introdução do *certam* indica que, sendo os atributos concebidos por si e sendo por isso diversos, cada um deles exprime, enquanto *este* atributo e nenhum outro, a essência do ser absolutamente infinito, isto é, os atributos exprimem realmente sua diversidade exprimindo a essência do ser absolutamente infinito em sua complexidade porque cada um deles a exprime como *certam essentiam*. É ao exprimi-la diferenciadamente que a exprimem como absolutamente infinita e se exprimem como infinitos em seu gênero (CHAUI, 1999. pp. 842- 843).

Se, por um lado, como foi dito em EI, P5, um mesmo atributo não pode constituir a essência de duas ou mais substâncias, com EI, P9 e EI, P10, por outro, Espinosa assegura que uma mesma substância não só pode, mas deve, ser constituída por infinitos atributos, cada um, infinito em seu gênero, exprimindo a essência desta substância. Assim, à unicidade, eternidade e infinitude substancial proferidas pelas oito primeiras proposições de *Ética* I, acrescenta-se agora a existência absoluta como consistindo nesta pluralidade infinita de atributos infinitos que vêm constituir a natureza de Deus, tal como já havia sido apresentado em sua definição. Destarte, se a existência necessária da substância como causa de si foi demonstrada em EI, P7, é a proposição 11 que vem agora afirmar: “Deus, ou seja, a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (EI, P11. ESPINOSA, 2015. p. 59).

Para não deixar dúvida acerca do que aí se diz, Espinosa apresenta quatro provas da existência de Deus. Além da que aparece na própria demonstração, mais duas em demonstrações alternativas e uma no escólio que se segue a estas. De tal forma, Deus deve existir porque: 1) se não existisse, então, conforme o que consta no sétimo axioma, sua essência não envolveria existência, o que é impossível pois, antes de tudo, é uma substância que, pela sétima proposição, existe necessariamente; 2) se não existisse, a causa de uma tal

inexistência deveria advir de algo que existisse fora de Deus, ou de seu interior; mas não há nada fora de Deus que poderia impedir que este existisse, pois a diferença de natureza exigida para tanto não permitiria que este ser externo a Deus O afetasse. Muito menos poderia advir de seu interior, dado que sua essência apenas o afirma e não pode negá-lo; 3) se os entes finitos existem, com mais razão ainda deve-se concluir que Deus, ser absolutamente infinito e, como ninguém negará, mais potente que aqueles, existe necessariamente; 4) Sendo Deus substância e, como tal, existindo por sua própria essência, Sua natureza de ser absolutamente infinito ao qual toda perfeição deve ser atribuída, faz de Sua existência verdade certa e indubitável, pois é perfeição infinita inerente ao Seu ser⁶.

A quinta proposição demonstrou a impossibilidade de existirem duas substâncias de mesmo atributo. Assim como fez EI, P11 acerca de sua existência, a proposição 14 agora afirma a unicidade de Deus. Sua natureza absolutamente infinita exige que a ele todos os atributos que existam sejam referidos. Em tais termos, se acaso existir uma outra substância além da de Deus, deverá partilhar com ele um mesmo atributo, o que aquela quinta proposição não nos permite pensar. De forma que, “além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida” (EI, P14. ESPINOSA, 2015. p. 67). E se não pode ser concebida, acrescenta Espinosa, é porque tal concepção não pode se fazer de uma coisa que não exista. Se a pluralidade de substâncias não pode ser defendida, a unicidade de Deus é com mais razão ainda uma verdade incontestável. Dois corolários acrescidos a esta proposição concluem que, sendo Deus único, “... na natureza das coisas não é dada senão uma substância, e ela é absolutamente infinita...” (EI, P14, cor. 1. ESPINOSA, 2015. p. 67), e, assim sendo, a coisa extensa e a pensante, que na metafísica cartesiana dividiam com Deus a substancialidade e por ele eram criadas, “...são ou atributos de Deus ou afecções dos atributos de Deus” (ESPINOSA, 2015. p. 67).

Dada a irrevogabilidade de sua unicidade, a imanência de Deus a todas as coisas não poderá ser negada por quem até aqui acompanhou a argumentação. Com o que a proposição 15 não se demora em dizer-nos: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode ser nem ser concebido” (EI, P15. ESPINOSA, 2015. p. 67). Com efeito, é em Deus que os modos, tal como exige a quinta definição, devem existir e ser concebidos, e em nenhuma outra coisa. Fica, assim, mais do que demonstrada a necessidade da imanência pela qual todos os seres são envolvidos, e nada há na realidade que possa existir sem que seja na natureza do ser absolutamente infinito, e que não deva ser compreendida por meio do seu conceito. Ao

⁶ Acerca disto, conferir Chauí, 1999, pp. 850-853.

contrário, a proposição seguinte acrescenta à argumentação a necessidade com que infinitas coisas, distintas de infinitas maneiras, devem ser geradas unicamente pela essência com que este ser causa e mantém a si mesmo.

Tal é o que consta em I, P16: “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas, em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)” (EI, P16. ESPINOSA, 2015. p. 75). A demonstração do que aí se lê, como muito já se fez até aqui, recorre à própria essência de Deus, mas também e principalmente, ainda que nela não figure uma referência direta, ao que já fora dito no segundo escólio de EI, P8 e em EI, P9. Contudo, um dos pontos defendidos naquele escólio é que “a definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida” (EI, P8, esc. ESPINOSA, 2015. p. 54). Ou seja, o que uma definição traz do que é definido deve ser tudo o que se refere à essência íntima e constitutiva desta coisa e, com isso, a apreensão de uma tal definição revelará para quem o fizer tal essência e constituição. “(...)Da definição dada de uma coisa qualquer”, acrescenta a demonstração de EI, P16, “o intelecto conclui várias propriedades, que realmente delas (isto é, da própria essência da coisa) seguem necessariamente (ESPINOSA, 2015. p.75)”. Tal número de propriedades, continua o texto, será proporcional à realidade contida nesta essência e expressa por sua definição, o que nos remete à proporcionalidade de EI, P9, segundo a qual a quantidade de realidade implica uma determinada quantidade de atributos. Agora se, cientes de tais regras, considerarmos especificamente a definição de Deus, veremos que, de um tal ser constituído por infinitos atributos, cada um destes exprimindo uma essência infinita, deveremos concluir uma realidade da qual se seguem infinitas propriedades, ou como diz a proposição, infinitas coisas variadas, ou diferenciadas, de infinitas maneiras, as quais serão envolvidas pela essência absoluta deste ser porque dela foram deduzidas, tal como renunciara EI, P15. Ademais, e conseqüentemente, todas estas coisas serão as mesmas compreendidas pelo intelecto de Deus, infinito que é.

Com efeito, se tais propriedades podem ser entendidas como “coisas” deduzidas da mesma essência pela qual Deus se faz em seu ser, é porque, como nos dirá Marilena Chaui, tais modos (*modis*) “são efeitos reais da essência, isto é, seguem da necessidade da natureza do ser absolutamente infinito, ou seja, da natureza de seus atributos, que são potências causantes” (CHAUÍ, 1999. p. 862). O mesmo poderá ser concluído da leitura dos três corolários que acompanham EI, P16, onde lemos que: 1) “(...) Deus é causa eficiente de todas

as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino”; 2) “(...) é causa por si mesmo e não por acidente”; e, 3) “(...) é, absolutamente, causa primeira” (ESPINOSA, 2015. p. 75).

Se Deus produz por si mesmo, sem carecer da ação de outra coisa, a proposição seguinte pode ainda acrescentar: “Deus age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido” (EI, P17. ESPINOSA, 2015. p.77), isto é, como já se disse, a ação pela qual ele causa aquelas infinitas coisas, em infinitas maneiras, não é determinada por nenhuma outra coisa, a não ser por sua própria essência. Soma-se a isto ainda, nos dois corolários aí postos, que, primeiramente, não há nenhuma causa que “extrínseca ou intrinsecamente” ponha em movimento o agir de Deus e, além disso, apenas a sua causalidade pode ser livre, pois sua essência se identifica àquela expressa na definição de coisa livre, a saber, “a coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir” (EI, def. 7. ESPINOSA, 2015. p. 47). Assim, a onipotência divina consiste em que Deus faz tudo o que faz unicamente pela necessidade do que Ele é, somente pela necessidade da totalidade de sua natureza. Vemos reaparecer aqui a mesma necessidade pela qual Deus é eterno e infinito, agora sob a denominação “leis de sua natureza”, e as coisas que dele devem se seguir, efeitos de seu agir.

Concebendo assim em Deus como unidos Seu ser e a produção das coisas que nele se seguem, pelo que *constituição* e *expressão* podem agora serem identificadas à *produção*, Espinosa tem neste momento explicitada sua oposição àquela metafísica do transcendente e do possível. Destarte, o escólio de EI, P17 realiza uma crítica ao fundamento daquela metafísica, bem como reitera em que consiste a produção nos termos da ontologia do necessário. Aqueles que conceberam, explica Espinosa, Deus como causa livre porque pode escolher não criar coisas que sua natureza lhe permite, assim pensam porque atribuem a Ele um intelecto e uma vontade absolutos, pelo que o primeiro lhe permite pensar infinitas coisas, e a segunda lhe permite escolher o que atualiza ou o que relega à mera possibilidade. Ora, Espinosa acrescenta, desta maneira concebem um intelecto em ato mas uma vontade que não pode realizar tudo o que ele pensa porque, se assim o fizesse, seu poder se esgotaria na realização dessas coisas e nada mais lhe seria possível criar, com o que não seria mais onipotente nem perfeito. Donde a suposição da indiferença para corrigir tamanho desequilíbrio entre o intelecto e a vontade, ou, como explica Espinosa, “... por isso preferiram sustentar que Deus é indiferente a tudo e não cria outra coisa senão o que decretou criar por alguma vontade absoluta” (EI, P17, esc.. ESPINOSA, 2015. p. 79). Exatamente a esta concepção de Deus e de sua onipotência Espinosa bem constrói e demonstra sua oposição, apresentando-a aqui nos seguintes termos:

De minha parte, julgo ter mostrado assaz claramente (*ver Prop. 16*) 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 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* (ESPINOSA, 2015. p. 79. Grifos postos por mim).

À indiferença transcendente e ao beneplácito divinos Espinosa opõe a atualidade de Deus no mundo, a perene atuação de uma essência que produz todas as coisas no mesmo movimento pelo qual ela se realiza, sendo os efeitos propriedades necessárias de uma verdade eterna e incontestável para todo o sempre. Sem mais, pode enfim afirmar a proposição 18: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva” (EI, P18. ESPINOSA, 2015. p. 81). Nada resta confuso. Pois, se todas as coisas existentes são o que são em Deus e, afora Deus, nada mais há, e, a não ser Dele, nada pode tirar a sua causa, tudo o que compõe a realidade existem imanentes a Ele e são efeitos da mesma atividade com que Ele faz a si mesmo na natureza. Essa relação entre essência, potência e natureza será importante quando, ao discorrermos sobre a existência das coisas singulares, esclarecermos como Deus exprime esta potência, de maneira *certa e determinada*, em todas as coisas finitas e em nós, o que será descrito ao fim deste capítulo e mais profundamente no terceiro capítulo desta dissertação.

Deus é o mesmo que todos os seus atributos, eles constituem a Sua natureza e o exprimem nos efeitos que se seguem da sua essência. Para que Deus não se perca de si mesmo nesta produção infinita de modos diferentes, deixando de ser o que é nesta variação ilimitada que deve se seguir de sua essência, impõe Espinosa, na décima nona proposição, que se compreenda, antes de tudo, que “Deus, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos” (EI, P19. ESPINOSA, 2015. p. 83). Se os atributos constituem a essência de Deus, e este é uma substância cuja essência envolve existência necessária e, pela definição de eternidade, é eterno, tais atributos devem exprimir esta eternidade e, por isso, devem ser, igualmente, eternos. Em suma, ainda que de sua natureza se siga uma infinidade de coisas, numa diferenciação ininterrupta, através de seus atributos, a natureza de Deus, ou estes seus atributos, devem permanecer eternos. Ao que acrescentará a proposição seguinte que eles devem ser também imutáveis, pois se “a existência de Deus e sua essência são uma só e mesma coisa” (EI, P20. IESPINOSA, 2015. p. 83), caso os atributos divinos variassem quanto à existência, deveriam variar também quanto à essência, mas, se isto ocorresse, “de

verdadeiros os atributos de Deus se converteriam em falsos, o que é absurdo” (EI, P20, dem. ESPINOSA, 2015. p. 45).

Se bem nos ativermos às definições iniciais da *Ética I*, veremos que, com as ideias de *causa de si*, *substância*, *coisa livre e liberdade*, se ergue com precisão e clareza um Ser que causa a si mesmo, que tem seu agir e existir unidos por uma mesma essência e que, exatamente por isso, é livre e eterno – cabendo às proposições demonstrar a sua verdade e como deve ser claramente compreendida. Como observa Chauí:

[...] antes mesmo que compreendamos o significado de todos os conceitos utilizados por Espinosa nessas definições e a estrutura de cada um dos enunciados [...], podemos perceber a articulação entre a definição [de Deus] e as outras. A referência das definições à da *causa sui* como seu *fundamentum* tem um poder ostensivo imediato: *as oito definições da Parte I constroem a definição real de Deus*” (CHAUI, 1999. p. 748).

Com efeito, se a infinidade de atributos pode vir a sugerir que a substância se fragmenta e se desintegra, deve-se lembrar que os atributos são percebidos como constituindo esta essência que é única. Assim, os atributos participam deste ato de autoprodução de existência e agir livre, que só pode ser único porque é atividade de um ser que só tem em sua essência o princípio de seu existir. Esta identidade entre essência e existência e a independência causal que dela se segue podem, com efeito, ser entendidas como o fundamento da unidade dos atributos. Talvez se possa concluir também que a diversidade entre eles, efeito da causalidade intransitiva e auto-diferenciada em gêneros infinitos, é menos uma contradição do que a confirmação desta unidade. Pois, ao se autodiferenciarem em si mesmos, os atributos dão prova de como a substância pode se exprimir em infinitas maneiras sem ser menos em qualquer uma delas. Para um pleno entendimento do que aqui assinalamos, útil será nos aprofundarmos no significado desta produção imanente, entendendo como, em Espinosa, a Natureza se desdobra em duas, uma que é o conjunto do que é em si, e uma outra, efeito da primeira e sua consequência necessária, pois é, em essência e por sua própria natureza, potência atual e atuante.

Consta no escólio de EI, P29 uma explicação de Espinosa acerca do que se deve entender com *natureza naturante* (*naturam naturantem*) e *natureza naturada* (*naturam naturatam*). A primeira se refere à substância e seus atributos, ou seja, “aquilo que é em si e é concebido por si”, ou ainda, “Deus enquanto considerado como causa livre” (EI, P29, esc. ESPINOSA, 2015. p. 97). A segunda se refere ao que se segue da substância através destes atributos, ou “todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que

existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas” (ESPINOSA, 2015. p. 97). Assim, a Natureza Naturante compõe-se de todos os atributos que constituem a essência de Deus e o definem como o Ser que, idêntico à natureza, tem na Sua potência autoprodutiva a própria atividade de autorrealização e diferenciação em si mesma da realidade. A Naturada compõe-se daqueles outros infinitos efeitos que, deduzidos da essência de Deus, seguem-se da atividade produtora dos infinitos atributos quando o exprimem, ou seja, “infinitas coisas em infinitos modos”, como especifica EI, P16.

Até aqui, nos esforçamos por bem explicar como as propriedades deduzidas da essência de Deus, expressa naquela sexta definição, envolvem a unicidade, infinitude, existência necessária, complexidade absoluta e infinita e, conseqüentemente, imanência a toda a realidade, pensada como potência atuante e atual pela qual Deus é causa primeira e única da existência de toda a sorte de coisas reais. Nada absurdo e tresloucado em afirmar: “*Deus sive Natura*” (Deus, ou seja, a Natureza). Vale agora analisar as conseqüências do que já foi concluído acerca de Deus sobre a existência das coisas que se seguem de sua potência produtora expressa por seus atributos, coisas que, como já dissemos, Dele devem ser deduzidas e Nele existem. O que acontece quando Deus modifica-se e seus efeitos são afecções nos atributos? Todas estas coisas compõem o que Espinosa chama de Natureza Naturada.

Se, quando das reflexões acerca da Natureza Naturante, dissemos que inclui apenas os constituintes da essência de Deus, acerca da Natureza Naturada, por outro lado, tudo o que dela podemos conhecer, todas as suas determinações, devem ser deduzidas do que dissemos sobre a Natureza Naturante. Seguindo este roteiro, EI, P21 acrescenta: “Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, pelo mesmo atributo é eterno e infinito” (ESPINOSA, 2015. p. 85). A verdade disto, ou seja, a eternidade e infinitude dos efeitos imediatos do agir causante dos atributos, entende-se por redução ao absurdo. Pois, ao supormos que segue diretamente de um atributo de Deus algo que seja finito e que existe numa duração determinada (o que Espinosa faz tomando a ideia de Deus no pensamento, supostamente entendido como sendo um daqueles atributos infinitos em seu gênero), nos deparamos com uma contradição incontornável. Ocorre que, para que este modo do pensamento seja finito, não poderá ser limitado por outra coisa senão o próprio pensamento, o qual, para um completo efeito da suposição, deverá ser suposto não constituir a ideia de Deus. Isso, inevitavelmente, nos levará à suposição de que o atributo pensamento, por sua natureza absoluta, constitui e não constitui a ideia de Deus. Ou seja, uma absurdidade

evidente para qualquer um. Não sendo menos evidente a suscitada pela suposição de um modo que segue da natureza absoluta do atributo e que não é eterno. Pois, se aquela mesma ideia de Deus existisse numa duração determinada, haveria um tempo em que ela não existia como sequência necessária do atributo e, num outro, passaria a existir, contrariamente à suposição de que seria um modo imediato necessário do atributo pensamento, que, como já vimos, existe eternamente. Ou seja, tal ideia não seria um efeito da natureza absoluta do pensamento. Compreende-se assim que, tomado absolutamente, como um constituinte da natureza absoluta de Deus, um atributo deve exprimir a essência eterna e infinita de Deus, o que é feito por meio dos efeitos deste atributo, por seus modos eternos e infinitos.

Tais coisas não se aplicam apenas à ideia de Deus, mas a todo e qualquer efeito concebido como se seguindo da natureza absoluta de um atributo, e o mesmo deve-se concluir, e pelos mesmos motivos, diz a proposição seguinte, acerca dos modos que se seguem destes efeitos, ou seja, o que se segue de um atributo enquanto modificado por uma modificação eterna e infinita, ou seja, enquanto afetado por um modo eterno e infinito. Assim isto nos é dito no enunciado de EI, P23:

Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter seguido necessariamente ou da natureza absoluta de algum atributo de Deus, ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e infinita (ESPINOSA, 2015. p. 87).

Se existem modos infinitos e eternos, estes não retiram tal existência senão do que lhes é posto pela causa da qual são efeitos, ou seja, da natureza eterna e infinita de um atributo ou de um outro modo igualmente eterno e infinito. Tudo isto por meio da causalidade imanente de Deus que se realiza através da ação expressiva e potência produtora dos atributos. Ficam, desta maneira, definidos os modos *infinitos imediatos* e os *infinitos mediatos*, ou seja, os que se seguem imediatamente de um atributo e os que são mediados por algum modo infinito imediato.

1.2. A existência certa e determinada das coisas singulares.

Na proposição sete Espinosa recorrera apenas à definição de *causa de si* para explicar de que forma uma substância pode existir unicamente pela necessidade de sua essência. A mesma definição é utilizada para provar, na proposição 24, que “a essência das coisas produzidas por Deus não envolve existência” (ESPINOSA, 2015. p.89), conquanto estas

coisas, modos que são, existam em Deus e por meio de Deus sejam conhecidas, de modo que igualmente recebem Dele a causa de suas existências e apenas por meio dele permanecem existindo. E o mesmo será dito na proposição seguinte, fundando-se em tudo que já foi argumentado acerca da essência destas coisas: “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência” (ESPINOSA, 2015. p. 89). Assim não fosse, explica a demonstração, os efeitos da causalidade divina não existiriam nele e por ele não seriam concebidos, pois uma essência que não se segue como efeito de uma causa não pode ser por ela conhecida e nem por ela pode ser envolvida. Tudo isto posto, o corolário desta proposição pode acrescentar, reiterando o que já fora dito e não o contradizendo, uma definição clara e precisa dos seres particulares: “As coisas particulares nada mais são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de uma maneira *certa e determinada*” (ESPINOSA, 2015. p. 91. Grifos postos por mim).

Destarte, nada restando de incompreensível acerca da imanência pela qual todas as coisas singulares encontram-se unidas ao todo da Natureza, ou seja, a Deus, e nele são engendradas pela necessidade de sua essência e constituição, da proposição 26 a 29, tratar-se-á agora de explicitar como são determinados por Deus, e por nenhum outro, as existências e o “operar” de tudo o que existe. Neste intuito, profere EI, P26: “Uma coisa que é determinada a operar algo, assim foi determinada necessariamente por Deus; e aquela que não é determinada por Deus não pode determinar-se a si própria a operar” (ESPINOSA, 2015. p. 91). A natureza de Deus não permite a existência de outras substâncias, que poderiam se autodeterminar. Deus, por sua essência, é causa livre; o que Nele existe e Dele se segue, ao contrário, só poderá ser determinado pela ordem universal das coisas que põe em movimento todo o realizar-se da natureza, que é nada mais que Deus autogerindo-se. A proposição que se segue, “Uma coisa que é determinada por Deus a operar algo não pode torar-se a si própria indeterminada” (EI, P27. ESPINOSA, 2015. p. 91), aponta como fundamento de sua evidência apenas o terceiro axioma, segundo o qual para toda causa dada deve se seguir, necessariamente, um efeito e, ao contrário, se não houver uma causa dada, também não haverá um efeito. Com o que novamente concluímos que o operar das coisas tem sua origem na causalidade imanente de Deus, e se acaso esta não existisse, as coisas não seriam autodeterminadas, e mais ainda, também não existiriam.

Alguém poderia ainda perguntar: se tudo o que é produzido por um atributo divino deve ser infinito e ter existido por toda a eternidade, donde tiram a causa de seu ser e de seu

operar as coisas finitas com as quais temos contato na realidade? É o que pretende responder a proposição 28:

Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem uma existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta última causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito (ESPINOSA, 2015. p. 93).

Tudo o que há deve ser determinado em seu existir e operar por Deus, pela causalidade imanente de sua natureza. Todavia, as coisas que são produzidas por Deus por meio da natureza absoluta de um atributo seu só podem ser concebidas como sendo infinitas e eternas, e mesmo um modo infinito mediato não pode existir doutra forma. Assim, um modo finito deve resultar de um atributo de Deus enquanto modificado de um maneira distinta destas, conquanto nada exista na natureza senão a substância e os modos, estes afecções dos atributos divinos. É onde Espinosa propõe que um modo assim, finito, “deve ter seguido ou sido determinado a existir e operar por Deus ou algum atributo dele enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem existência determinada” (EI, P28, dem. ESPINOSA, 2015. p. 93). Este modo, não podendo ser de outra forma, deve também existir e ser determinado por um outro modo, tal como ele, finito, o qual igualmente existe finito, e assim “ao infinito”. Vemos, neste último ponto, Espinosa insistir com algo que ele já havia indicado desde a demonstração de EI, P27, na qual ele nos remete ao axioma 3; ou seja, todo efeito produzido pela causalidade imanente divina é, também ele, uma causa, da qual deve se seguir, necessariamente, um efeito determinado, ambos determinados pela causalidade universal.

A fim de clarificar o que aí se diz, Espinosa acrescenta a esta proposição um escólio através do qual podemos melhor compreender a causalidade por meio da qual Deus produz a si mesmo e todas as coisas existentes. Com efeito, para Espinosa, Deus deve ser dito causa próxima de todas as coisas que são produzidas imediatamente e por sua natureza absoluta. Das coisas singulares, ainda que estas, como se disse anteriormente, existam determinadas umas pelas outras, Deus não pode ser dito causa remota, pois isto significaria que elas existem apartadas dele e seriam efeitos daquelas que foram produzidas imediatamente por Ele. Assim, posto que Deus é causa “imanente, e não transitiva” de toda a sorte de coisas existentes, sem eximir-se quanto a nenhuma, visto que é causa de suas essências e suas existências, deve também reger a ordenação até mesmo destas coisas finitas, ainda que de uma maneira

diferente “das que produz imediatamente, ou melhor, das que seguem de sua natureza absoluta” (ESPINOSA, 2015. p. 95).

Acerca destas coisas, Marilena Chaui, para quem o escólio de I, P28 “(...) introduz a ideia de causa absolutamente próxima dos efeitos imediatos e causa próxima dos efeitos mediatos (...)” (1999, p. 891), nos diz que, sobre os modos finitos,

(...) recai a racionalidade de duas redes causais necessárias: a causalidade absoluta dos atributos – exercida nas operações dos modos infinitos imediatos e do modo infinito mediato⁷ - que os produz como essências e operações determinadas; e, determinada pela primeira, a causalidade entre os modos finitos – que produz suas existências na duração e se estende sem fim (*in infinitum*), pois a duração, [diz Espinosa em outro texto], não é infinita e sim perene (CHAUÍ, 1999. p. 891).

As coisas finitas não são substâncias, não podem se autodeterminar e não existem por elas mesmas; ao mesmo tempo, não se encontram abandonadas à contingência e à desordem, sendo elas, ao contrário, modos que existem em Deus, por ele são concebidas e determinadas em seu existir e operar. A existência delas está envolvida por uma rede causal infinita, pela qual são determinadas por outras coisas de mesma natureza, e a qual também é recolhida pela imanência de Deus a toda a diversidade infinita da natureza. São modos, pois existem em Deus, e são finitas ao partilharem com outros seres finitos da mesma existência modal. São “coisas”, mas também são causas que se desdobram em efeitos sobre outras coisas/causas, estas também finitas. Em suma, na ontologia espinosana, a realidade de uma coisa particular, de um indivíduo, é duplamente determinada: por um lado são modos, entes singulares, essências que devem sua constituição ontológica, lógica e epistemológica à substância única – Deus –, por outro, são finitas, pois existem na duração e como tais estão subordinadas às outras causas também finitas que compõem a ordem comum da natureza divina, o nexo infinito de causas.

Com uma demonstração que pode ser lida como resumo de tudo o que se disse (posto não ser em outra coisa que ela se fundamenta), e identificando a necessidade com que Deus existe à necessidade com que as coisas são e operam, a vigésima nona proposição afirma: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de uma maneira certa” (ESPINOSA, 2015. p. 95).

⁷ Trata-se da “*facies totius universi*”. Acerca disto, cf. Chaui, 1999, p. 898, bem como a nota IV ao Livro I da *Ética* traduzida por Joaquim de Carvalho, 1973.

Compomos, nós juntamente com todos os outros seres, o todo de uma Natureza infinita, mas não porque assim quis um Ser que se mantém indiferente ao que criou por uma ato de vontade tomado num determinado momento de sua existência. Existimos numa Natureza que realiza suas infinitas complexidade e diversidade *em si mesma e por si mesma*: sem nada lhe escapar ou dever ser negado, sem nada receber de qualquer outra coisa e sem nada produzir que não lhe pertença e a exprima.

Deus ou Natureza significa que o real é a estrutura absolutamente infinita como ordem infinita de copresença entre os naturados e da presença do naturante no naturado, autodiferenciação interna de um ser que produz em si mesmo suas diferenças sem fragmentar-se nem separar-se delas. Luz infinita que se difunde, se refrata e se reflete igualmente em todos os seus raios, os quais, em consequência da própria natureza da luz, são capazes de iluminar a fonte luminosa, *Deus sive natura* é, como escreveu o poeta, “mapa de todas as suas estrelas”⁸ (CHAUI, 1999, p. 901).

1.3. Nós, coisas singulares.

Tendo já tratado da essência de Deus e sua imanência à realidade, Espinosa, no prefácio da segunda parte da *Ética*, nos diz que ali se porá a explicar “apenas aquelas coisas que possam nos conduzir, como que pela mão, *ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema*” (Espinosa, 2007. EII, pref. p. 79. Grifos meus), não obstante, diz ainda no mesmo texto, tenha demonstrado que da essência d’Aquele ser se sigam infinitas coisas, de infinitas maneiras. Da multiplicidade infinita pela qual Deus se exprime e faz-se em sua própria existência, cabe agora, no “*Da Natureza e Da Origem da Mente*”, deduzir e expor apenas o que nos permitirá entender o que se refere a uma existência em específico, a da coisa singular que nós somos. À necessidade que o método de demonstração geométrica impõe, também aqui, antes das proposições, há que se pôr algumas definições e axiomas. Estes últimos trazem neste capítulo a especificidade de se referirem, em sua maioria, ao homem e, como veremos adiante, eles serão os principais fundamentos do que se demonstrará acerca da essência humana. Acerca das definições, por outro lado, Chaui destaca que “as sete definições da Parte II explicitam o campo no qual se fará a dedução da mente humana: o campo das coisas singulares” (CHAUI, 1999. p. 75), e prossegue,

⁸ Trata-se de uma referência a um poema do escritor argentino Jorge Luís Borges dedicado à Espinosa.

Se à Parte I cabe a demonstração da existência de uma única substância, causa de si e causa livre eficiente imanente de todas as coisas, à Parte II cabe demonstrar que o homem não é uma substância e sim um modo singular da substância absolutamente infinita ou uma expressão certa e determinada da essência do ser absolutamente infinito e o que disso segue para nossa felicidade e salvação (CHAUI, 1999. p. 759).

Seguiremos a exposição desta segunda parte da *Ética*, agora partindo dos atributos até a unidade do modo finito humano, coisa singular existente em ato e duplamente expressa. Enquanto na primeira parte da *Ética* o pensamento é apenas suposto em EI, P21 como sendo um dos infinitos atributos de Deus, e junto com a extensão é dito ser ou atributo da substância ou afecção dela, nesta segunda parte ele é definido como o sendo de fato, o que é demonstrado logo ao início da série das proposições. Tendo-se como já pressuposta a existência de pensamentos singulares, “este ou aquele pensamento”, como diz Espinosa, deve ser exatamente como todas as outras coisas singulares definidas no corolário de EI, P25, isto é, modos ou afecções dos atributos de Deus por meio das quais eles se exprimem. Com o que se conclui que há em Deus um atributo a envolver todos aqueles pensamentos, por meio do qual, sendo modos dele, os pensamentos existem e são concebidos. Não podendo ser outro este atributo, diz Espinosa na primeira proposição: “O pensamento é atributo de Deus, ou seja, *Deus é uma coisa pensante*” (EII, P1. Espinosa 2015. p. 129. Grifos meus). A esta demonstração, digamos, *a posteriori*, segue-se, no escólio, uma outra, *a priori*, que deduz o pensamento como atributo somente por ele mesmo. Com efeito, argumenta Espinosa, somos capazes de conceber um “ente pensante infinito” (ESPINOSA, 2015. p. 129), que pode pensar infinitas coisas em infinitos modos e, por isso, “é necessariamente infinito pela virtude de pensar” (ESPINOSA, 2015. p. 129): do que é forçoso concluir que tal ente, por si só concebido, é um atributo de Deus. Assim posta, esta demonstração nos permite entender a maneira como um atributo constitui a realidade: sendo uma potência infinita de produzir efeitos particulares (CHAUI, 2016. p. 106).

No escólio de EI, P15, Espinosa empreende uma longa argumentação para provar, e defender-se dos opositores, que a extensão é um atributo de Deus e que Ele é uma coisa extensa. Lá é dito que a extensão não pode ser negada a Deus porque ela, ao contrário do que muitos tentam provar, não é divisível. Aqui, no “*Da Origem e da Natureza da Mente*”, a segunda proposição enuncia: “A extensão é atributo de Deus, ou seja, *Deus é uma coisa extensa*” (ESPINOSA, 2015. p. 129), e sua demonstração deve ser feita da mesma forma que se demonstrou o mesmo acerca do pensamento, seguindo-se aquelas mesmas duas

demonstrações *a posteriori* e *a priori*. Os corpos particulares são, assim como os pensamentos, efeitos de uma potência infinita que exprime, de maneira *certa e determinada*, a essência de Deus. Pensamento e extensão são assim o elo entre a Natureza Naturada e a Naturante, e as duas primeiras proposições da *Ética II* preparam o solo de construção das coisas singulares como efeitos da essência de Deus quando estas são deduzidas de seus atributos.

Ao vermos, em EII, P1, Espinosa afirmar que Deus é uma *coisa pensante*, que o pensamento é um atributo dele, devemos compreender que aquela atividade, demonstrada na primeira parte, com que Ele produz infinitas coisas, de infinitas maneiras, que exprimem a Sua natureza, deve se dar pelo pensamento e pelos modos que dele se seguem, ou seja, pela ideias. Se EI, P16 nos diz que infinitas coisas devem se seguir da essência de Deus apenas, sabemos agora que estas coisas devem existir, também, como ideias. Destarte, se Deus pode fazer tudo o que está em seu poder, ao ser definido como *coisa pensante*, sua ação de produzir coisas *por si* e *em si* deve ser, também, uma atividade de pensar a si mesmo e a todas as coisas Nele existentes. É o que nos diz a terceira proposição: “Em Deus, é dada necessariamente a ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que dela segue” (ESPINOSA, 2015. p. 131). Com isto, a potência de Deus, que, como é dito no escólio desta mesma proposição, “não é senão sua essência atuosa”, e pela qual ele gera a si mesmo e a todas as coisas, com a mesma necessidade, realiza-se também como *potência de pensar*. Ele tem o conhecimento de suas afecções e apenas por causa Dele, enquanto *coisa pensante*, nós podemos pensá-las e conhecê-las. A inteligibilidade do real está garantida pela mesma necessidade com que, da só essência de Deus, se segue o próprio real como complexidade infinitamente diferenciada. Acerca disto, CHAUI nos ajuda a entender que

[...] o atributo pensamento se modifica num modo infinito ou a ideia infinita da essência de Deus e de tudo quanto dela segue, de maneira que a ciência de Deus é sua potência infinita para formar a ideia de si como pensamento e as ideias de todos os efeitos que seguem dessa potência pensante. A ideia de Deus, isto é, formada por ele, é ciência de Deus acerca de sua essência, de sua potência e de todos os seus efeitos imanentes (CHAUI, 2016. pp. 106-107).

Lemos na proposição seguinte, “a ideia de Deus, da qual se seguem infinitas coisas em infinitos modos, só pode ser única” (EII, P4. ESPINOSA, 2015. p. 133) – pois o intelecto infinito tem ideias apenas de Deus e de suas afecções (EI, P30), e Ele, como sabemos, é único. Constituinte do saber e da racionalidade de Deus e de seus modos, o atributo

pensamento, quando se faz intelecto infinito, oferece à natureza divina um entendimento, uma “ciência”, que é única e a mesma para todas as coisas. Ao Deus imanente descrito na *Ética I*, essência atuante e potência causal numa mesma existência, Espinosa acrescenta agora a necessidade do entendimento pelo qual Ele sabe de si, e de todas as coisas finitas. O *ser em si* e *pensar-se* de Deus e o *ser em outro* e *ser concebido por outro* estão unidos num mesmo intelecto que se estende da fonte à realidade das coisas particulares. Corroborando com o que aqui destacamos, Chaui nos explica o significado do “única” em EII, P4:

[...] em primeiro lugar, a ideia de Deus ou a ciência de Deus (ou o intelecto infinito pois estes conceitos dizem o mesmo) é única porque não se divide entre uma ciência das coisas possíveis pensadas pelo intelecto divino e uma outra, das coisas reais criadas pela vontade divina, uma vez que intelecto e vontade não constituem a essência de Deus; em segundo, significa que tal ciência é efeito infinito imanente da essência/potência de Deus como substância única, de sorte que essa ciência é única porque todas as ideias estão referidas a uma potência pensante única, o atributo pensamento; em terceiro, afirma que Deus se conhece no ato mesmo em que conhece as coisas singulares, pois a ideia de Deus não é outra que a das ideias de todas as coisas singulares cuja gênese, conforme demonstrado na proposição 1, é a potência do atributo pensamento (CHAUI, 2016. p. 110).

Com efeito, ao dizer que da ideia de Deus se seguem coisas da mesma forma que da própria essência Dele, ou seja, *infinitas coisas e de infinitas maneiras*, Espinosa está a preparar os fundamentos para o que dirá a proposição seguinte, ou seja, que esta ideia de Deus, por ser um efeito da sua *potência de pensar*, de sua natureza enquanto *coisa pensante*, tem o poder, assim como a essência Dele, de gerar outras ideias, que não serão senão aquelas ideias que existem em Deus, ou, mais precisamente, em seu intelecto infinito, e que devem resultar apenas Dele enquanto *coisa pensante*, e de nada mais. Assim isto é expresso na proposição 5:

O ser formal das ideias reconhece como causa Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante, e não enquanto explicado por outro atributo. Isto é, as ideias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, reconhecem como sua causa eficiente não os próprios ideados, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus, enquanto coisa pensante (EII, P5. ESPINOSA, 2015. p. 133).

Todas as ideias que existem no intelecto infinito de Deus, de Sua própria essência e de todas as coisas que dela se seguem, são causadas não pela ação dos objetos aos quais se referem, mas pela própria potência de pensar com a qual Ele pensa a si mesmo e todas as

coisas existentes. Tudo isto pela potência causante que é inerente ao pensamento enquanto um atributo de Deus que exprime sua infinitude e eternidade. A distinção entre “formal” e “objetivo” é uma noção própria ao vocabulário conceitual do sec. XVII, utilizada para opor essência formal, a coisa mesma, e essência objetiva, a realidade da coisa quando pensada numa ideia, isto é, seu conteúdo mental e representativo. Assim, como destaca Chaui, com “o ser formal das ideias”, devemos entender que se trata da produção da própria ideia como um *ser real*, e não apenas como uma representação no pensamento. Nas palavras da comentadora: “A gênese da ideia é a gênese de seu ser ou essência formal e, portanto, rigorosamente, uma *ontogênese*” (CHAUI, 2016. p. 111). Acrescenta-se ainda que isto tudo é demonstrável por outros caminhos: cada atributo deve ser concebido por si mesmo, seus modos não são deduzidos de outros atributos e devem ser deduzidos apenas do que os envolve; logo, por não serem elas efeitos conhecíveis por outras causas, nenhum outro atributo pode causar ideias senão o pensamento. Notemos aqui como esta demonstração *a posteriori* (visto que parte dos efeitos dos atributos para sua causa, destacando a independência epistemológica que os caracteriza) ressalta a distinção real entre os modos dos atributos.

E é justamente pela universalidade contida nesta demonstração que ela se repetirá na proposição seguinte, que afirma: “Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum atributo outro” (EII, P6. ESPINOSA, 2015. p. 135). Negada a causalidade interatributiva, vemos que as outras coisas que não são ideias, a saber, os seus ideados e modos dos outros atributos, seguem-se de Deus não porque Ele tinha antes as ideias destas coisas e a partir delas as criou. Como já vimos, Deus gera as coisas não por sua vontade livre ou porque assim decidiu após uma ponderação entre *criar* ou *não criar*. Tudo o que existe por sua causalidade intransitiva, ao contrário, é o resultado da necessidade de sua natureza e assim o é como um efeito da ação expressiva e constitutiva dos atributos, pelo que exprimem Deus de maneira certa e determinada nestes efeitos. Assim, todas as outras coisas que existem em Deus que não são ideias foram causadas da mesma forma que elas, pela potência de Deus expressa em outros atributos. Com efeito, se a proposição dois demonstrou que a extensão é um atributo de Deus remetendo apenas à demonstração da proposição anterior, ou seja, se a extensão é atributo de Deus pelos mesmos motivos que o pensamento, vemos aqui que tudo o que foi dito acerca do pensamento pode ser deduzido da mesma forma da extensão, e de todos os outros atributos. Assim isto pode ser lido no corolário desta sexta proposição: “(...) as coisas ideadas seguem e se concluem de seus atributos da mesma maneira

e com a mesma necessidade com que mostramos que as ideias seguem do atributo do Pensamento” (ESPINOSA, 2015. p. 135).

Compreendido como Deus se exprime através do pensamento e, da mesma forma, por todos os outros atributos com a mesma necessidade imposta por sua essência, a proposição 7 pode se afirmar sem deixar margens para equívocos: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (ESPINOSA, 2015. p. 135). Sua demonstração não retoma nada do que já foi exposto nas últimas proposições, diz apenas que “é patente pelo Ax. 4 da parte 1”, e acrescenta ainda: “pois a ideia de qualquer causado depende do conhecimento da causa de que ele é efeito” (ESPINOSA, 2015. p. 135). O que aí se diz torna-se claro quando atentamos para o fato de que os efeitos produzidos por Deus têm a característica de se desdobrarem em outras causas, das quais se seguiram outros efeitos, até o infinito e compondo a ordem de causas/coisas da Natureza. Por outro lado, há no quarto axioma – “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve” (ESPINOSA, 2015. p. 47) – uma relação bem específica entre causa e efeito: o efeito está unido à causa e nela contido de forma que esta é a fonte e origem do conhecimento daquele. Sendo assim, quando Espinosa fala em identidade entre “a ordem e conexão das ideias” e a “ordem e conexão das coisas”, e remete a demonstração disto ao quarto axioma, é a esta relação que ele está se referindo, ou seja, assim como há uma conexão necessária entre uma causa e o efeito que dela se segue, há uma idêntica ligação entre a ideia de uma coisa e a ideia da causa desta mesma coisa – como ele mesmo acrescenta –, o que deverá compor uma ordem de sucessão idêntica àquela existente entre as coisas. Assim, tudo o que é produzido por Deus através daquilo que chamamos de sua *potência de pensar*, é igualmente, segundo uma mesma ordem e conexão de causas, produzido por Ele pela potência com que produz todas as coisas. Donde Espinosa igualar, no corolário desta proposição, a “potência de pensar” de Deus à sua “potência de agir”: “isto é, o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão,” (ESPINOSA, 2015. p. 135). Valendo-se novamente de conceitos largamente conhecidos e clássicos de sua época, Espinosa supera a separação entre formal – as coisas mesmas produzidas por Deus (pelo pensamento e por todos os outros atributos) - e objetivo, as ideias destas coisas (efeitos da potência de pensar e modos do intelecto infinito), mostrando que são efeitos de uma mesma potência infinita, duplamente expressa por ordens e conexões de causa que são, em verdade, a mesma ordem, a da produção/constituição de Deus por meio de seus atributos.

O papel constitutivo e expressivo dos atributos, pelo qual eles participam da autoprodução do ser de Deus e das realidades formais que Nele são, atinge aqui a conclusão mais significativa para nossa pesquisa. As últimas seis proposições vieram demonstrando como as potências produtoras que são estes atributos operam autonomamente a causalidade imanente da essência de Deus. Elas exprimem por modos realmente distintos a potência única do ser absolutamente infinito, fonte de toda a diversidade e diferenciação possível. Por isso, a proposição sete explicita esta igualdade e pode, assim, ser o momento da apresentação da unidade substancial se exprimindo nos efeitos da produção imanente. Com efeito, vimos no escólio da décima proposição do *De Deus* que, embora dois atributos sejam apreendidos como distintos e independentes um do outro, eles devem, contudo, se referir a uma mesma substância e compor, juntos, a essência desta mesma substância. Com isto, acrescenta Espinosa no escólio de EII, P7, assim como “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo”, da mesma forma, e pela mesma razão, “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras” (ESPINOSA, 2015. p. 137). Esta unidade entre modos realmente distintos é aquela mesma dos infinitos atributos infinitos que constituem a essência/potência de Deus, agora expressa de maneira certa e determinada em seus efeitos. Com o que Espinosa pode ainda acrescentar que: “... quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sobre outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras” (ESPINOSA, 2015. p. 137).

A fim de ilustrar o que diz no escólio, Espinosa traz o exemplo do círculo e a sua ideia para entendermos como pode ocorrer que duas coisas distintas se refiram a uma mesma coisa. De fato, o círculo, que deve ser tomado como um modo da extensão, nada tem de semelhante com a ideia do círculo, a qual é um modo do pensamento e existe, tal como o círculo, em Deus, mas expresso por outro atributo Dele. Assim, a ideia do círculo, que o representa no pensamento, e o próprio círculo, figura geométrica, são uma só e a mesma coisa, compreendida, entretanto, por atributos distintos. Ambos devem exprimir a mesma coisa, porque Deus é causa, igualmente, com a mesma força e numa mesma ordem de sucessão e conexão de causas, tanto das coisas que se seguem no pensamento, quanto das que se seguem na extensão e em todos os outros infinitos atributos infinitos. Sua potência se exprime seja pela produção de modos certos e determinados pelo pensamento, ideias pelas quais seus ideados são pensados, seja por modos certos e determinados da extensão, realidades formais que são ideados das ideias e com elas compõem unidades tal como todos os infinitos atributos

infinitos compõem a unidade do ser absolutamente infinito. Não é de pouca monta o que aqui se assevera. Sobre a proposição sete, Chaui nos explica:

A sétima proposição da *Ética* II é a expressão mais completa da concepção espinosana do absoluto como complexidade infinitamente diferenciada cujas expressões singulares imanes operam e agem em uníssono e seu fundamento é, evidentemente, a recusa do dualismo substancial cartesiano e do pluralismo substancial aristotélico-escolástico (CHAUÍ, 2016. p. 115).

Eis o ponto central para a argumentação em torno do objeto desta pesquisa, e também o momento decisivo para a ontologia da imanência exposta na *Ética*. Essa igualdade de sucessão e de conexão de coisas e causas entre as ordens atributivas nutrirá nossas reflexões posteriores, e a ela retornaremos sempre que pretendermos tratar da simultaneidade entre os modos dos atributos realmente distintos, da maneira como eles se relacionam sem uma causalidade interatributiva, enfim, da oposição espinosana à *glandula pineal* de Descartes e a sua obscura relação entre substâncias distintas. Sendo o cerne da questão acerca da unidade substancial infinitamente diferenciada, da unidade atual do diverso, em torno do que descreve esta proposição, juntamente com seu escólio e corolário, toda uma tradição interpretativa se revolveu para dar conta das dificuldades postas por tal unidade. A ela, e a maneira como daí nasce a história de um problema e suas tentativas de solucioná-lo, dedicaremos o segundo capítulo desta dissertação. Para agora, entretanto, sigamos com a exposição de Espinosa rumo à coisa singular que somos e sua existência em ato.

Eis que chegamos as proposições 8 e 9, onde Espinosa pode enfim alcançar as coisas singulares e o conhecimento delas em Deus (tanto das que existem como das que não existem). Tratar-se-á agora de aplicar o que se disse da potência divina, duplamente expressa, pela qual ele produz as realidades formais, na *potência de agir*, e as pensa na *potência de pensar*, ao ser e ao entendimento das coisas singulares. Neste cenário, diz-nos a proposição 8: “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” (ESPINOSA, 2015. p. 137).

O conhecimento de uma coisa singular não existente está “compreendido” no mesmo entendimento pelo qual tudo é pensado por Deus; por sua vez, seu ser real, a coisa mesma, ainda que não exista, está “contida” num atributo de Deus. Não vendo necessidade de explicar novamente o que já disse, Espinosa faz notar simplesmente que se trata de algo “patente” pela proposição anterior, e que o mesmo se faz ainda mais claro pelo que se disse no escólio

daquela. Ou seja, se aquilo que é pensado por Deus dá-se em seu intelecto infinito na mesma ordem e conexão causal que isto mesmo é produzido por todos os outros atributos, isto é, a ideia de uma tal coisa, mesmo que ela não exista, é pensada por Deus na mesma ordem e conexão em que todas as outras coisas singulares existentes, ou suas realidades formais, “estão contidas” nos atributos, pois as ideias destas realidades estão “compreendidas”, igualmente, no intelecto infinito de Deus. Antes de tudo, trata-se de mostrar como a proximidade entre a objetividade de uma coisa e sua formalidade, proximidade pela qual uma coisa singular é pensada e, com a mesma necessidade e por uma mesma ordem e conexão de causas, existe fora do intelecto, toca até mesmo a realidade de coisas não existentes. A igualdade de ordem e conexão entre ideias e coisas é assim universalizada, pois está presente até mesmo entre ideias de coisas não existentes e seus objetos. Contudo, há de haver alguma diferença entre a ideia de uma coisa que existe e a de uma que não, da mesma forma que há entre dois objetos que, mesmo estando “compreendidos” na ciência de Deus sem distinção, podem ser distinguidos quanto ao existir ou não existir. Ainda que creia não ser necessária uma demonstração mais alongada, Espinosa acrescenta à proposição um corolário, pelo qual entenderemos o que quer dizer o autor com “coisas singulares não existentes” e “coisas singulares existentes”:

Daí segue que, na medida em que as coisas singulares não existem senão enquanto compreendidas nos atributos de Deus, seu ser objetivo, ou seja, suas ideias, não existem senão enquanto a ideia infinita de Deus existe; e 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 (*involvent*) existência, pela qual se diz que duram (ESPINOSA, 2015. p. 139).

Enquanto saber sobre uma coisa não existente, uma ideia existe pela necessidade mesma com que a ideia infinita de Deus, a ciência por meio da qual Sua onisciência contém a realidade objetiva de todos os seus infinitos efeitos, existe. Mas, se a ideia refere-se a uma coisa que existe de fato, que “dura”, então esta ideia deve ser o saber desta coisa e de sua existência, da causa pela qual ela existe. A definição cinco desta segunda parte explica o sentido de durar ao dizer que “duração é a continuação indefinida do existir” (ESPINOSA, 2015. p. 127). Ou seja, “dura” aquilo que permanece existindo, indefinidamente, até que algo lhe interrompa ou lhe retire a existência. Assim, a ideia de uma coisa existente difere daquela que não existe porque, ao conteúdo objetivo correspondente ao ser formal da coisa, soma-se o conhecimento da duração desta existência, pela qual pode-se dizer assim que esta ideia e seu

ideado duram, permanecem existindo conjuntamente. Não que a ideia seja ideia do tempo que esta coisa deve durar, pois a duração é “indefinida”. Ideia aqui é a objetivação de uma existência formal em ato, pensamento desta existência. Como destaca Chaui, “... quando essas coisas existem ou duram também suas ideias *envolvem* existência na duração, isto é, o emprego de *envolvere* indica que elas e seus ideados formam uma unidade inseparável e, portanto, existem ou duram na mesma ordem e conexão que eles” (CHAUÍ, 2016. p. 125).

Tal como a unidade dos modos dos atributos descrita no escólio de EII, P7, a ideia de uma coisa existente e seu objeto, enquanto duram, constituem uma mesma coisa singular existente. Ainda que nos explique que fala de algo que “é único”, e por isso de difícil explicação por meio de um exemplo capaz de o fazer “adequadamente”, Espinosa resgata novamente a imagem do círculo, tal como fez naquele escólio, para ilustrar-nos a diferença entre estas duas formas de uma coisa singular existir. No escólio a esta mesma proposição, ele escreve:

Sabe-se que o círculo é de natureza tal que os retângulos traçados a partir dos segmentos de todas as linhas retas secantes no mesmo ponto são iguais entre si; porém nenhum deles pode ser dito existir senão enquanto o círculo existe, nem também a ideia de algum destes retângulos pode ser dita existir senão enquanto compreendida na ideia do círculo. Dentre aqueles infinitos retângulos, conceba-se agora existirem apenas dois, a saber, E e D. Por certo também suas ideias agora não apenas existem enquanto compreendidas somente na ideia do círculo, mas também enquanto envolvem a existência destes retângulos, o que faz que se distingam das outras ideias de outros retângulos (EII, P8, esc. ESPINOSA, 2015. p. 139).

Ante a este exemplo, podemos agora entender a diferença entre existir apenas enquanto na ideia de alguma coisa e existir de fato, na duração, na materialidade e concretude desta coisa. Os retângulos não existentes e suas ideias, antes de serem traçados dentro do círculo, existem já dentro do que permite, faz ser e deduzir a natureza do círculo e sua ideia. Só existem dentro desta condição, a natureza do círculo com suas propriedades determinadas, em suma, a essência do círculo enquanto uma figura geométrica com características próprias, dentre elas o fato de se poder traçar dois retângulos iguais “a partir dos segmentos de todas as linhas retas secantes no mesmo ponto”. Mas se, por alguma ação que não pode ser deduzida da natureza do círculo, mas de uma causa externa, forem traçados dentro deste círculo dois retângulos tal como vemos no exemplo, as ideias destes retângulos devem deixar de existir apenas enquanto deduzidas da ideia do círculo e passam a ser ideias destas existências determinadas. São as mesmas ideias, e os mesmos retângulos de antes, propriedades do

círculo tão necessárias quanto a própria essência dele, mas que agora envolvem, além do fato de serem dois retângulos iguais dentro de um círculo e seus diâmetros específicos, essa existência na duração pela qual diremos que eles existem, agora, em ato. Podemos assim reconhecer duas causalidades eficientes pelas quais estes retângulos existem: uma causalidade eficiente imanente e intransitiva, pela qual eles são efeitos necessários da natureza *do* círculo e *no* círculo, e outra causalidade eficiente transitiva, pela qual estes retângulos recebem *de fora* do círculo, um traçado engendrado por uma coisa externa a ele, a causa de existirem *determinadamente* dentro deste círculo (CHAUI, 2016. p. 131). A ação de traçá-los tem seu princípio externamente ao círculo, contudo ela não concede a ele nada que ele já não tinha. Pelo que entendemos que, sejam contidos na natureza do círculo ou compreendidos em sua ideia, seja existindo na duração, em suma, pela causalidade imanente ou pela transitiva, estes retângulos são necessários e suas ideias devem conter e exprimir esta necessidade dupla. Com efeito, se tomamos o círculo, os retângulos e a ação do traçado que os engendra como modos e operações da Natureza, veremos que, tal como Deus é causa única e imanente da existência e da essência de todas as coisas, o que parece tratar-se de duas causalidades é na verdade a mesma causalidade com que Deus faz-se a si mesmo e se exprime por seus atributos.

Podemos notar aqui o retorno do que já nos foi dito na *Ética I*, proposições 24 e 25, sobre a essência e a existência das coisas produzidas por Deus: elas não existem pelas suas essências, tal como Deus que é causa de si, mas Ele, enquanto causa imanente necessária de todas as coisas (das que se seguem imediatamente nos atributos e com a mesma necessidade das que são produzidas quando estes modificam-se de maneira *certa e determinada*), é responsável também pelo existir e operar destas coisas. Como mostramos, para entender a maneira específica do existir das coisas singulares finitas, é preciso notar que, para explicá-las, no escólio da proposição 28, Espinosa descreve a ação de Deus por duas causalidades, uma absolutamente próxima, pela qual Ele se exprime nos modos imediatos dos atributos, e uma causalidade próxima, pela qual Ele se exprime no existir e no operar dos modos finitos, na qual eles são determinados pelas ações de uns sobre os outros. É essa mesma distinção que aqui retomamos, novamente com a ajuda de Chaui, com as noções de *causa eficiente intransitiva* e *causa eficiente transitiva*. Essas noções são importantes para fugirmos de duas suposições que podem ser levantadas com a proposição 8: que as coisas singulares não existentes são meros possíveis contidos no intelecto infinito e na natureza dos atributos à espera da atualização de causas externas à ação divina, e que, por isso, o vir a ser das coisas singulares na duração exige outra causalidade, pela qual elas seriam produzidas por uma outra natureza que não a de Deus e sua potência infinita. Atento a isto, Espinosa insiste, desde a

parte I, que Deus é causa de todas as coisas e que, até aquelas que existem na duração, têm a necessidade de suas existências garantida pela natureza divina quando ela se realiza e se exprime na ordem comum da natureza, compondo o *nexo infinito de causas dos modos finitos*. Eis a função principal das noções de modos infinitos imediatos, que podem ser entendidos como as leis universais e eternas que regem o operar das coisas na duração (o movimento e o repouso na Extensão e o intelecto infinito de Deus no Pensamento), e de modos finitos, modificações destes atributos quando os modos imediatos e mediatos se exprimem em operações singulares. As coisas singulares são necessárias desde antes de suas existências, pois são garantidas pela função constituinte dos atributos; suas existências particulares, ainda que não estejam contidas em suas essências, são também *na* Natureza de Deus, quando singularizada nos modos finitos.

Presente mesmo nas operações que as coisas singulares realizam umas sobre as outras e, assim, O exprimem em relações causais determinadas, Deus faz-se singularidade necessária na mais ínfima particularidade do real. Sendo Ele garantia do ser e da inteligibilidade de si e de todas as coisas, a proposição 9 pode assim concluir acerca da ideia das coisas singulares: “A ideia de uma coisa singular existente em ato tem como causa Deus não enquanto é infinito, mas enquanto considerado por outra ideia de coisa singular existente em ato, cuja causa também é Deus enquanto afetado por uma terceira, e assim ao infinito” (ESPINOSA, 2015. pp. 139-141). As proposições 8 e 9 desenvolvem a ordem causal das coisas singulares que agem umas sobre as outras, ou Deus se exprimindo na necessidade destas determinações particulares. Porque, como demonstra EII, P7, a ordem e conexão das ideias é a mesma que a das coisas, a ordem das coisas singulares existentes em ato deve ser a mesma que a ordem de Deus enquanto se exprime pelo pensamento, na ordem das ideias destas coisas. Ao demonstrar a natureza do conhecimento destas coisas, a proposição 9 desenvolve a ciência de Deus, não apenas como saber de Sua infinitude e das infinitas coisas produzidas pelos infinitos atributos infinitos, mas especificamente como saber *destas* coisas, a maneira específica como elas estão em Deus e como nestas ideias Ele se exprime. Assim, no que podemos chamar aqui de ordem causal das coisas na Natureza Naturada, o corolário a esta nona proposição assevera: “o que quer que aconteça no objeto singular de uma ideia qualquer, disso é dado o conhecimento em Deus apenas enquanto tem a ideia desse objeto” (ESPINOSA, 2015. p.141). Com isto, em se tratando daquilo que ocorre a uma coisa singular determinada, o conhecimento de suas operações e modificações deve ser deduzido

diretamente da ideia deste objeto, da ideia de sua realidade formal enquanto efeito das relações múltiplas na ordem comum da Natureza Naturada.

Finda-se assim a demonstração do que cabe dizer sobre os atributos como potência produtora e os modos que deles seguem. Retornaremos à existência determinada das coisas singulares mais à frente, a fim de concluirmos como elas exprimem a relação entre essência e existência que, em Deus, realiza-se como eternidade de uma essência necessária e atuante. Vale, antes de concluirmos, tratar agora de uma outra questão tão importante quanto esta para o nosso percurso argumentativo. Tratar-se-á agora de mostrar como se constitui a essência e a existência de uma coisa singular específica, demonstrando a natureza de sua mente e de seu corpo, a unidade psicofísica que formam, ou seja, passaremos agora à dedução da coisa singular que nós somos, o modo finito humano.

Da essência das coisas singulares já demonstramos que ela não envolve existência necessária, isto é, nada do que pudermos saber sobre uma coisa qualquer que existe como uma modificação finita da substância, se apenas tomarmos seu ser, nos permitirá concluir que esta coisa deve ou não existir. A substância, como demonstra EI, P7, existe por sua própria essência porque ela é causa de si, de seu ser, de sua existência e de sua inteligibilidade. Dentro desta distinção primária, já no início desta segunda parte, um axioma demarca o lugar da existência humana: “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, pela ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista como não exista” (EII, ax. 1. ESPINOSA, 2015. p. 127). Não existimos por essência, e uma outra definição posta também no início da argumentação, unida a isto, nos faz notar como Espinosa retira do homem o que tradicionalmente lhe era concedido. Pois, leremos na segunda definição, deve “.... pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida...” (ESPINOSA, 2015. p. 125). Retornaremos a esta definição mais à frente, destacando-a em sua inteireza e no poder crítico que ela possui. Aqui, ela opera numa conclusão impactante: a não substancialidade do homem. Pois se o ser da substância, aquilo que faz da substância o que ela é, pertencesse ao homem, entrasse na composição também do homem, este último também deveria existir necessariamente por sua essência. Porém aqui intervém o axioma que não nos permite esquecer o não envolvimento da existência por nossa essência. Além do mais, várias outras propriedades substanciais estão excluídas de nosso ser, como infinitude, imutabilidade, indivisibilidade e unicidade. Todas estas propriedades pertencem à essência da substância porque são próprios de seu ser e de sua constituição. Bastasse que uma delas nos constituísse, e todas as outras lhe acompanhariam, o que é notadamente impossível. De tudo isso se conclui que “à essência do homem não

pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem” (EII, P10. ESPINOSA, 2015. p. 141).

Sendo assim, em que consiste a essência humana? Ora, não sendo substâncias, os homens, tais como aquelas coisas enunciadas por I, P15, devem existir em Deus e por meio dele ser concebidos ou, mais precisamente, tal como foi definido pelo corolário de I, P25, são “afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de uma maneira *certa e determinada*” (ESPINOSA, 2015. p. 91. Grifos meus). O que permite a conclusão expressa no corolário desta décima proposição: “(...) a essência do homem é constituída por *modificações certas* dos atributos de Deus” (ESPINOSA, 2015. p. 143. Grifos meus). Destarte, o homem é tão somente um modo, dentre todos os outros modos que se seguem da atividade expressiva dos atributos de Deus pela qual não só os atributos se exprimem mas também exprimem a Ele. Espinosa ainda acrescenta no escólio desta proposição que, “(...) certamente, sem Deus, as coisas singulares não podem existir nem ser concebidas e, no entanto, Deus não pertence à sua essência” (ESPINOSA, 2015. p. 143): ou seja, embora existam em Deus e por Ele devam ser concebidas, as coisas não são, tal como Ele, substâncias. Tão distintas assim quanto à essência, as coisas não deverão ser menos distinguidas de Deus quanto à existência, ainda que, como veremos ao fim deste capítulo, resguardem Dele uma característica muito precisa.

Contudo, que “modificações certas” são estas a constituir nossa essência? Certamente não serão todas as que se seguirem dos atributos de Deus. De que forma exprimimos, e através de quais atributos, a essência de toda Natureza que nos envolve e nos determina em nosso operar? Segundo Victor Delbos (2002), para responder a tais perguntas, “Espinosa (...) só pode recorrer à experiência, com a condição de em seguida explicar racionalmente o que a experiência lhe descobriu” (p. 84). Trata-se aqui, para Delbos, destes axiomas que nesta parte da *Ética* se referem ao homem. Os axiomas são, como diz aquele comentador francês, “certos fatos gerais incontestáveis” (DELBOS, 2002. p. 84), e, acrescenta ainda, ao referir-se a eles, que Espinosa os identifica a “proposições gerais imediatamente evidentes” (DELBOS, 2002. p. 84). Sendo assim, se, tal como nos diz o segundo daqueles axiomas, “o homem pensa” (EII, ax. 2. ESPINOSA, 2015. p. 127), ao menos uma daquelas modificações que o constituem deve se seguir do atributo pensamento. Entram, portanto, na essência humana modos do pensamento. De todos eles, a ideia, afecção deste atributo, deve ser precípua e antecedente, posto que ninguém deseja, ama ou odeia coisa alguma sem que antes tenha uma ideia de seu objeto de desejo, amor ou ódio (EII, ax. 3. ESPINOSA, 2015. p. 127). Ademais, ainda

segundo este axioma, é possível que alguém tenha uma ideia despida de qualquer afeto. Desta forma, a mente do homem, aquilo que lhe permite ter pensamentos distintos, só pode ser uma ideia, ou seja, uma modificação certa da substância única enquanto diz-se que esta se exprime pelo pensamento. Ideia de uma coisa qualquer, desde que esta exista, posto que não existe ideia sem que exista a coisa existente à qual ela se refere. Além disso, é preciso que seja a ideia de uma coisa finita, já que não pertence à essência do homem a eternidade (EII, ax. 1. ESPINOSA, 2015. p. 127). Nas palavras de Espinosa, “o que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato” (EII, P11. ESPINOSA, 2015. p. 145).

Cabe agora nos perguntarmos que objeto é esse, ou que coisa singular é essa que constitui o ser atual da mente humana. Logo em seguida à proposição na qual Espinosa define o ser da mente humana, na proposição XII, ele afirma: “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 necessariamente na Mente a ideia [...]” (ESPINOSA, 2015. p. 147). Tendo-se como premissas a essência da mente e as condições para que ela perceba adequadamente, é demonstrado nesta proposição que todas as modificações ocorridas com o objeto de que a mente é a ideia devem ser percebidas por essa mesma mente, ou seja, temos acesso àquelas modificações pelas ideias que existem delas em nossa mente. Sendo o conhecimento sobre uma coisa singular existente em ato, sobre a mente recai tudo o que aprendemos com as proposições 8 e 9 desta parte. Ela é ideia de uma coisa que existe pela causalidade transitiva, determinada por outras causas de mesma natureza e finitas; é, em suma, o conhecimento de uma expressão finita, certa e determinada de Deus. Sendo ela uma “parte do intelecto infinito de Deus”, lemos no corolário de EII, P11, quando dizemos que a mente percebe algo, “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” (ESPINOSA, 2015. pp. 145-146). Ora, o corolário de EII, P9 esclarece que o conhecimento do que acontece com uma coisa singular existe em Deus somente enquanto ele se exprime na ideia desta mesma coisa. Sem mais, a mente deve ser o conhecimento de uma coisa singular e de tudo o que se passa com ela porque Deus *constitui* seu ser, sua essência, como uma unidade inseparável entre sua ideia e seu objeto como um único indivíduo existente em ato.

É na proposição 13 que o nosso filósofo, unindo ao que disse em EII, P12 um outro axioma, mostrará que esse objeto não é nada mais que o nosso corpo. Pois se este axioma – “sentimos um corpo ser afetado de muitas maneiras” (EII, ax. 5. ESPINOSA, 2015. p. 129) -

contém a evidência de que percebemos que um corpo é modificado, e se na proposição anterior foi demonstrado que em nossa mente devem existir, necessariamente, ideias das modificações do objeto da mente através das quais as percebemos, então o objeto que constitui a ideia que é a mente humana deve ser aquele corpo, e nada mais, dado que, pelo que garante o quinto axioma, nada outro percebemos.

Assim, qualquer outra coisa que devesse ser o objeto da ideia que é a mente humana também deveria estar presente em nossa experiência perceptiva. A proposição 13 pode assim, sem equívoco, afirmar: “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” (ESPINOSA, 2015. p. 149). Ciente de nossa condição de existência na duração, na atualidade de sensações múltiplas, Espinosa desenvolve sua argumentação teórica sem desconsiderar a experiência que a realidade nos lega, outrossim, reiteradas vezes ele insiste que se trata deste corpo, que *existe em ato*. Sem querer apontar um empirismo espinosano, é importante sublinhar aqui em que medida este pensamento se distancia daquele do cartesianismo na proporção da importância dada ao corpo. Se a mente não é simples e indivisível como o *cogito*, é porque o próprio corpo é um complexo de partes corpóreas em relação de movimento e repouso determinado (EII, P15); sem ser o objeto primeiro e mais fácil de conhecer, o espírito espinosano não alcança a si mesmo de imediato, mas só através da percepção do que ocorre a seu corpo é que se sabe de si mesmo (EII, P23). Mais importante ainda, a capacidade da mente de perceber e inteligir não depende de sua independência ou das ideias inatas que possuiria, mas da capacidade de seu corpo de ser afetado e afetar, a aptidão dela dependendo da aptidão que ele mesmo venha a ter em realizar o que lhe é próprio (EII, P14). Ademais, no escólio desta mesma proposição 13, Espinosa adverte que a união entre mente e corpo não poderá ser entendida por ninguém “... adequadamente, ou seja, distintamente, se primeiro não conhecer a natureza do nosso Corpo adequadamente” (ESPINOSA, 2015. EII, P13. p. 149). Aliás, tal é a primeira definição desta parte intitulada *Da Origem e Natureza da Mente*: “Por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa” (ESPINOSA, 2015. p. 125). Contudo, cremos que a relação entre mente e corpo ficará mais clara quando alcançarmos o entendimento do que eles partilham, do que se encontra entre estes dois e determina a ambos. A relação entre eles, bem como esta particular e tão problemática anterioridade do corpo, serão retomadas no segundo capítulo e amplamente desenvolvidas no terceiro, importantes que são para o objeto geral desta dissertação.

Tudo o que foi dito da natureza humana, como podemos ver, foi deduzido da essência de Deus e de Seus atributos, somados os dados da experiência reunidos pelos axiomas. “Daí segue que o homem consta Mente e Corpo, e que o Corpo humano existe tal como o sentimos” (ESPINOSA, 2015. p. 149), conclui Espinosa no corolário da décima terceira proposição. Ou seja, é a este corpo que aquelas ideias do que se passa no objeto da mente devem referir-se; com efeito, a natureza da percepção que dele temos, unida à necessidade de tudo o que se demonstrou sobre a essência e o conhecimento das coisas singulares, torna impossível que qualquer outra coisa seja o objeto de nossa mente e que nós o percebamos de outra maneira que não esta: um corpo que dura numa existência determinada, em constante modificação, posto que é este conhecimento que constitui primeiramente o “ser atual da mente”.

O homem existe como um efeito da causalidade imanente de Deus constituído por modos de dois de Seus infinitos atributos. Expressimos, pelo mesmo ato em que ela se faz e nos faz, a Natureza divina por uma ideia, que é a nossa mente, e por um corpo, que é um modo do atributo extensão e também o objeto da ideia que é nossa mente, assim como esta é um modo do atributo pensamento e uma ideia de nosso corpo. Dado que a atividade expressiva dos atributos deve fazer-se não apenas com vistas a exprimir uma mesma essência, mas segundo uma mesma ordem e conexão de causas, então a mente e o corpo humanos, mesmo sendo modos de dois atributos distintos, devem referir-se à existência de uma mesma e única coisa, a existência em ato do ser particular humano.

Com isso concluímos que as modificações pelas quais passa um corpo devem ser acompanhadas, seguindo-se a mesma ordem de sucessão e conexão, por modificações simultâneas na mente deste corpo, exprimindo ambos, corpo e mente, a história da existência em ato de uma única e mesma coisa singular, tal como a ordem dos modos que se seguem em todos os atributos exprimem a atualidade da potência autoprodutora da substância única. Na terceira parte da *Ética*, onde desenvolve sua ciência dos afetos, Espinosa deduzirá disso a simultaneidade entre os afetos de paixão e ação na mente e no corpo (EIII, P2). Afirmará, ainda neste mesmo texto, que aquilo que modifica um estado do corpo, favorecendo-o ou desfavorecendo-o, deve provocar o mesmo efeito na mente (EIII, P12) e, na quinta parte, onde enfim tratará da liberdade humana, afirmará, pelas mesmas razões, a conformidade entre a ordenação de pensamentos na mente e de imagens das coisas no corpo (EV, P1). São estas questões que merecem uma exposição bem mais detida, mas as destacamos aqui para salientar como o fundamento ontológico da unidade da mente e do corpo, sua essência, determina a existência em ato desta mesma unidade. Opondo-se decisivamente ao dualismo cartesiano,

Espinosa traça outro caminho para refletir sobre a experiência com os afetos, sem a interação confusa de uma substância em outra por meio de uma suposição obscura como a glândula pineal. Contudo, será mesmo possível explicar nossa existência em ato, na cotidianidade afetiva, por meio de uma tal unidade psicofísica?

Como mostraremos no segundo capítulo desta dissertação, esta unidade, que é simultaneamente substancial e modal, tem tamanha a sua complexidade que recebeu ao longo da tradição interpretativa da filosofia espinosana diversas explicações. Como antecipado, neste primeiro capítulo, nos propomos a não apenas apresentar os fundamentos desta unidade, mas indicar aqui já uma maneira particular de a compreender, a saber, como coesão de uma atualidade diversamente expressa numa existência que é realização da essência, e por isso não se separa jamais dela. Mostramos como a existência em ato de Deus, expressão infinitamente diferenciada nos infinitos atributos que O constituem e pelos quais Ele faz-se na diversidade imanente do real, é efeito necessário de sua essência. Pelo que não parece difícil compreender a necessidade da essência Dele como constituída por infinitos atributos, e sua existência em ato como assim o sendo, necessariamente. Contudo, resta-nos demonstrar, ou ao menos indicar, como algo semelhante pode ser dito da unidade modal humana, ou seja, como a existência humana, duplamente expressa e constituída por uma mente e um corpo determinados, pode ser entendida como coesão do ser de uma existência necessária. Empreitada difícil essa, e aparentemente impossível, pois, como mostramos, ao contrário de Deus, a existência do homem não é efeito necessário de sua essência; “... pela ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista como não exista”, afirma o primeiro axioma da *Ética II*. Como exigir que a existência deste homem, como unidade simultânea de uma mente e de um corpo, seja necessária?

Contudo, antes de sentenciarmos a impossibilidade da existência humana duplamente expressa e constituída, resta-nos ainda alcançar a conclusão final deste texto, a saber, investigar a expressão da identidade entre essência e existência de Deus na existência determinada das coisas singulares. Aqui, podemos apenas desenvolver o fundamento ontológico desta expressão, o qual será mais profundamente desenvolvido no terceiro capítulo, quando tratarmos de fato da existência humana em ato pela investigação da experiência afetiva. Com efeito, ainda que se deva sustentar que a existência das coisas singulares, a nossa aqui inclusa, não se segue da essência delas, deve-se notar que o que lhes acontece e o que elas são na atualidade não está abandonado à mera contingência ou mesmo impossibilidade, donde a simultaneidade entre os modos dever encontrar outro fundamento

que não a própria essência de um modo finito. Ao contrário, levando em conta o fato de que as coisas existentes e as não existentes (por aquelas duas causalidades que EI, P28 descreve e EII, P8/P9 aplicam) são existências necessárias pela mesma ordem e conexão e pela mesma necessidade por meio da qual Deus faz-se e pensa-se, acreditamos que isso é motivo suficiente para entender que, embora apenas necessárias pela causa, as coisas singulares têm sua existência unida à essência. Como chama atenção Chaui ainda sobre a distinção entre “causalidade imanente” e “causalidade transitiva” naquele exemplo do círculo e seus retângulos:

(...) seja como não existência na duração, isto é, como existência contida no atributo extensão (figurado aqui pelo círculo) e, enquanto ideia, compreendida no atributo pensamento (figurado aqui como ideia do círculo), seja como existência na duração, os dois retângulos e suas ideias são necessários (por sua causa imanente ou a natureza do círculo e por sua causa transitiva ou a operação do traçado) e não possíveis. [...] Essa dupla perspectiva impede de separar essência e existência (separação que destruiria a definição da essência como inseparável da existência), pois simplesmente *há duas maneiras de dizer a relação necessária entre ambas* (CHAUÍ, 2016. pp. 131-132. Grifos meus).

Para melhor compreendermos o significado desta união entre essência e existência na duração das coisas singulares, tão importante para a conclusão de nosso texto, muito nos ajudará um retorno às definições iniciais da primeira e da segunda partes da *Ética*. Com efeito, alguns conceitos expostos por Espinosa já no início destas partes podem nos ajudar a entender tanto esta inseparabilidade entre essência e existência, quanto estas duas maneiras de pensar a relação entre elas, tal como nos diz Chaui. É ela mesma quem nos mostra, nos capítulos iniciais de sua obra recém-lançada, *A Nervura do Real, volume II*, bem como no já clássico volume I, como as definições da *Ética II* apresentam a coisa singular tal como a *Ética I* o faz com Deus: pela ligação necessária e inseparável entre essência e existência na atualidade da Natureza e de seus efeitos.

Desde o volume I de *A Nervura do Real*, acerca das controvérsias sobre as definições das partes I e II da *Ética*⁹, Marilena Chaui assume uma posição particular frente a outros comentadores: para compreender a ordem e a escolha dos conceitos que aparecem definidos nestas duas partes, é preciso notar que elas compõem os panos de um mesmo díptico, do qual de um lado temos a exposição do ser absolutamente infinito e, do outro, a das coisas

⁹ Acerca dos problemas suscitados pelas definições das partes I e II da *Ética* quanto à aplicação do método de exposição geométrico nelas, conferir Persch, 2009.

singulares. Como Chaui nos explica, “... quando passamos da Parte I à Parte II, vemos que, assim como as definições da primeira apresentam a definição do ser absoluto, as da segunda oferecem a das coisas singulares (o corpo e a ideia)” (CHAUI, 1999. p. 753). Desta maneira, em ambos os volumes de sua obra, Chaui compara, uma por uma, as definições da *Ética I* com as da *Ética II*. Para os propósitos aqui requeridos, destacaremos suas reflexões acerca de quatro definições em específico, a de essência e a de duração de EII comparadas respectivamente à de causa de si e a de eternidade de EI.

Na *Ética I*, a identidade entre essência e existência de Deus é já de início apresentada na primeira definição, isto é, na apresentação de uma coisa que é causa de si e, por isso, sua “essência envolve existência”. Ao preparar a demonstração das coisas singulares, Espinosa põe como texto da segunda definição da *Ética II* o seguinte:

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 (ESPINOSA, 2015. p. 125).

De extrema importância na filosofia de Espinosa, esta definição contém uma das mais significativas críticas que ele direciona às lógicas aristotélicas e escolásticas¹⁰, caracterizando-se como uma sentença capaz de pôr este filósofo fora de toda uma tradição hegemônica sobre a relação entre ser e existir. Ao destacar a reciprocidade entre a essência de uma coisa e a coisa mesma, Espinosa nos faz perceber que nenhuma essência pode tratar de coisa alguma sem que essa coisa exista, pois tal coisa depende da essência tanto quanto a própria essência depende da coisa. Com isto, não há essência senão de coisas existentes, e os seres reais não são a atualização de conceitos universais e possíveis que passam, pela força de uma causa eficiente, da potência à atualidade. Como destacamos, tanto as coisas singulares existentes quanto as não existentes existem necessariamente, seja apenas como efeitos necessários da causalidade imanente dos atributos, seja, também, como efeitos de uma causalidade externa, transitiva, à coisa. É através desta necessidade do ser de uma coisa que Chaui nos indica o elo entre a definição de essência e aquela de causa de si, pois toda essência, mesmo daquelas coisas que não envolvem existência necessária, é essência de uma coisa que existe e exprime um ser particular. Como a comentadora nos explica:

¹⁰

Cf. Chaui, 2016. p. 95.

À identidade da essência e da existência daquilo que é causa de si corresponde a inseparabilidade da essência e da existência daquilo que não existe pela necessidade de sua natureza e não é causa de si. Ao “envolve existência necessária” da definição I,1, corresponde o “pertence à essência de uma coisa” da definição II, 2, pelo que a essência é inseparável de sua existência própria e esta última é o existir da própria essência da coisa (CHAUI, 1999. pp. 753-754).

Pela necessidade com que o conhecimento de uma coisa singular existente em ato está contida no intelecto infinito, sua ideia deve envolver o saber de sua essência e o de sua existência em ato, pelo que será ela a ideia de uma essência particular que dura. A duração é assim como a propriedade da essência de um modo finito, que afirma esta essência, por um tempo indeterminado, enquanto a coisa de que é essência existe. “A duração é a continuação indefinida do existir”, nos diz a definição cinco da *Ética II*. Já a eternidade, pelo que nos ajuda a entender sua definição posta na *Ética I*, é o existir necessário da essência daquilo que é por si mesmo, ou seja, da substância única causa de si, ou, “... a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna” (EI, def. 8. ESPINOSA, 2015. p. 47). Desta maneira, podemos concluir como a existência na duração da coisa singular, ainda que não necessária pela essência da coisa, tal como em Deus, é a expressão, indefinida, de uma essência, pelo que ela pode ser aproximada da existência eterna da substância. É o que nos destaca Chaui ao comparar estas duas definições:

É exatamente nisso que a definição da duração do modo corresponde à da eternidade do ser absoluto: a essência do ser absoluto afirma a necessidade de sua existência sem relação com a duração e a essência da coisa singular afirma a perenidade de sua duração ou que ela é uma positividade que *não comporta qualquer negação*. Se reunirmos as definições da essência e a da duração, notaremos que a identidade entre ser e essência, que, de maneira geral, a tradição reservara apenas para Deus se estende, agora, a todas as coisas (CHAUI, 2016. p. 98. Grifos nossos).

Podemos identificar nesta “positividade que não comporta qualquer negação”, que a coisa singular afirma, aquilo que a potência da coisa singular partilha com a de Deus: existência como efetivação e atualização da essência, pelo que ser e existir são contemporâneos, em Deus e nas coisas finitas. Acreditamos que, sendo isto o que garante, no ser absolutamente infinito, a coesão dos infinitos atributos, o mesmo deve ser dito do modo singular humano. Como veremos, na parte III da *Ética*, a coisa singular é pensada como *conatus*, esforço para permanecer no ser, isto é, esforço de uma coisa para continuar realizando sua essência. Como faina de uma coisa para ser e continuar sendo conforme as leis de sua natureza, cremos que o *conatus* pode ser assim entendido como aquilo que permanece,

na coisa singular que nós somos, ao longo das suas diversas expressões pelo pensamento e pela extensão. Desta maneira, a tomada de posição que assumimos aqui, juntamente com Marilena Chaui, é a de conceber a unidade da mente e do corpo como atualidade da essência da coisa singular nas diferentes expressões da potência humana. Assim como a existência de Deus é expressão infinitamente diferenciada pela necessidade de sua essência, nossa existência, expressão certa e determinada do real, também deve ser entendida como a manifestação necessária de uma essência duplamente constituída. Também em nós, expressão, constituição e produção são o mesmo no ser de nossa essência.

Na demonstração de EIII, P10, onde lemos que o esforço da mente não é senão o de afirmar a existência de nosso corpo, Espinosa nos indica que deduz tal conclusão “pela prop. 7 desta parte”. Nesta proposição, lê-se: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (ESPINOSA, 2015. p. 251). Isto é apresentado como continuação da proposição anterior, que expõe o conatus de cada coisa como esforço “para perseverar no ser” (EIII, P6. ESPINOSA, 2015. p. 127), o qual deve ser entendido, como mostra a demonstração, como o resultado da identidade entre ser e agir de Deus, sua potência, quando se exprime nas coisas singulares. Acerca das proposições 6 e 7 da parte III, Marilena Chaui não vê razão para indicar, como fizeram Alexandre Mathéron e Bernard Rousset, que Espinosa realize aí uma dupla demonstração do conatus, onde a primeira o apresenta com o simples esforço e a segunda como essência atual. Para ela, é preciso entender que se trata de uma única demonstração, e o fundamento que ela aponta é a pedra principal sobre a qual apoiamos nossa argumentação. Assim ela nos explica:

Tomando o procedimento demonstrativo da Parte I sobre a potência de Deus como causa de si e a identidade entre Sua essência e potência, simetricamente o mesmo procedimento é realizado para o modo humano, ou seja, a proposição 6 da Parte III determina a causa da potência finita e a proposição 7 da Parte III, a identidade entre potência e essência. Não são duas demonstrações propriamente e sim duas etapas de uma única dedução cuja chave se encontra no De Deo. Além disso, consideramos que a distinção proposta pelos dois comentadores pode perder o que aqui julgamos ser o mais importante, ou seja, que a identidade da potência e da essência é o núcleo do ser de uma coisa singular (...) (CHAUI, 2015. p. 623).

Ao nos explicar que o conatus, ou seja, a identidade entre essência e potência na essência atual de uma coisa singular, significa a atualidade como “ação de existir” (CHAUI, 2015. p. 179), acreditamos que Chaui nos dá razão para defender a unidade da mente e do corpo, tal como em Deus, como coesão necessária da atividade da essência do modo humano.

De tudo isto tentaremos mostrar como se pode entender a experiência psicológica e corpórea como sendo a realização deste esforço, que nada mais é do que a atividade da Natureza quando esta se singulariza nos modos finitos, podendo ser identificado aí mesmo o fundamento da experiência humana duplamente constituída, expressa e determinada. Aproximamos, assim, a interpretação de Marilena Chaui daquela de Chantal Jaquet que, como veremos no próximo capítulo, pensa a igualdade como identidade de aptidões e a potência de agir como seu fundamento.

Mente e corpo são “uma só e a mesma coisa”, contudo, a mente não é o corpo e o corpo não é a mente. Isso porque a mente, efeito do pensamento quando ele se singulariza numa modificação certa e determinada e, com isto, se atualiza na duração, é uma atividade cognitiva de pensar a existência atual do objeto que constitui sua essência formal. Este último, que no Tratado da Emenda do Intelecto (§35) Espinosa insiste ser totalmente distinto da sua ideia, é o corpo, ou seja, uma operação singular do modo infinito da extensão pela qual ela se diferencia e se exprime nela mesma. Como demonstraremos ainda no terceiro capítulo, o corpo é também um arranjo de vários outros corpos, em constante modificação e variação de sua potência. Isso significa que este corpo nem sempre está todo manifesto em suas operações enquanto dura. Ele existe, e o desejo é esforço para continuar sendo o que se é. Faina por permanecer movendo-se e interagindo com o exterior por meio de sua dinamicidade própria, é a sua própria essência, como efetivação de tudo o que ele pode ser em condições particulares e materialmente determinadas. A mente, enquanto “ideia de uma coisa singular existente em ato”, acompanha estas oscilações que marcam a experiência corpórea e se esforça, o quanto pode, para pensar o que aumenta a potência do corpo e torna-a mais apta para exprimir a singularidade desta experiência. Estas coisas serão ainda amplamente desenvolvidas ao longo desta dissertação. Contudo, cremos ser possível, agora, entender o que une a mente e o corpo e os faz “uma só e mesma coisa”: a existência atual, particularmente determinada por condições historicamente constituídas, que determina suas manifestações e a qual exprimem, simultaneamente, pelas leis de suas naturezas.

SEGUNDO CAPÍTULO

Tradição Interpretativa em torno da Unidade Psicofísica

Ao nos olharmos no espelho, o que contemplamos não é nada do que habita o interior de nossas mentes. Trata-se de nossa fisionomia corpórea, o corpo enquanto imagem refletida. Tal imagem, tomada em si mesma, nada tem de semelhante com as ideias e todo o resto que trazemos cá dentro de nós – a não ser o comum sentimento de propriedade. Se estas últimas compõem, ao mesmo tempo, o plano da experiência interior e mental, aquilo que nosso reflexo nos antepõe, notamos, refere-se ao que nos é exterior, o corpo e toda a corporeidade por ele envolvida. Enfim, trata-se de algo material, palpável e perceptível a qualquer outro ser que o mire; as ideias de cada um de nós, porém, mantêm-se numa intimidade privada e inacessível exteriormente, até que alguém revele as suas, pela linguagem e por seu corpo.

Eis a percepção imediata que temos de nós mesmos. Ainda que afirme tão veemente a unidade entre pensamento e extensão, a ontologia espinosana não pode escapar a esta diversidade que, como mostramos anteriormente, é pensada como distinção real. Muito embora tenha conseguido esquivar-se às dificuldades do dualismo cartesiano, a filosofia de Espinosa encontrou ao longo da história de sua interpretação interlocutores que viram aqui um problema bastante intransigente, capaz de gerar equívocos ainda maiores quando levado a uma reformulação dos termos definidos pelo filósofo. Tamanha a sua importância, a do problema e na mesma proporção a das interpretações que dele se fizeram, acreditamos ser de grande valia dedicar um capítulo inteiro a tais questões. Ao fim, como veremos, a persistência de uma suposição nos obrigará um retorno ao texto da *Ética*, não sem desconsiderar as indicações das principais interpretações que serão aqui analisadas.

Mesmo em face de tal dessemelhança e irredutibilidade, notemos que, para Espinosa, mente e corpo não estão apartados ou dissociados por um abismo entre fenômenos físicos e mentais. Na *Ética II*, lemos que “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (EII, P7. ESPINOSA, 2015. p. 135). Na parte seguinte, intitulada *A Origem e a Natureza dos Afetos*, esta proposição é retomada para concluir que “a ordem das ações e paixões de nosso Corpo [é], por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da Mente” (EIII, P3. ESPINOSA, 2015. p. 241). Desta maneira, as ações e os sentimentos humanos deverão ser explicados de forma a garantir autonomia e simultaneidade à experiência psíquica e à corpórea, exatamente como ocorre entre todos os outros infinitos

atributos infinitos de Deus. Na ausência de um mecanismo que explique a relação entre mente e corpo por qualquer tipo de interação causal, a questão reside em como compreendermos a unidade de uma essência manifesta em duas formas diferentes, no caso do homem, e em infinitas, no caso de Deus, sem estarem estas apartadas, mas reunidas na atualidade autoprodutora da substância. Enquanto em Descartes o problema era suscitado pela suposição de uma atividade causal inter-psicofísica, em Espinosa a grande dificuldade será pensar como não se excluem, nessa unidade, a identidade e a alteridade (JAQUET, 2011a).

O problema recai sobre aquilo mesmo em que se fundamenta a necessidade de dizer que são *um mesmo ser* estes *dois distintos*, a saber, sobre a unidade dos infinitos atributos que devem constituir uma mesma substância. A implicação desta dificuldade, relativa à natureza humana, com o todo da ontologia espinosana aqui parece ser total. Sendo modos distintos e, enquanto tais, detentores de propriedades inidentificáveis, como podem compor-se em uma unidade de iguais a mente e o corpo do homem? Como podemos assimilar a coexistência de tamanha diversidade numa teoria que institui a unidade entre modos de atributos que se realizam autônomos? Como duas coisas iguais podem conter, ainda aqui, uma diferença tão radical? É justamente neste ponto que os comentadores divergem, tendo esta unidade de diferentes, seja na substância e seus atributos, seja na unidade dos modos do pensamento e da extensão que constituem a essência humana, suscitado diversos problemas desde a sua formulação por Espinosa.

Tschirnhaus, matemático, físico, médico e filósofo alemão, escreve a Espinosa indagando-lhe porque somos constituídos apenas por modos da extensão e do pensamento, sendo que a natureza se exprime em infinitos atributos¹¹. Se existimos nesta natureza infinita, porque não percebemos também os modos dos outros atributos? Após as explicações de Espinosa, Tschirnhaus ainda não é capaz de compreender como os infinitos atributos podem compor uma única realidade, como pode existir um mundo que os possua todos e, ainda assim, como partes desta mesma realidade, existirmos compreendidos em apenas dois deles. Por que não podem existir tantos mundos quantos são os atributos de Deus. Toda a questão, vemos, reside em como pensar modos de expressão distintos reunidos numa realidade que é única.

11

Cf. CHAUI, 1999. p. 737.

As cartas trocadas entre Espinosa e Tschirnhaus são importantes na medida em que as questões postas por este último ressoaram nas posteriores interpretações que se fizeram da filosofia espinosana. Assim, a dificuldade de se compreender a unidade do real conduziu alguns comentadores a forjarem explicações para a relação entre os atributos, utilizando-se até mesmo de termos e conceitos jamais definidos por Espinosa. É nesta situação que uma teoria interpretativa se consolidou, ganhando diversos adeptos após a sua formulação e quase mesmo se passando por uma concepção propriamente espinosana. Tal é a teoria paralelística dos atributos que, utilizando um termo presente nos textos de Leibniz, esforça-se por explicar algo que restou incompreendido nas discussões entre Espinosa e seus interlocutores.

Para Marilena Chaui, este esforço por pensar os atributos como retas não secantes, mas numa relação em que cada ponto de uma encontra na outra um seu correspondente, surgiu porque esta foi a maneira encontrada por alguns leitores de Espinosa, após as questões postas por Tschirnhaus, para “dar conta da unidade do princípio, da unidade do mundo e das relações entre modos heterogêneos” (CHAUI, 1999. p. 738). Com efeito, nem sempre recorreu-se ao paralelismo exclusivamente para se referir às relações entre mente e corpo e para melhor compreender o monismo psicofísico espinosano. Observa-se na história de seu uso uma transformação, na qual passou-se de uma utilização para referir-se aos atributos de Deus a uma outra voltada para atender as exigências do surgimento de um interesse pelo problema da relação entre mente e corpo. Como nos explica Ericka Itokazu,

(...) é com a relevância da problemática relação corpo-mente que o paralelismo ganha lugar central, ou seja, não se trata mais de discutir o paralelismo como metáfora geométrica explicativa para a curiosa relação entre os atributos. Trata-se antes e sobretudo de uma relação bastante peculiar entre apenas dois dos atributos da substância infinitamente infinita da filosofia de Espinosa, a saber, o pensamento e a extensão, ou ainda mais especificamente, da relação de determinadas modificações finitas destes, estas coisas tão distintas e estranhas entre si: o corpo e a mente humanas (ITOKAZU, 2010. p. 38).

Tantas vezes repetido e aplicado ao ponto de manifestar-se numa tradição de comentadores, os fundamentos do paralelismo podem ser identificados em duas principais formulações, entendendo-se com isto que elas reúnem o principal do que encontraremos nas diversas variações deste tema. Trata-se do que escreveram Martial Gueroult e Gilles Deleuze, em seus esforços por nutrir de melhores explicações os estudos acerca do que Espinosa escreveu sobre a unidade substancial e a diversidade dos atributos. Ambos, cada um a seu

modo, operam com a noção de *correspondência* para explicar a identidade de ordem e encadeamento entre os atributos e o significado de dizer-se serem simultâneas as afecções corpóreas e as mentais. Ainda que guardem traços que as distinguem, podemos observar nestas duas interpretações uma semelhança muito precisa no que diz respeito à maneira como reúnem nesta noção ordens de expressões distintas. Estudar estas duas versões do *paralelismo*, além de um aprofundamento na ontologia espinosana, nos permitirá perceber em que medida ele se constituiu como uma proposta de compreensão dos atributos em Espinosa. Quais são as suas implicações, os pontos a que se referem as principais críticas a ele dirigidas e se são justificáveis ou não. Ou seja, compreender em que medida se opõem a ele outras interpretações, tais como as de Marilena Chaui e Chantal Jaquet.

2.1. O Paralelismo de Gueroult.

Martial Gueroult escreve duas obras muito importantes sobre a filosofia de Espinosa: *Spinoza I- Dieu*¹², dedicado ao estudo da ontologia espinosana presente na primeira parte da *Ética*, e *Spinoza II - L'Ame*¹³, dedicado ao estudo da segunda parte da *Ética* e à natureza da alma. Ambos influenciaram muitas das interpretações que se fizeram posteriormente, e é particularmente no *Spinoza II* que o paralelismo aparece como um conceito utilizado para explicar o sistema de Espinosa. É interessante notar que sua primeira menção (GUEROULT, 1974. p. 14) é feita já no capítulo sobre a estrutura da *Ética*¹⁴, ou seja, aparece como um “conceito maior” sobre o qual funda-se uma determinada maneira, um “procedimento”, de organizar, conectar e dispor as proposições. Aparece, em suma, como um conceito empregado por Gueroult para apresentar ao leitor o percurso expositivo da *Ética*, mais do que um conceito que, nela, seja explicitamente utilizado para a construção. O que se evidencia é justamente uma identidade entre exposição do sistema e estrutura lógica, ordem expositiva e

¹² GUÉROULT, M. *Spinoza. Dieu (Ethique I)*. Paris: Aubier, 1968.

¹³ Gueroult, M. *Spinoza II – l'âme*. Paris: Éditions Aubier, 1974. Utilizamos aqui esta edição, traduzida por nós.

¹⁴ “La structures du Livre II de L'Éthique”, p. 8.

concatenação necessária dos conceitos, o que se deve ao método estrutural¹⁵ com que Gueroult apreende o sistema de Espinosa e o expõe em seu livro. Assim, se o paralelismo surge já como um conceito sobre o qual se funda o percurso expositivo, não é senão porque se pressupõe que ele está presente na própria elaboração do pensamento espinosano.

Mesmo não especificando que o “paralelismo” foi utilizado originalmente por Leibniz para explicar as relações entre mente e corpo, Gueroult diz empregar este termo que não é de Espinosa “por comodidade” (GUEROULT, 1974. p. 14, nota 21). Juntamente com o conceito de ideia, o paralelismo é definido como um dos “conceitos maiores” com os quais se desenvolvem as deduções ao longo do livro II da *Ética*. É por estes dois operadores que Gueroult pensa a relação entre os atributos e, como veremos, pela *correspondência* que ele diz haver entre toda ideia e seu objeto que é, segundo ele, especificada (*spécifié*) pelo paralelismo.

Este conceito de ideia ao qual se refere Gueroult ele nos diz ter sido deduzido na terceira proposição da segunda parte da *Ética*, onde Espinosa explica que “em Deus, é dada necessariamente a ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que dela segue” (ESPINOSA, 2015. p. 131). Para Gueroult, tal proposição significa que “Deus produz necessariamente as ideias tanto dele mesmo quanto das coisas que produz, as ideias sendo, no seu entendimento e em todo entendimento puro, ideias do objeto e conforme a seus objetos” (GUEROULT, 1974. p. 14). O que será extraído disto é que, para todo objeto produzido, deve haver uma ideia que com ele concorde e, igualmente, para toda ideia há um objeto com o qual ela concorda, o que Gueroult tenta nos explicar apontando aí dois princípios que ele chamará de *replicações* (*réplications*), empregados por Espinosa em diversos momentos da *Ética II*, pelos quais devemos reter que: pela *replicação* 1, tudo o que ocorrer com uma ideia deve estar presente em seu objeto; e, pela *replicação* 2, inversamente, tudo o que acontecer com o objeto deve ser estar presente na ideia.

“Disto resulta, segundo a *replicação* (*réplication*) 1, que as afecções da Alma são correlatas às afecções do Corpo, e a dedução das afecções da Alma devem ser a *réplica* (*réplique*) da dedução das afecções do Corpo” (GUEROULT, 1974. p. 15), conclui Gueroult. Sendo correlatas a ordem das afecções da alma e a do corpo, a dedução de ambas deve ser feita seguindo-se esta mesma ordem, isto é, as afecções da alma devem ser deduzidas do pensamento, e as do corpo, da extensão. Assim, pode-se pensar por estas coisas que, com a

¹⁵

Acerca disso, cf. GOLDSCHMIDT, 1963. p. 139-147.

noção de *replicação* (*replication*), Gueroult quer referir-se mais à ordem e concatenação das coisas que se seguem em ordens distintas, do que a uma igualdade entre as coisas que se seguem em cada uma destas ordens.

Quanto ao paralelismo, Gueroult o apresenta como sendo a “*identidade do encadeamento das ideias no Pensamento e do encadeamento das causas fora do Pensamento, exposto pela proposição 7*”, paralelismo que ele acredita estar “estritamente ligado ao conceito de ideia como ideia do objeto” (GUEROULT, 1974. p. 15). Vê-se que o *paralelismo* é utilizado para se referir a uma propriedade do sistema de Espinosa, sendo apresentado como se ele de fato o tivesse definido na proposição 7. Contudo, ao fazer isto ressaltando que este *paralelismo* está necessariamente comprometido com o conceito de ideia como ideia do objeto, Gueroult, ao que parece, passa da mera aplicação de uma palavra, por “comodidade”, a uma interpretação determinada desta característica do sistema, dessa identidade entre a ordem do que se passa dentro do atributo pensamento e a ordem do que se segue fora dele. Em sua demonstração, aquela proposição 7 a que se refere Gueroult não apresenta a ordem das ideias e das coisas como retas paralelas, e nem justifica a identidade que sustenta deduzindo-a da relação entre ideia e objeto. A demonstração de EI, P7 nos remete apenas ao axioma 4 da *Ética* I. Eis aqui o momento preciso da imposição à filosofia de Espinosa de um conceito que não lhe pertence, que não encontra nela a sua gênese, mas no texto e na interpretação de Gueroult.

Para nos aprofundarmos na formulação gueroultiana do paralelismo, vale seguirmos seu raciocínio e notarmos que, ainda no mesmo parágrafo, ele nos explica que este conceito especifica (*spécifie*) “... a correspondência geral da ideia e da coisa fundada pela proposição 3” (GUEROULT, 1974. p.15). Com isto, podemos afirmar que a relação entre o encadeamento das ideias e o encadeamento de seus objetos é dita paralela porque estes encadeamentos são idênticos, e o que se encontra na base dessa identidade, como o que a propicia, bem como a forma como ela ocorre, é a *correspondência*.

Esta identidade de encadeamento, da ordem das ideias no pensamento e da ordem dos corpos na extensão, Gueroult diz implicar uma terceira *replicação*: “(...) do encadeamento das afecções do Corpo ao encadeamento das ideias das afecções na Alma” (GUEROULT, 1974. . p.15). A maneira como esta *replicação* é explicada, e de onde Gueroult a deduz, nos mostra como ele pensa esta correspondência, a maneira como, para ele, a identidade de ordem e conexão presente naquela sétima proposição da *Ética* II define não apenas uma identidade

de encadeamentos, mas uma superioridade do pensamento e uma capacidade dele representar as ordens de produção de todos os outros atributos. Esta capacidade representativa do pensamento e a correspondência como tradução de um atributo no outro, podemos encontrar no seguinte trecho:

O encadeamento das causas que produz no Pensamento a Alma (e suas afecções) sendo posto como sendo o mesmo que o encadeamento das causas que produz na Extensão o Corpo e suas afecções; a dedução das afecções da Alma é calcada (*calquée*) sobre a das afecções do Corpo e procede como por um tipo de *reconstrução* (*rabattement*) geométrica do plano do Corpo sobre o da Alma. (GUEROULT, 1974. p.15)

A correspondência parece ser pensada por Gueroult como uma tradução ponto a ponto do que se encontra no corpo e na mente, podendo tudo o que acontece em um ser transposto para o outro¹⁶. Quanto à superioridade do pensamento, devemos nos ater ao fato de que, sendo deduzido da relação entre ideia e objeto, e estando tão comprometido com o conceito de ideia, como o próprio intérprete nos diz, o paralelismo de Gueroult traz essa marca profundamente idealista, com o que ele mesmo pode ser considerado, em última análise, cognitivo. Para Gueroult, se, na definição de atributo, Espinosa emprega a palavra “perceber”, e não “conceber”, é para “marcar que, pela ideia, o entendimento *representa* a coisa (quer dizer, a essência da substância) tal qual ela é em si mesma” (GUEROULT, 1974. p. 21. Grifo nosso.). Do que podemos depreender que a *correspondência* não apenas é transferida do pensamento para todos os outros atributos, como é também pensada como representação entre ordens de atributos diferentes. Nas palavras do próprio Gueroult:

Estas três espécies de réplicas dependem estritamente do conceito de ideia como ideia do objeto e do conceito do paralelismo como identidade do encadeamento (*enchaînement*) das ideias no Pensamento e do encadeamento das coisas ou causas nos outros atributos, em particular (o que interessa ao homem), no atributo Extensão (GUEROULT, 1974. p.15).

Contudo, o paralelismo não se restringe apenas à identidade entre o que se passa no pensamento e o que lhe é exterior, isto porque Gueroult nos diz haver aí dois conceitos, ou dois aspectos, do paralelismo: um *extra-cognitivo*, assim nomeado do ponto de vista

¹⁶

Este ponto será retomado quando da exposição das críticas de Chantal Jaquet ao paralelismo.

específico do pensamento, ou universal (para todos os atributos), do ponto de vista ontológico, ambos fundados naquela proposição 7, segundo a qual há uma identidade entre a ordem e conexão das ideias e a ordem e conexão das coisas ou causas; e um *intra-cogitativo*, fundado na noção de ideia da ideia ou na realidade formal da ideia, ou seja, no fato de a ideia, ela mesma, poder ser objeto de *outra* ideia, que pode ser tomada por uma outra até o infinito. Assim, se pelo primeiro paralelismo explica-se a identidade entre a ordem do pensamento e a de todos os outros atributos (e entre todos eles, no caso do *universal*), pelo segundo compreende-se que, no próprio pensamento, *ordens diferentes* de ideias devem se suceder idênticas até o infinito, multiplicando *ad infinitum* este aspecto do paralelismo (GUEROULT, 1974. pp. 15-16). Com o que podemos compreender a apresentação que Gueroult nos faz da formulação tríplice de seu paralelismo, bem como sua implicação na noção de ideia do objeto, que o representa e permite uma *reconstrução e tradução* da ordem de sua produção e de suas afecções:

[...] - a idéia considerada como *essência objetiva* ou representação de uma outra coisa que não seja um modo do Pensamento. A este aspecto da idéia corresponde o *paralelismo extra-cogitativo*; - a idéia considerada como *essência formal* [...]. A este aspecto da idéia corresponde a primeira forma do paralelismo intra-cogitativo; [...] - a idéia considerada em sua *forma* ou *natureza*, 'a idéia da idéia não sendo nada outro que a forma da idéia' [...]. A este aspecto da idéia corresponde a segunda forma do *paralelismo intra-cogitativo*. [...] Esses três tipos de paralelismo, em si, isto é, em Deus, não são senão um, não devem ser distintos senão por uma distinção de razão. Se, em Deus, nenhum destes paralelismos tem privilégio sobre os outros, não é o mesmo para a mente humana, para a qual o paralelismo intra-cogitativo, sob suas duas formas, tem um papel proeminente. (GUEROULT, 1974. p. 70)

Este “papel proeminente” do paralelismo intra-cogitativo, e a supervalorização do pensamento da qual ele decorre, deram azo às mais diversas interpretações que os tomaram como argumento para ver no sistema de Espinosa um desequilíbrio entre o pensamento e os outros atributos, definindo uma potência que seria superior aos outros atributos¹⁷.

Por ora, vale retermos o que está na base das suposições de Gueroult, o fato de que ele parte de uma interpretação bastante específica, a qual não é unânime e até hoje é alvo de diversas críticas. Em resumo, o paralelismo de Gueroult funda-se na relação que toda ideia mantém com seu objeto, a qual ele diz ser a de *correspondência*. Assim, é pelo fato de que

¹⁷ Voltaremos a este ponto quando da exposição da crítica de Marilena Chaui ao paralelismo e os equívocos que ela diz ter ele suscitado em outras interpretações.

Deus tem uma ideia de si e de todas as coisas que se seguem de sua essência/potência, que Gueroult acredita poder ser tudo o que for produzido pelos atributos pensado por um paralelismo que, como ele diz, é definido pelos mesmos caracteres e aspectos da ideia. Se o paralelismo é triplicado, e depois multiplicado ao infinito, é porque isto se encontra antes na própria ideia.

É certo que Gueroult concorde que o Deus de Espinosa não produz por meio de um intelecto criador, ou por uma vontade livre, mas, ao que podemos deduzir da maneira como é aqui interpretado, Ele produz, e pensa o que produz, submetido à exigência de que tudo *corresponda* ao Pensamento, estando o próprio pensar de Deus submetido à correspondência¹⁸. Podemos concluir a partir do exposto que, para Gueroult, a inteligibilidade de todos os outros atributos, ainda que Espinosa nos diga que eles “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si” (ESPINOSA, 2015. p. 57), não pertence à essência deles mesmos, mas à relação que eles mantêm com o atributo pensamento, o fato de o encadeamento do que produzem *corresponder* ao encadeamento das ideias¹⁹.

2.3 O Paralelismo de Deleuze

A mesma possibilidade de uma transposição do que se encontra no corpo para mente, ou, mais precisamente, uma compreensão das potências de um pelas potências do outro, pode ser observada na interpretação que faz Gilles Deleuze (DELEUZE, 2002. p. 77). Contudo, a correspondência proposta por ele não é extraída da relação entre ideia e objeto e transferida para os atributos através do pensamento. Sua formulação é mais complexa. Em “Spinoza et le Problème de L’expression”, Deleuze apresenta a ontologia espinosana mostrando como o conceito de expressão é fundamental para a compreensão da diversidade dos atributos reunidos na unidade da substância. Como ele mesmo escreve, “l’idée

¹⁸ Um ótimo estudo sobre as implicações do paralelismo gueroutiano e a maneira como ele opera com a correspondência pode ser encontrado em ITOKAZU, 2008.

¹⁹ Este ponto também será retomado quando da exposição da interpretação que Marilena Chaui faz dos atributos e da relação deles com o entendimento.

d'expression résume toutes les difficultés concernant l'unité de la substance et la diversité des attributs" (DELEUZE, 1968. p. 9).

Necessário é que se esclareça: como podem ser realmente distintos os atributos e, ainda assim, exprimirem uma única essência, eterna e infinita? Para entendê-lo, Deleuze recuperará a noção escolástica de *distinção formal*²⁰. Desta forma, os atributos não distinguem a substância em quantidade, dividindo-a em infinitas outras substâncias. Para Deleuze, eles a distinguem em qualidades diferentes, que devem ser atribuídas a uma única e mesma substância absolutamente infinita, pois possui todos os atributos existentes. "Il y a une substance par attribut du point de vue de la qualité, mais une seule substance pour tous les attributs du point de vue de la quantité" (DELEUZE, 1968. p. 30), ele conclui.

Os atributos existem na substância constituindo-a, são eles que põem distinções na essência dela. Compreenderemos aqui o significado de serem eles *formalmente* distintos, pois o conteúdo permanece o mesmo. Os atributos são diversos apenas formalmente²¹, mas, ontologicamente, são únicos quanto ao ser. É o que nos explica Deleuze:

L'essence est exprimée comme essence de la substance, et non de l'attribut. Les essences sont donc distinctes dans les attributs où elles existent, mais ne font qu'un dans la substance dont elles sont l'essence. La règle de convertibilité affirme: toute essence est essence de quelque chose. Les essences sont réellement distinctes du point de vue des attributs, mais l'essence est une du point de vue de l'objet avec lequel elle se réciproque. Les attributs ne sont pas attribués à des substances correspondentes, de même genre ou de même espèce qu'eux-mêmes. Au contraire, ils attribuent leur essence à *autre chose*, qui reste donc la même pour tous les attributs" (DELEUZE, 1968. p. 34).

Espinosa deduz dos pensamentos singulares a existência de um atributo infinito que deve envolvê-los, não o referindo a uma substância que se defina por este atributo apenas, como era a res cogitans de Descartes, mas àquele ser absolutamente infinito que os possui todos e ao qual pode também ser referida, na proposição seguinte, a extensão como uma qualidade extensiva infinita que envolve todos os corpos singulares. Repetindo aqui o que diz Deleuze sobre isto, podemos afirmar que "les attributs sont directement atteints comme des formes d'être communes aux créatures et à Dieu, communes aux modes et à la substance"

²⁰ Acerca da maneira como Deleuze se utiliza desta noção, conferir, Chauí, 2015. pp. 188-194.

²¹ Cf. DELEUZE, 1968. pp. 54-56.

(DELEUZE, 1968. p. 37). A diferença de natureza entre Deus e as coisas, visto que Ele é concebido em si e por si e elas são sempre concebidas por um atributo Dele, não é ignorada com a afirmação desta comunhão de formas. Tal comunhão não significa que Deus deva constituir a essência das coisas pelos atributos. Os atributos constituem a essência de Deus e envolvem a dos modos singulares, não constituem a essência destes. Compreender que há uma comunidade de formas entre Deus e as coisas criadas, e que isto não compromete a diferença de essência e existência entre eles, nos permite não só compreender como tais coisas são produzidas, mas também nos impede de confundir as essências distintas devido ao uso da analogia, como fazem os que acabam recaindo num antropomorfismo que transfere qualidades particulares, como bondade e justiça, pertencentes aos homens, à essência de Deus.

A essência que se exprime em diversos atributos não é a de nenhum deles, mas a da substância. Nela, encontramos a unidade do diverso; nos atributos, a diversidade atual do ser único. E isto devido à distinção real que estabelece um elo entre estes dois planos, numa reciprocidade que não admitirá eminências ou equivocidades. Pois os atributos continuam exprimindo, por qualidades formais distintas, uma mesma essência eterna e infinita, ainda que por meio das modificações particulares. São formas que, comuns a Deus e às criaturas, constituem a essência daquele e são implicados na essência destas últimas. Expressões unívocas Dele, exprimindo uma mesma substância, os atributos são envolvidos nos modos finitos que re-exprimem sua essência única. Quando constituem a Natureza de Deus, eles o fazem Natureza Naturante, quando o re-exprimem nos modos, Natureza Naturada: “(...) ces expressions de Dieu sont univoques, elles constituent la nature même de Dieu comme Nature naturante, elles sont enveloppées dans la nature des choses ou Nature naturée qui, d’une certaine façon, les ré-exprime à son tour” (DELEUZE, 1968. pp. 40-41).

A proposição em que se demonstra a imanência diz que “tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido” (EI, P15. ESPINOSA, 2015. p. 67). Contudo, apesar de ser esta a maneira como ela é aí demonstrada, a imanência das coisas em Deus não se dá apenas porque, existindo somente uma substância, não resta nenhum outro ser onde os modos possam existir e ser concebidos. Espinosa não se contenta em afirmar que a unidade do real é a reunião de todas as coisas num mesmo lugar, ser ou substância, unicamente porque não há mais nada além dele. É preciso que cada coisa contenha algo da substância pelo qual

ela esteja presente dentro de todas e de cada uma, resguardadas as diferenças de essência e existência.

Todo indivíduo possui um poder ou uma capacidade de existir, contida em sua essência e idêntica a ela mesma, pelo que sua potência é sua própria essência – a existência mesma não é senão potência. No entanto, nenhum ser singular existe em si e por si mesmo, mas em outro e por outro, do qual tira a causa de seu ser e compreensão, isto é, Deus, a totalidade do real, ser absolutamente infinito que existe por sua própria essência cuja potência é absoluta. Aqui veremos novamente a atuação dos atributos na produção dos modos e constituição da realidade. Deleuze já havia dito deles em outro lugar que são como que “verbos” “atribuidores” de formas e qualidades à substância (DELEUZE, 1968. pp. 36-37). Agora este dinamismo que os define realiza-se na atribuição de potências, à substância e aos modos que nela existem, justamente porque são os atributos estas formas comuns a Deus e às coisas.

L’identité de la puissance et de l’essence s’affirme également (sous les mêmes conditions) des modes et de la substance. Ces conditions sont les attributs, par lesquels la substance possède une toute-puissance identique à son essence, sous lesquels les modes possèdent une part de cette puissance, identique à leur essence. C’est pourquoi les modes, impliquant ces mêmes attributs qui constituent l’essence de Dieu, sont dits “expliquer” ou “exprimer” la puissance divine (DELEUZE, 1968. p. 81).

Ser modo de um atributo de Deus, por meio dele existir e ser concebido, lega a eles, a cada indivíduo singular, uma potência que é a expressão da onipotência com que a Natureza inteira produz a si mesma e em si mesma, porque o faz nestes seus constituintes que são os atributos. Por isso, ressalta Deleuze, podemos observar como Espinosa nada retira da realidade dos indivíduos, evanescendo as singularidades em aparências do ser, “comme Leibniz le croyait ou feignait de le croire” (DELEUZE, 1968). Definir todos os seres singulares, dos ínfimos aos grandiosos, como sendo modificações de Deus contidas e expressas através de seus infinitos atributos, eis uma outra forma de dizer que cada um participa e é efeito da atividade eterna e infinita com que a realidade inteira cria-se a si mesma, onde cada parte dela possui em si mesma sua própria capacidade ou força determinada de agir e perseverar na existência, e é uma essência particular que determina suas relações com as outras coisas, sua capacidade de afetar e ser afetada²².

²²

Retomaremos este ponto ao tratarmos da potência de agir humana e os afetos, na exposição da leitura

A essência da substância necessariamente se exprime em atributos infinitos, os quais se exprimem em modos determinados. Este movimento de desdobramento da expressão, determinado pela maneira como os atributos participam da existência da substância, consiste na ação com que um atributo exprime a substância como objeto de um sentido primeiro, o qual se torna objeto de uma outra expressão e outro sentido. Atividade através da qual Deus é expresso nos atributos e em cada modo que resulta da expressividade própria a cada um destes atributos, a produção pode ser dita assim um redobramento da expressão, seu segundo nível em que, estando Deus expresso nos atributos que o constituem, estes últimos o re-exprimem nos modos. Produção, constituição e expressão envolvem-se assim num movimento que é único e simultâneo. Com isto, a ordem com que se produzem as coisas é a própria ordem de constituição do ser. Como ressalta Deleuze, “il n’aurait pu produire autre chose, ni produire les choses dans un autre ordre, sans avoir une autre nature” (DELEUZE, 1968. p. 92). Estando inseparavelmente presa à unidade da própria Natureza, tal ordem deverá ser também única e idêntica para todos os atributos, ainda que sejam eles realmente distintos e seus modos irreduzíveis, pois é através deles que a mesma ordem se faz. Destarte, quando Espinosa expõe, no *De Deus, a Natureza Naturada*, isto é, aquilo que é produzido nos atributos, vemos que primeiramente eles produzem modos infinitos imediatos, ao que se seguem os infinitos mediatos e só então, quando é “afetado de uma maneira certa e determinada”, um atributo exprime-se num modo finito (EI, P28). Para Deleuze, a sucessão destas coisas em todos os atributos impõe uma correspondência entre os modos, sendo este o primeiro resultado da unidade de ordem. É o que se pode extrair das seguintes palavras:

S’il existe un ordre de production, cet ordre est le même pour tous les attributs. En effet, Dieu produit à la fois dans tous les attributs qui constituent sa nature. Les attributs s’expriment donc dans un seul et même ordre: jusqu’aux modes finis, qui doivent avoir le même ordre dans les attributs divers. *Cette identité d’ordre définit une correspondance des modes: à tout mode d’un attribut correspond nécessairement un mode de chacun des autres attributs* (DELEUZE, 1968. p. 93)

Neste momento da argumentação, a correspondência aparece para explicitar a primeira consequência do que fora dito sobre os atributos e a substância, consequência esta que incide particularmente sobre os modos, resultado final da causalidade imanente e autoprodutora de Deus: ainda que produzidos e expressos por atributos realmente distintos e autônomos, estes

modos correspondem-se, pois a ordem na qual são produzidos é única, reunida como ela é na univocidade da natureza divina. Como ressalta Deleuze, ainda que Espinosa nos fale, no *Breve Tratado*, de uma interação entre os atributos, e entre modos de atributos diferentes, devemos reter que não pode haver uma causalidade inter-atributiva (dada a distinção entre eles e os caracteres necessários para uma causalidade real), e o que mantém a identidade de ordem não é a ação de um sobre o outro ou de qualquer coisa que deles resulte. Por isso tal identidade é pensada como correspondência entre a ordem de produção em cada um dos atributos e entre todos os modos da sequência, pois esta é a mesma com que Deus se exprime, se constitui e realiza sua potência em cada coisa, que é também ela uma potência de produção. Deleuze nos conduz a pensar os atributos e seus modos como “as partes de um todo”, e assim nos explica como ocorre a correspondência entre estas partes: “deux choses étant les parties d’un tout, rien ne peut changer dans l’une qui n’ait son correspondant dans l’autre, et aucune ne peut changer sans que le tout lui-même ne change” (DELEUZE, 1968. p. 94). Aqui vemos a relação entre atributos diversos, e entre modos diversos, ser explicada tomando-os como coisas diferentes que, compondo um mesmo indivíduo, unem-se num composto de maneira tal que toda mudança em um deve ser acompanhada pela mudança no outro, toda mudança deve encontrar numa destas partes seu correspondente.

Esta identidade de ordem, que implica uma correspondência entre os atributos e os modos neles contidos, para Deleuze constitui a primeira fórmula do paralelismo, aquilo que em outra obra (DELEUZE, 2002. p. 74) ele chamará de “isomorfia”. Assim ele a justifica ao mesmo tempo em que nos explica seu significado: “On peut appeler 'parallèles', en effet, deux choses ou deux séries de choses qui sont dans un rapport constant, tel qu’il n’y ait rien dans l’une qui n’ait dans l’autre un correspondant, toute causalité réelle entre les deux se trouvant exclue” (DELEUZE, 1968. p. 94). O paralelismo é aqui proposto para compreensão de algo muito preciso, que fora objeto de demonstração: a identidade entre ordem de produção, expressão e constituição nos infinitos atributos. A existência de uma “relação constante” já fora apresentada, deduzida de seus fundamentos; resta esclarecê-la, acrescentar-lhe traços mais nítidos. É disto que surge a primeira formulação do paralelismo, num esforço de Deleuze para melhor explicar o que Espinosa define para o seu sistema: a única maneira de um ponto de um atributo acompanhar o outro só pode ser a correspondência, e a imagem para apreensão disto é a de retas, não secantes, mas paralelas.

De uma correspondência sem causalidade real também nos falam outros sistemas que a sustentam numa identidade de ordem, como é o caso do de Leibniz, que cria o termo “paralelismo” para referir-se à correspondência entre mente e corpo. Com isto, se se deseja aplicar o paralelismo para entender a relação entre os atributos no sistema de Espinosa, deve-se encontrar aí algo que o diferencie dos outros, que justifique uma aplicação sem que ela seja uma simples transposição. Vale observar, como faz Deleuze, que aquela proposição 7 da parte II a que já nos referimos não fala apenas de identidade de ordem. Ela também nos diz que a conexão entre as ideias e as coisas é a mesma. Deleuze ressalta ainda que “Spinoza ne se contente pas de cette correspondance ou de cette identité pour définir le lien qui unit les modes d’attributs différents” (DELEUZE, 1968. p. 95). Requer-se, portanto, um aprofundamento da explicação que o paralelismo oferece sobre a relação entre os atributos. Ainda que nos explique a maneira como o que é produzido num atributo acompanha a produção em todos os outros, só a correspondência não é suficiente para compreender como a identidade de ordens pode ser pensada por meio de retas paralelas.

Antes de tudo é preciso compreender que conexão não é o mesmo que ordem. Deleuze resgata um trecho do esolio de EII, P7 - “uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras” (ESPINOSA, 2015. p. 137) – e nos explica que há aí, além da identidade de ordem, duas outras formas de paralelismo. Com efeito, se existe identidade de conexão é porque ela pressupõe outra coisa além da identidade de ordem entre séries autônomas, pela qual ela se constitui numa outra forma do paralelismo. Segundo Deleuze, o que caracteriza a aplicação deste termo à relação entre duas “séries” não é apenas a correspondência entre elas, posto que o mesmo pode ser observado em outras relações, ainda que não possamos tomá-las por paralelas. É onde deve ser acrescentado que o paralelismo envolve também uma igualdade de princípio, o que caracteriza sua segunda forma, e o que garante que a conexão seja a mesma para a série de pontos correspondentes. Ainda que se desenvolvam por atributos distintos, tais séries se correspondem porque se sucedem numa mesma ordem, e numa mesma conexão de causas porque o princípio é o mesmo. O paralelismo funda-se não apenas sobre a identidade de ordem, mas está comprometido com a igualdade dos atributos, que envolve igualdade de princípio e identidade de ordem.

Les “parallèles”, au sens précis, exigent une égalité de principe entre les deux séries de points correspondants. Lorsque Spinoza affirme que les modes

d'attributs différents n'ont pas seulement le même ordre, mais aussi la même connexion ou concaténation, il veut dire que les principes dont ils dépendent sont eux-mêmes égaux [...] *C'est l'égalité des attributs qui donne au parallélisme son sens strict, garantissant que la connexion est la même, entre choses dont l'ordre est le même* (DELEUZE, 1968. pp. 95-96).

Eis a segunda forma do paralelismo, a isonomia: igualdade de princípio que garante que a conexão entre modos produzidos em diferentes atributos seja a mesma, pois resultam da necessidade expressiva de um mesmo ser. Se não há superioridade nem analogia entre as séries de expressão, nem entre os modos que se seguem dos atributos, é também a igualdade de princípio que o garante (DELEUZE, 1968. p. 96). É ela, com efeito, que justifica a aplicação do paralelismo ao sistema de Espinosa. Pois se a paternidade do termo pertence a Leibniz, isto não entrava na sua aplicação do conceito. Como explica Deleuze,

Le système de Leibniz implique bien une correspondance entre séries autonomes, substances et phénomènes, solides et projections, mais les principes de ces séries sont singulièrement inégaux (Aussi bien Leibniz, quand il parle plus précisément, invoque-t-il l'image de la projection plutôt que celle des parallèles). *Inversement, Spinoza n'emploie pas le mot "parallélisme"; mais ce mot convient à son système, parce qu'il pose l'égalité des principes dont découlent les séries indépendantes et correspondantes.* (DELEUZE, 1968. p. 96)

Os atributos tal como definidos por Espinosa podem então ser pensados pelo modelo paralelista porque, ao que propõe tal modelo, são tomados como “séries” autônomas e que não se recobrem, não interagem causalmente, mas encadeiam seus modos numa mesma ordem que é regida por um mesmo princípio. Contudo, não é apenas isto. A terceira forma do paralelismo nos esclarece ainda mais como esta teoria interpretativa é deduzida da relação entre a substância e seus atributos. Veremos que o que garante a identidade de ordem, a unidade de princípio, a correspondência e a unidade de conexão como consequências destas, é justamente algo que já fora também exposto até aqui. Definidos como formas comuns a Deus e às suas criaturas, os atributos existem em ambos, constituindo a essência daquele, contendo as essências destas. A unidade divina deve, portanto, exprimir-se em seus efeitos, engendrando na natureza seres que também são expressos nos infinitos atributos, naqueles mesmos termos definidos pela proposição 7, isto é, numa mesma ordem e conexão de causas.

[...] les modes d'attributs différents n'ont pas seulement le même ordre et la même connexion, mais le même être; ce sont les *mêmes* choses qui se

distinguent seulement par l'attribut dont elles enveloppent le concept. Les modes d'attributs différents sont une seule et même modification qui diffère seulement par l'attribut (DELEUZE, 1968. p. 96).

Então compreendemos de onde a identidade de ordem e a igualdade de princípio tiram seu fundamento e necessidade: da univocidade com que o ser se exprime, seja a si mesmo como princípio constitutivo e expressivo, seja nas modificações de sua natureza, resultado final de sua produção imanente. Em outras palavras, trata-se da unidade ontológica do ser imanente, distinto apenas nas formas com que se exprime, único em sua essência e potência. Se a ordem é a mesma, assim como o seu princípio, é porque o ser é o mesmo, Deus, como totalidade incondicionada e unidade atual do diverso, assim como aquilo que o envolve como resultado final de sua expressão, o que Deleuze chamará de *modificação substancial*. Onde ele insistir na necessidade de se distinguir entre *modo* e *modificação*: aquele é o que se segue de um atributo, uma expressão de sua forma que se compreende apenas pelo conceito do atributo; já a modificação é uma afecção da substância, uma coisa singular que se segue de sua causalidade. Se Espinosa nos fala de *ser em si* (EII, P7, esc) é porque se trata da própria coisa tal como ela é produzida por Deus. O que já foi dito sobre a expressão não é contradito aqui: Deus produz e se exprime nos atributos, e tudo o que é produzido existirá e será compreendido num deles, o exprimido não sendo exterior àquilo pelo qual se exprime. Ocorre que assim como os atributos são as formas de Deus, os modos de cada um dos atributos são, em última instância, as formas com que se exprime e se compreende uma coisa singular (a modificação). Como Deleuze nos explica, o modo se compreende formalmente, a modificação, ontologicamente:

Tout mode est la forme d'une modification dans un attribut, toute modification est l'être en soi des modes qui diffèrent par l'attribut (l'être en soi ne s'oppose pas ici à un être pour nous, mais à un être formel). [...] 'En soi' ne signifie évidemment pas que les choses produites par Dieu sont des substances. La *res in se* est la modification substantielle; or Dieu ne produit pas cette modification hors des modes qui l'expriment à la fois dans tous les attributs (DELEUZE, 1968. p. 98).

O paralelismo se funda na unidade de Deus: como Deleuze nos explica, ele se compreende "seulement du point de vue d'un Dieu immanent et d'une causalité immanente" (DELEUZE, 1968. p. 96). É nesse sentido que se poderá entendê-lo, mesmo que Deleuze não o defina nestes termos, como retas que partem de um ponto e terminam num outro, pois os

atributos produzem partindo da necessidade da substância (Deus como fundamento causal de todos os efeitos) e vão terminar nas modificações como aquilo que encerra a expressão na unidade do exprimido, modificações que se exprimem por tantos atributos quanto os tem a própria substância. É também nestes termos que a relação entre mente e corpo (o conteúdo mental de uma pessoa e os estados físicos de seu corpo) pode ser entendida como a correspondência entre seus pensamentos e estes estados, ou seja, a relação constante entre dois planos em que nada pode estar presente se não for nos dois, embora um não tenha no outro o princípio causal de sua origem, e a vida psíquica não possa ser reduzida aos processos químicos de um dos órgãos do corpo humano. É fato que se seguem simultâneos os fatos mentais e os corpóreos (EIII, P2, esc.), mas isto não se dá por uma interação entre mente e corpo, ou por uma eminência de um deles na constituição da experiência psicofísica. Como a potência atuante da natureza, da totalidade do real como multiplicidade autodiferenciada, é o que garante a unidade numa mesma existência da multiplicidade infinita de todos os gêneros e formas, correspondência e simultaneidade não precisam de nenhum outro mecanismo para se realizarem. A unidade absolutamente infinita do real é suficiente para garantir que seja única a experiência, ainda que, em nosso caso, duplamente diversificada.

No livro II da *Ética*, a exposição que precede a demonstração da unidade de ordem é feita generalizando-se o que é definido de um atributo em específico, o do pensamento, para a relação entre todos os outros. O enunciado da proposição 7 nos diz que são a ordem e a conexão das ideias que são as mesmas que as das coisas; somente no escólio, seguindo o que fora dito no corolário da proposição 6, a unidade de ordem e conexão é generalizada para os modos de todos os atributos. Ante a este fato, Deleuze nomeia a primeira formulação, a que se refere à unidade de uma ideia com um modo de algum outro atributo, de paralelismo epistemológico, e a segunda, a unidade de modos de todos os atributos na modificação substancial, de paralelismo ontológico. Deve-se notar que o paralelismo epistemológico não se refere à unidade entre uma ideia e a modificação substancial. Ele diz respeito apenas à igualdade entre a ideia e um dos modos que se seguem formalmente desta modificação, e o paralelismo psicofísico, um caso particular, é o que envolve a alma e o corpo na unidade que nós somos.

Ainda que sejam fundados, ambos, sobre a substância e seus atributos e envolvam as mesmas três formas do paralelismo²³, o ontológico e o epistemológico repousam sobre

²³ Igualdade de ordem, igualdade de princípio e igualdade de ser.

igualdades diferentes. A compreensão de que, na base, estes paralelismos não decorrem dos mesmos motivos nos informa acerca de alguns privilégios do atributo pensamento, da maneira como ele constitui a Natureza de forma bastante específica. Deleuze nos diz: “Le parallélisme épistémologique découle de l’égalité des puissances. Le parallélisme ontologique découle de l’égalité des attributs (par rapport à la puissance d’exister)” (DELEUZE, 1968. p. 111). Mas para entendermos isto faz-se necessário um aprofundamento na relação entre produção e compreensão na existência de Deus.

Os atributos, ao exprimirem a essência da substância, a realizam, desenvolvem o interior dela, aquilo que ela é nela mesma; no dizer de Deleuze, “[...] l’expression est une explication: développement de ce qui s’exprime [...]” (DELEUZE, 1968. p. 12). Essência se refere à compreensão da natureza de uma coisa, aquilo que torna compreensível o que ela é. Por isso a expressão realizada pelos atributos envolve a compreensão necessária da essência da substância; eles a tornam compreensível expondo sua constituição, e o intelecto não é exterior a este ato porque é ele mesmo um efeito simultâneo do ato de exprimir. Acompanha este ato, é imanente a ele, enquanto modo infinito imediato de um dos infinitos atributos, a saber, o pensamento. Com isto, a definição de atributo não pode deixar de incluir algo que lhe é necessário, que está contido na substância e deverá ser demonstrado no desenvolvimento necessário de sua exposição, ou seja, que um daqueles atributos é o pensamento, que sua atividade constitui a potência de pensar, que dela é um efeito necessário e imediato a existência de um intelecto infinito que pensa e compreende as essências de tudo o que resultar da atividade expressiva, em suma, que “percebe” seus constituintes. A substância existe nela e por ela mesma, tudo o que seu intelecto pode envolver explica unicamente o que se segue de sua essência, pela só necessidade de seu ser. Do que resulta que todo modo produzido por Deus possui uma relação com o entendimento, é objeto de uma ideia, pela qual ele está compreendido no intelecto infinito que é a própria ideia de Deus, pela qual Ele pensa a si mesmo e todas as propriedades que devem ser deduzidas de sua essência como efeitos de sua causalidade imanente e infinita. Eis por que Espinosa afirma, no escólio de EII, P7, a igualdade entre e a potência atual de pensar e a de agir, da qual resulta para a relação entre ideia e objeto a identidade entre realidade formal e objetiva.

A potência de pensar pertence à própria natureza de Deus, contudo, para Deleuze, isto não é o suficiente, pois, como ele nos explica, “[...] cette puissance resterait en puissance si Dieu ne créait pas dans l’attribut pensée l’être formel de l’idée dans laquelle il se pense”

(DELEUZE, 1968. p. 109). O intelecto infinito é o produto, modo do pensamento, através do qual Deus atualiza sua potência de pensar. Pensar-se, compreender tudo o que está envolvido por sua essência e existência, é algo próprio à natureza de Deus; o entendimento infinito é o ser formal com que este pensar realiza-se no atributo pensamento. A complexidade da ideia de Deus significa que esta ideia pertence à sua natureza, pela qual é sua própria ciência ou sabedoria, “du point de vue de sa nécessité objective [...] est principe absolu” (DELEUZE, 1968. p. 112) e deve envolver a compreensão da substância e de todos os seus atributos, mas, ao mesmo tempo, “du point de vue de sa possibilité formelle” (*ibidem*), é apenas um modo de um dos atributos de Deus, o pensamento. Eis por que o paralelismo epistemológico (identidade entre um dos modos da modificação, o qual difere dos outros pelo atributo, e uma ideia) se funda na igualdade entre a potência de pensar e a de agir: porque o pensamento, sozinho, constitui a potência de pensar, enquanto a de agir se dá por todos os outros (incluindo entre eles o pensamento). Porque Deus pensa tudo o que produz, e porque este pensar e pensar-se ocorre unicamente pelo atributo pensamento, todo modo que exprime uma modificação deve estar unido e compor uma unidade com a ideia que lhe corresponde.

Constituir a potência de pensar por si só, diferentemente da potência de agir, que não é esgotada por nenhum dos atributos isoladamente, mas apenas enquanto tomados todos em conjunto, é o principal privilégio do pensamento, porque dele resultam e são possíveis todos os outros privilégios (DELEUZE, 1968. p. 106). O primeiro – que em uma obra posterior Deleuze chamará de “privilégio em compreensão” (DELEUZE, 1968. p. 76) – concede ao intelecto infinito a capacidade de conter a ideia de cada um dos infinitos atributos, o que implica um outro privilégio – denominado posteriormente de privilégio em “extensão” (*ibidem*) –, a capacidade de ter ideias dos modos provenientes de cada um destes atributos, isto é, as ideias de todos os modos que exprimem uma mesma modificação. A distinção entre o conteúdo objetivo destas ideias será a mesma que a existente entre os modos que diferem pelo atributo e aquela entre os próprios atributos, ou seja, real e formal, pelo que, como tenta explicar Espinosa numa carta a Tschirnhaus²⁴, não haverá nenhuma conexão entre tais ideias (DELEUZE, 1968. p. 110).

A relação entre o pensamento e a potência de pensar, para Deleuze, também é o que possibilita o terceiro privilégio deste atributo. Toda ideia, enquanto efetivação do poder que a

²⁴ Carta 66. Cf. Espinosa, B. *Correspondência*. Tradução para o Espanhol, Introdução e Notas: Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p.353.

substância tem de pensar o que produz, envolve a compreensão de alguma coisa. Por outro lado, a própria ideia é, ela mesma, um produto da potência de agir, um modo que, enquanto tal, possui uma existência formal. Isto determina que uma ideia será ela mesma objeto de uma outra ideia, fazendo com que os modos do pensamento tenham a capacidade singular de refletirem a si mesmos, até o infinito, posto que sempre será possível tomar uma ideia como o conteúdo objetivo de outra.

Sendo fundados e definidos sobre tais princípios os privilégios do pensamento, poder-se-á mesmo dizer que eles não desequilibram o sistema porque dizem respeito justamente ao que diferencia o pensamento dos outros atributos: seu principal privilégio pelo qual ele sozinho constitui a potência de pensar. Há um nível em que todos os atributos são iguais, por constituírem juntos a potência de existir e de agir de Deus. Neste nível o Pensamento em nada difere dos outros atributos. Num outro nível, o da potência de pensar, o Pensamento recebe todo destaque ao constituí-la, pois só enquanto possui este atributo Deus pode pensar e compreender tudo o que produz, todas as Suas ações. Como ressalta Deleuze, “c’est l’égalité des puissances qui confère à l’attribut pensée des pouvoirs particuliers, dans un domaine qui n’est plus celui de l’égalité des attributs” (DELEUZE, 1968. p. 107).

Se Espinosa, no percurso argumentativo das primeiras proposições de *Ética* II e na própria proposição 7, realiza um “desvio”, ao passar primeiro pelo paralelismo de tipo epistemológico e só depois generalizá-lo para toda a produção pelos demais atributos, isto se justifica por tudo o que caracteriza a especificidade do Pensamento, pelo modo infinito imediato que ele produz: a ideia de Deus, ou seu intelecto, que envolve a unidade do diverso de tal forma que ela mesma pode comunicar tal unidade para a modificação e, com isto, nos pôr em contato com um modo que reúne todos os outros modos: “... l’idée de Dieu est apte à communiquer aux modes quelque chose de l’unité substantielle”²⁵ (DELEUZE, 1968. p. 112). A irredutibilidade dos atributos, consequência da distinção que, mesmo sendo apenas formal, é real, impossibilita que se possa deduzir da unidade deles a unidade do mundo, a unidade de todos os gêneros de expressão contidos na modificação substancial, e nos permite ainda concebermos a substância como uma produção de infinitos mundos desconexos, um para cada série de atributo. “À la limite, on pourrait concevoir autant de mondes qu’il y a d’attributs. [...] C’est parce que les modes ont une consistance propre, une spécificité, que nous sommes forcés de chercher une raison particulière de l’unité dont ils sont capables” (DELEUZE, 1968.

25

“... a ideia de Deus está apta para comunicar aos modos alguma coisa da unidade substancial”.

p. 113). Se a compreensão da relação entre a substância e os atributos não é o bastante para alcançar o entendimento da unidade do mundo, sua demonstração exige o desenvolvimento de outro princípio:

C'est bien l'idée de Dieu qui nous donne un tel principe, en vertu de son double aspect. On passe de l'unité de la substance, constituée par tous les attributs qui en expriment l'essence, à l'unité d'une modification comprise dans l'entendement infini, mais constituée par des modes qui l'expriment dans chaque attribut. [...] l'entendement de Dieu n'a pas moins d'unité que la substance divine, dès lors les choses comprises par lui n'ont pas moins d'unité que lui-même (DELEUZE, 1968. p. 113).

Como mostramos, Gueroult, no mesmo intento de superar o problema da alteridade posta por Espinosa no interior da unidade substancial, concede ao pensamento e ao intelecto uma superioridade pela qual é ele mesmo o ponto ordenador e primado da unificação da auto-produção de Deus. Deleuze, por outro lado, pretende mostrar que a ideia de Deus serve mais como um “princípio” de compreensão da unidade dos atributos e de como seus modos podem estar reunidos numa modificação substancial. Pois, como foi nosso intento apresentar, esta diversidade infinita, que não se propaga numa dispersão, é garantida pela imanência e atualidade do Ser Absolutamente infinito a toda a realidade e às coisas criadas. Imanência de uma potência manifesta na expressão de uma essência que permanece a mesma em todos os gêneros e qualidades que a constituem.

Contudo, alguns elementos podem nos levar a crer que não existe muita diferença entre o paralelismo intra-cogitativo gueroultiano e o epistemológico deleuziano. Afinal de contas, ambos são deduzidos da identidade entre a ordem e conexão das ideias e das coisas, ambos se referem a tal identidade como se tratando de uma correspondência entre modos de atributos distintos. A despeito disso, não deve nos escapar que alguns traços do paralelismo deleuziano o distinguem do gueroultiano. Na interpretação que faz Gueroult, existe correspondência entre uma ideia e seu objeto, correspondência que já de início é dita definir a relação entre eles e está na base do paralelismo entre os atributos. Já em Deleuze, ao que parece, não ocorre o mesmo. Há correspondência onde há identidade de ordem, ou seja, na relação entre o pensamento e os outros atributos assim como entre todos os atributos, mas isso não significa dizer que uma, por si só, implique a outra, ou seja, que a identidade de ordem implique sozinha a correspondência. A correspondência funda-se na identidade de ordem, e esta mesma funda-se na igualdade de princípio e na unidade do ser. Esta correspondência é

apenas a consequência final da igualdade dos atributos, apenas uma das formas do paralelismo, e não o seu fundamento ou o que está na base dele como aquilo que é “especificado” por ele, como o quer Gueroult. É o que Marinê Pereira também nos explica:

A correspondência é algo a que se chega *ao fim*, é efeito e tem como premissa necessária a causalidade infinita imanente de Deus. A causalidade eficiente imanente tem aqui um papel fundamental na dissociação dos paralelismos, ou melhor, na nova compreensão de paralelismo: correspondência *apenas* significa projeção, eminência e transcendência, enquanto paralelismo significa correspondência porque significa, primordialmente, igualdade e imanência (PEREIRA, 2011. p. 199).

Em *Spinoza, Filosofia Prática*, Deleuze diz claramente, acerca do escólio da prop. 13 e da superioridade do corpo a que Espinosa ali se refere, que “não se trata de modo algum de privilegiar o corpo sobre o espírito: trata-se, sim, de adquirir um conhecimento das potências do corpo para *descobrir paralelamente as potências do espírito que escapam à consciência*.” (DELEUZE, 2002. p. 77). Pelo que podemos ver como a relação que o *paralelismo* concebe entre modos de atributos diferentes, isto é, a correspondência, implica que a ordem dos fenômenos corpóreos deve servir de modelo para entendermos o que se passa na mente, ou seja, na ordem dos pensamentos. Mais à frente, acerca de um aparente idealismo contido onde Espinosa se refere à “alma sem relação com o corpo”, na quinta parte da *Ética*, Deleuze nos explica: “Espinosa quer apenas lembrar, conforme o axioma do paralelismo epistemológico, que as essências de modos têm uma causa pela qual devem ser concebidas: há uma ideia que exprime a essência do corpo e nos faz concebê-la mediante sua causa (V, 22 e 30)” (DELEUZE, 2002. p. 77).

Transparece em tudo isso como a correspondência, enquanto aquilo que explica a relação entre modos formalmente distintos, de alguma forma envolve uma expressão entre estes modos. Contudo, não parece ser o caso de dizer-se que é a correspondência que implica ou fundamenta esta relação expressiva. Se um modo do pensamento é dito exprimir modos de outros atributos, é unicamente devido ao principal privilégio deste atributo: constituir a potência pela qual Deus pensa tudo aquilo que produz, isto é, devido ao fato de que tudo que for produzido por Deus deve possuir uma ideia que exprime a essência de seu objeto.

Além da relação entre correspondência e expressividade dos atributos, outro ponto que merece destaque é a quase uniformidade envolvida pela teoria paralelística deleuziana. Ao conceber para ordens de expressividade distintas uma “relação constante”, segundo a qual o que se exprime por uma ordem deve ter na outra um “correspondente”, Deleuze pode acabar

por subestimar a diversidade com que se exprimem modos de atributos diferentes e, especificamente, mente e corpo. Ainda que ressaltamos o dinamismo a que Deleuze se refere para caracterizar a relação entre os atributos e a substância¹, tentando com isto corrigir um aspecto quase uniformizante da noção de correspondência e o modo como ela resulta tão comprometida com a unidade da modificação substancial, não nos deve escapar aqui a tensão que permanece entre diferença e identidade, diversidade e unidade. Ademais, EII, P13 diz claramente que é o corpo, e “nada outro”, o objeto da ideia que constitui a mente. Como não fazer disso uma impossibilidade para a modificação substancial e seus infinitos modos de todos os outros atributos? Ora, o axioma III de EI nos faz lembrar que “de uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito (...)” (ESPINOSA, 2015. p. 47). Toda a ontologia espinosana e suas essências atuantes podem ser requeridas aqui para mostrar que, caso a mente fosse ideia de uma coisa constituída por infinitos modos dos infinitos atributos, a atividade deles deveria manifestar-se nas afecções que entram na percepção sensitiva. Ao invés disso, o axioma V, de EII, enfatiza: “Não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar” (ESPINOSA, 2015. p. 129).

Com efeito, é a expressão, e a maneira como ela une o modo de um atributo ao dos outros que suscitará mais críticas ao paralelismo. Tanto Marilena Chaui, quanto Chantal Jaquet, insistirão nos problemas que esta relação acarreta quando confrontada com outros termos da filosofia espinosana. Vale dizer que não apenas Deleuze, mas também Gueroult nos arrasta às mesmas dificuldades. Seja como representação ou como expressividade entre modos de atributos distintos, a correspondência concebida por eles define para a simultaneidade entre fenômenos mentais e físicos duas necessidades: que tudo o que diz respeito ao âmbito da extensão tenha um correlato no pensamento (e vice-versa) e que tudo o que ocorrer a um corpo possa ser traduzido para o pensamento (e vice-versa). Entretanto, ainda que pareça coerente com o que Espinosa pensou para as relações entre mente e corpo, e que as suas reflexões sobre a afetividade e o conhecimento devam seguir tais exigências, leituras divergentes apontam como elas não cabem no sistema de Espinosa e não condizem com o que ele mesmo havia concebido para os afetos e para o saber.

2.4 A interpretação de Chantal Jaquet.

Enquanto Gueroult e Deleuze desenvolvem explicações sobre os atributos e seus modos profundamente comprometidas com as noções de paralelismo e correspondência, Chantal Jaquet se dedica a mostrar como a experiência em ato com o corpo e com a mente, como Espinosa a descreve, entrelaça pensamentos e afecções corpóreas de tal forma que a correspondência paralelística não é suficiente para nos esclarecer como identidade e diferença são aí articuladas. Ressaltando que no monismo²⁶ psicofísico de Espinosa a “identidade, todavia, não exclui alteridade” (JAQUET, 2011a. p.24), esta autora francesa nos explica que os adeptos desta corrente interpretativa falham em sua leitura justamente porque desconsideram estas duas coisas, ou seja, como veremos, concebendo-se assim a relação entre mente e corpo e a identidade entre a ordem das ideias e das coisas, torna-se problemática a compreensão da unidade e da diferença implicadas na teoria espinosana.

Em primeiro lugar, ao propor que se pense a série dos modos dos atributos como retas a partir de um mesmo ponto e seguindo-se paralelamente, esta interpretação, inevitavelmente, esfacela a Natureza numa infinidade de retas, o que nos é impossibilitado pela própria ordem de sucessão das coisas que, como nos diz Espinosa no escólio da mesma proposição 7, deve ser única. Como nos explica Chantal Jaquet:

Essa representação da ordem do real reduz a Natureza a um plano no qual se justapõem uma pluralidade, até mesmo uma infinidade, de linhas não secantes. Ora, a ordem é uma, como destaca o escólio da proposição 7 da *Ética* II (...). A doutrina do paralelismo *não restitui a ideia de unidade presente na concepção espinosana, pois introduz uma forma de dualismo e de pluralidade irreduzíveis*. (...) É verdade que se considera que as paralelas se reúnem no infinito e que elas não excluem a existência de um polo de unificação. Mas é preciso reconhecer que *a representação de séries lineares dificilmente faz jus à unidade do indivíduo e de sua constituição* (JAQUET, 2011a. p. 26. Grifos nossos).

Já de saída, o paralelismo, principalmente aquele de Gueroult, distorce os termos da ontologia espinosana ao dividir e multiplicar aquilo que é único e indivisível. A coesão da substância que se exprime e se produz numa mesma ordem é comprometida pela compreensão dos atributos forjada nesta leitura. Em segundo lugar, ela se mostra também limitada quanto à diversidade manifesta entre os gêneros desta expressão. Mesmo que se considere que a

²⁶ É preciso dizer que, embora tenhamos usado este termo, tal uso não é unânime entre os intérpretes. Marilena Chaui, num artigo sobre a tradição interpretativa, aponta sua incoerência e inaplicabilidade para referir-se tanto a substância quanto a seus modos.

unidade de princípio e a identidade entre as ordens ocorrem porque a sucessão de modos nos atributos vai numa “mesma direção”, isto não é suficiente para salvar o paralelismo de contradições. Para Jaquet, “o argumento repousa sobre um pressuposto totalmente contestável segundo o qual as diversas expressões de uma mesma coisa em cada atributo vão no mesmo sentido e não podem divergir” (JAQUET, 2011a. p. 27). Tal contestação é feita pela autora recorrendo à teoria do erro em Espinosa: “(...) um só e mesmo erro não se exprime da mesma maneira na mente e no corpo e testemunha uma divergência radical entre o que se passa no modo do pensamento e o que se passa no modo da extensão” (JAQUET, 2011a.), ela nos explica. Para dar prova do que diz, cita um trecho do escólio de EII, P47 no qual Espinosa nos explica que, se ocorre que erramos, é unicamente porque não traduzimos o que temos em nossa mente para extensão de forma que o que pensamos se exprima de maneira correta, de forma que o pensamento correto se refira ao significante correto na extensão:

(...) a maioria dos erros consiste só em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas. Com efeito, quando alguém diz que as linhas traçadas do centro do círculo até sua circunferência são desiguais, ele decerto entende por círculo, ao menos nesta ocasião, a outra coisas que os Matemáticos. Assim, quando os homens erram no cálculo, têm na mente uns números, no papel outros. Pois se se prestar atenção a suas Mente, decerto não erram; parecem todavia errar porque pensamos que têm na Mente os números que estão no papel. Se não fosse isto, creríamos que não erram em nada; como não acreditei erra aquele que ainda pouco ouvi gritando que sua casa voara para a galinha do vizinho, já que seu pensamento suficiente perspícuo (ESPINOSA, 2015. pp. 213-215).

Vemos que se o paralelismo pretende se sustentar na opinião segundo a qual existe sempre uma simetria total entre o que se passa na mente e o que se passa no corpo, ele, novamente, desfalece, pois a maneira como Espinosa pensa os enganos dos homens atesta justamente a ocorrência de uma dissimetria entre um pensamento na mente e a maneira como ele é expresso pelo corpo; como nos diz Jaquet:

Longe de funcionarem em paralelo, a mente e o corpo de um homem no erro divergem profundamente. Do ponto de vista do corpo, o erro é uma má aplicação dos nomes às coisas. A mente pensa verdadeiramente, mas o corpo, por sua boca ou sua mão, exprime outra coisa. A letra não segue a mente, e é esse divórcio que conduz a crer que os homens se enganam (JAQUET, 2011a. p. 28).

Com efeito, este ponto é amplamente desenvolvido por Jaquet, tanto em sua crítica quanto na reinterpretação que ela mesma propõe das relações entre mente e corpo. Num artigo intitulado “Corpo e Mente: a lógica da alternância em Spinoza”, ela ressalta que:

[...] a doutrina do paralelismo psicofísico conduz à representação de séries onde tudo o que se passa na mente ao nível da formação das ideias tem um equivalente corpóreo, que lhe corresponde termo a termo, num perfeito jogo de espelhos. Se é verdade que uma afecção do corpo caminha sempre a par de uma ideia dessa afecção no pensamento, não é menos verdade que essa lógica não deve eclipsar uma alternância e impedir que se compreenda a originalidade desta esmagando-a sob esquemas estereotipados de pensamento. Ao imaginarmos uma correspondência termo a termo com o modelo das séries paralelas, tendemos a excluir a alternância e o seu cortejo de diferenças possíveis, em prol de uma concepção geminada do corpo e da mente, privilegiando a replicação do idêntico (JAQUET, 2011b. p. 11).

Com isto, Jaquet desenvolve uma crítica ao paralelismo contrapondo à correspondência aí descrita casos em que as relações entre mente e corpo, tal como as descreve Espinosa, impossibilitam aplicar aquelas exigências que acima destacamos, isto é, que afecções corpóreas e mentais, seja expressiva ou representativamente, possam ser traduzíveis umas pelas outras. Através do estudo do que ela chama de “lógica da alternância”, “um princípio de inteligibilidade e de domínio dos fenômenos” (JAQUET, 2011b. p. 16), Jaquet pretende explicar o que, segundo ela, pouco aparece, ou não recebe a atenção que lhe é merecida na teoria paralelística das relações entre mente e corpo, ou seja, que há entre estes uma diferença, uma “alternância” na constituição dos afetos e do conhecimento que restaria pouco iluminada pela correspondência pensada pelos defensores do paralelismo.

Neste intento, além de mostrar, na obra *A Unidade do Corpo e da Mente: Afetos, Ações e Paixões em Espinosa*, como os erros exprimem uma dissimetria entre mente e corpo, no já citado artigo, Jaquet completa sua crítica demonstrando como o engano, em Espinosa, não possui uma realidade ontológica pela qual possa ser identificado no corpo e exprimido ou representado na extensão, pois

O erro nada mais é do que uma modalidade da ideia, uma privação da verdade, não corresponde a algo real. Efectivamente, todas as ideias relacionadas com Deus são verdadeiras. Não há pois uma forma do erro. Como o erro não tem uma realidade ontológica, não tem um correlato corpóreo. Deveremos então concluir que o erro é por excelência o lugar da mente? A bem dizer não o podemos fazer porque o erro nada mais é do que uma aparência pois as pessoas nunca erram (JAQUET, 2011b. p. 19).

Esta lógica da alternância está longe de harmonizar com a correspondência paralelística, pois existem fenômenos mentais que não podem encontrar um correlato adequado no corpo, tal como o erro que, não sendo senão uma privação, refere-se, em verdade, à ausência de uma identificação entre o que se passa na mente e o que é expresso pelo corpo. Além do mais, casos como a ocorrência de afetos corpóreos, ideias imaginativas e a formação dos chamados transcendentais ou as noções universais, também analisados e explicitados por Jaquet em seu artigo, dão prova de como afetos e ideias podem surgir apenas de estados do corpo e exigem unicamente uma remissão à extensão para serem compreendidos, nada acrescentando a eles buscarmos entender seus efeitos que se exprimem no pensamento.

Ante a tudo isso, compreende-se porque esta comentadora propõe uma reinterpretação da filosofia de Espinosa partindo, antes de tudo, de um conceito que de fato se encontra em seu arcabouço teórico. Com efeito, ressalta Jaquet, quando nos diz que há uma identidade entre a potência de pensar de Deus e sua potência de agir, Espinosa afirma que uma é “igual” (*aequalis*) a outra, nos explicando que uma é simultânea à outra. O mesmo ocorre quando ele se refere à potência de pensar da mente e a potência de agir do corpo. E aqui Jaquet destaca um trecho da demonstração de EIII, P28, onde Espinosa afirma que “... o esforço ou potência da Mente ao pensar é igual e por natureza simultâneo (*aequalis et simul natura*) ao esforço do Corpo ao agir” (ESPINOSA, 2015. p. 283), e, nos garante a autora, a utilização destes dois termos, o adjetivo “*aequalis*” e o advérbio “*simul*”, é recorrente quando Espinosa pretende explicar que há identidade e simultaneidade entre a ordem das ideias na mente e das afecções no corpo. Noutras palavras, a mesma igualdade que rege as relações entre a potência dos atributos, orienta as relações entre a mente e o corpo humanos, com o que Chantal Jaquet reivindica que ela não seja ignorada, recorrendo, assim como o fez Marilena Chaui, à concepção espinosista de expressão: “A teoria da expressão em Espinosa é regida inteiramente pelo princípio da igualdade e deve, portanto, ser reconsiderada à luz direta desse conceito” (JAQUET, 2011a. p. 32).

Na já supra citada obra, Jaquet se atém aos usos que Espinosa faz do conceito de “igualdade” e como ele é empregado nas relações entre mente e corpo. Visando isto, ela inicia com uma análise dos termos “*aequalis*” (igual) e “*aequalitas*” (igualdade), a fim de identificar onde e como este conceito é utilizado de uma maneira que seja útil aos propósitos aqui

requeridos. Após fazer isto estudando trechos da *Ética* e de outras obras como o *Breve Tratado* e o *Tratado Político*, ela nos explica que:

(...) a igualdade de potência no Tratado Político não é pensada de uma maneira absoluta, mas relativa, em função do padrão que serve de comparação. Ela não implica que as coisas comparadas sejam idênticas e intercambiáveis tanto qualitativa quanto quantitativamente. Elas podem ser diferentes, até desiguais, sob certas relações e ser pensadas como iguais com a condição de que essa diferença seja negligenciada sob outras relações (JAQUET, 2011a. p. 36.).

Quando destaca que a unidade dos atributos e seus modos deve ser apreendida sob o termo “igualdade”, Jaquet nos conduz a pensar na diferença entre esta noção e aquela de “identidade”. Com efeito, coisas idênticas possuem uma semelhança ao ponto de não poderem ser ditas diferentes, pois são, de todas as formas, a mesma coisa. Por outro lado, coisas iguais podem, de alguma maneira, possuir elementos que nos permitirão compreender que se trata, ao mesmo tempo, de coisas diferentes, enquanto tomadas pela perspectiva destes elementos. Isso entendido, através desta “igualdade relativa” podemos, agora sim, compreender como duas coisas distintas podem ser tomadas como iguais: quando o critério utilizado para identificá-las numa certa relação é ignorado concebendo-se tais coisas por outra relação. É o que ocorre, como nos explica Jaquet, no caso das diferentes potências de cada indivíduo em particular que se tornam idênticas porque, como nos diz Espinosa no trecho do *Tratado Político* citado por ela, eles “(...)ser iguais, porque o poder de cada um, comparado com o de todo o Estado, não merece consideração” (TP, cap. IX, §4. ESPINOSA, 2004. p. 130). Ao que ela acrescenta, aplicando este tipo de igualdade ao monismo psicofísico:

Da mesma maneira, a potência de pensar e de agir são iguais quanto à ordem e à conexão das causas que presidem sua existência, mas esse contato não implica de modo algum que elas o sejam em todos os pontos fora da correlação necessária entre a essência formal e a essência objetiva (JAQUET, 2011a. p. 36.).

Se o problema, como ressalta Jaquet, consiste na dificuldade em se pensar uma relação de identidade que, contudo, nos permitisse conceber uma diferença entre os termos em questão, a noção de “igualdade relativa” encontrada pela autora no próprio vocabulário conceitual de Espinosa parece dissolver por completo esta dificuldade. Conforme tal noção não parece mais tão dificultoso pensar como mente e corpo podem ser uma só e mesma coisa e, sem contradição, modos em essência distintos.

A fim de nos mostrar como Espinosa concilia identidade e diferença, ou, como ela mesmo nos diz, como ele “deixa claramente entender que a igualdade não poderia confundir-se com a uniformidade, mas que ela pode, ao contrário, nascer da diversidade e ser consolidada por ela” (*ibidem*), Jaquet resgata o capítulo 27 da quarta parte da *Ética*, no qual Espinosa nos fala da utilidade extraída por nós das coisas que nos são exteriores. Uma coisa nos é útil quando, nos explica o autor, “além da experiência e do conhecimento que adquirimos por observá-las, por mudá-las de forma” (ESPINOSA, 2015. pp. 507-509), ela contribui para conservação de nosso corpo. Tal utilidade exige que o corpo seja alimentado de forma a garantir a eficiência de todas as suas partes, o que será benéfico tanto à mente quanto ao corpo, pois, como nos dizia Espinosa em outro lugar (EIV, prop. 38 e 39), quanto mais for o corpo capaz de afetar e ser afetado, tanto mais será a mente capaz de pensar. Sendo o corpo composto de muitas partes, de naturezas diversas, e não havendo alimentos que, sozinhos, sejam capazes de nutri-las todas, para que ele possa realizar, igualmente, todas as atividades de que é capaz, para que possa estar apto a todas as atividades que sua essência lhe permite, e, da mesma forma, para que a mente possa na mesma medida compreender todas as coisas que sua natureza permitir, faz-se necessária uma alimentação diversificada e a prática de exercícios diversos.

O desenvolvimento uniforme das aptidões, que no corpo significa a máxima capacidade de afetar e ser afetado que sua natureza particular pode lhe garantir, e na mente a de pensar o máximo de coisas abrangidas por seu intelecto finito, requer um mesmo regime de exercícios e alimentos diversos. Com o que Chantal Jaquet vê, nesta posição de Espinosa, razão para defender “que a igualdade entre a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente manifesta, em realidade, uma igualdade de aptidões a exprimir toda a diversidade contida na natureza de cada um” (JAQUET, 2011a. p. 37). Ou seja, ambos, mente e corpo, estarão sempre igualmente mais aptos, ou menos aptos, a fazerem ou serem o que suas naturezas distintas e próprias, lhes permitirem – exprimindo, um mesmo estado, total ou parcialmente capaz do que lhe é próprio, cada um à sua maneira.

Uma coisa é a relação pela qual as aptidões se igualam, e outra bem diferente é a pela qual se diversificam as naturezas. Assim, segundo a noção de “igualdade relativa”, o que permanece o mesmo, ao longo das múltiplas expressões entre mente e corpo, é a variação da potência de agir do indivíduo como uma essência atual e atuante. Tal noção se aplica de forma muito eficiente neste caso, auxiliando-nos a entender como mente e corpo podem ser iguais,

sob o ponto de vista das aptidões, e diferentes, quanto às naturezas. Este é um caso que se refere a nossa experiência mental e corpórea, a experiência conjunta que temos diariamente com eles. E é com este caso que Chantal Jaquet parece querer justificar a escolha do lugar específico na obra de Espinosa para onde as pesquisas devem se voltar, pois, logo depois do trecho acima citado, ela conclui:

Importa, então, desenvolver as pesquisas a respeito da igualdade e de sua significação quando exprime a natureza das relações entre o corpo e a mente. Nessa ótica, é necessário debruçar-se sobre os textos do Corpus em que a união do corpo e da mente dá-se a ver em ato, para discernir as diversas maneiras como a igualdade psicofísica se aplica e esclarecer suas múltiplas facetas (JAQUET, 2011a. pp. 37-38).

Jaquet acredita que é a teoria espinosana dos afetos, suas reflexões e o discurso misto aí desenvolvido por ele, o lugar onde encontraremos os elementos para entender a unidade da mente e do corpo. Naquele outro artigo, ela também nos explica que os afetos

[...] são realidades psicofísicas por excelência, visto que põem em ação simultaneamente uma afecção corpórea que modifica a potência de agir e ao mesmo tempo uma ideia dessa afecção. Spinoza concebe por vezes o mesmo afecto como uma realidade psicofísica, o que implica pensar o indivíduo simultaneamente sob o atributo do pensamento e da extensão, ou apenas sob o atributo do pensamento ou apenas sob o da extensão (JAQUET, 2011a. p.14).

O trabalho interpretativo de Jaquet não se limita apenas a indicar, na maneira como Espinosa concebe os afetos, o lugar para entendermos como ele articula a unidade e a diferença envolvida pela sua teoria do monismo psicofísico. Ela mesma realiza um estudo dos textos em que os afetos são tratados por Espinosa no contexto de uma igualdade da mente e do corpo, onde ele desenvolve a “lógica da alternância” que ela diz aí haver. Como tentaremos mostrar, enquanto em “A Unidade do Corpo e da Mente: Afetos, Ações e Paixões em Espinosa, Jaquet se dedica à definição de afeto e às variações do discurso misto desenvolvido por Espinosa, ou seja, às diversas maneiras de se referir ao corpo ou a mente na constituição dos sentimentos, em “Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza” seu mote é uma reflexão sobre a superação da servidão afetiva e como as potências mentais e corpóreas atuam nesta superação. Sob o plano de um aprofundamento na afetividade

espinosana, encontramos nestes dois escritos o desenvolvimento de reflexões presentes na Ética, e em outras obras deste pensador, que nos permite bem compreender como os afetos podem conter a unidade do modo singular humano e, ainda assim, deixar exprimir as diversas formas de sua natureza mental e corpórea.

Desta maneira, dada a natureza da “igualdade relativa” a que se refere Chantal Jaquet, no capítulo seguinte deste trabalho buscaremos explicar em que medida a afetividade em Espinosa nos esclarece acerca desta igualdade de potência e diferença modal, tal como a autora nos descreve. Para tanto, seguiremos o caminho trilhado por Jaquet ao longo da Ética e de outras obras de Espinosa. Contudo, acreditando na importância de não limitarmos nossas reflexões a uma única interpretação, e dada a grandiosa contribuição oferecida pela obra de outros comentadores, também nesta investida conduziremos nosso estudo acrescentando aqui observações tão importantes e valiosas quanto as já apresentadas até este momento. É nesta medida que valerá ainda nos atermos, dentro das interpretações clássicas da filosofia de Espinosa, a uma outra que nos rendeu claras formulações e soluções bastante adequadas para nossa pesquisa. Trata-se da vasta obra de Marilena Chaui. Partindo também de uma dedicada crítica ao paralelismo, ela nos encaminhará para o mesmo terreno da afetividade espinosana, ainda que todavia, como veremos, Chaui e Jaquet terminem por discordarem em pontos bastante decisivos.

2.5 A Interpretação de Marilena Chaui.

Marilena Chaui, em seu livro intitulado *A Nervura do Real*, empreende um estudo sobre a vida e a obra de Espinosa no qual encontramos não apenas a exposição do pensamento deste filósofo mas também a história da recepção de sua filosofia pela tradição interpretativa, inscrevendo a autora a sua própria interpretação nesta tradição. Desta maneira, nos deparamos neste livro com um estudo crítico do “paralelismo”, bem como com uma proposta interpretativa que procura contornar as dificuldades e os problemas de compreensão acerca da relação entre os atributos. Com efeito, a crítica de Chaui ao “paralelismo”, tal como a todas as outras interpretações que se fizeram da filosofia espinosana, está profundamente comprometida com o entendimento que esta comentadora tem dos pontos envolvidos. Isto posto, será de muita valia para esta pesquisa nos atermos aos aspectos da filosofia espinosana

em que Chauí exprime sua discordância com relação aos autores paralelistas apresentados até aqui, para que, a partir de tais aspectos, possamos compreender os fundamentos de sua oposição assim como os de sua proposta interpretativa. No capítulo anterior deste trabalho, discorremos sobre a ontologia espinosana numa apresentação fortemente influenciada pelos comentários de Chauí acerca da unidade substancial divina e a modal humana. O ponto de vista desta comentadora será também aqui aprofundado buscando desenvolvê-lo a partir das críticas dirigidas a uma das mais clássicas interpretações que já se fez da filosofia de Espinosa.

Como nos esforçamos para demonstrar nas páginas anteriores, Deleuze e Gueroult partem de uma mesma proposição, a sétima de *Ética* II, concordando em alguns pontos, discordando em outros, para sustentar suas leituras paralelistas. Ambos pensam a identidade de ordem e conexão em termos de uma correspondência, definida por Gueroult como uma relação representativa, e fundada por Deleuze numa unidade de ser entre modos distintos que exprimem um ao outro, tal como ocorre com Deus e seus infinitos atributos. Acerca desta unidade, Chauí nos oferece uma outra explicação. Vejamos como ela se refere àquela identidade entre a ordem das ideias e a das coisas:

(...) com Espinosa, a ordem e a conexão das ideias sendo a mesma que a ordem e a conexão das coisas, a mesma ordem é necessária e natural nos dois casos. Isto significa que a noção de mesma ordem inclui duas ordens simultâneas, cujo princípio de ordenamento é o mesmo sem que idéias e coisas sejam idênticos, pois idênticas são a ordem e a conexão delas” (CHAUI, 1999. p. 566).

Ainda que Chauí concorde que a identidade de ordem e de conexão envolve um mesmo “princípio de ordenamento”, tal princípio, para ela, não pressupõe necessariamente uma identidade de ser para os modos assim como para Deus e seus atributos, discordando decisivamente da leitura deleuziana. O ordenamento, seja de ideias ou de coisas, é necessário por si mesmo e não depende de que sejam as coisas ordenadas *o mesmo ser*, expresso ou representado em ordens atributivas distintas e infinitas. O que de fato pode ser dito exprimir-se em infinitas ordens e conexões iguais é a substância, e não os seus modos. Toda a questão está em compreender que a substância, através de seus atributos, *constitui* a essência de uma coisa singular, mas a substancialidade não *pertence* a está. Como já explicamos, a essência do modo humano é *constituída* por determinados atributos da substância, mas o ser desta *não pertence* a essência do homem. Chauí chama atenção para a diferença entre estes termos, o

que contribui pra entendermos o significado de dizer que a coisa singular que somos é constituída, simultaneamente, por modos do pensamento e da extensão.

(...) pertencer tem o sentido de *involvere* significando, portanto, relação de implicação recíproca ou de unidade indissolúvel; constituir, em seu sentido originário, significa unidade intrínseca de uma totalidade ordenada em si mesma (maneira de ser em que a natureza do agente está conforme a si mesma) e um ato contemporâneo ao ser do agente, exprimindo-o e exprimindo sua natureza (CHAUI, 2015. p.138).

A maneira como os atributos constituem a substância e seus modos é o centro de nosso trabalho argumentativo. Pois se trata disto, como modos distintos constituem uma mesma coisa singular assim como seus atributos constituem a essência e a existência de Deus. Enquanto Deleuze se concentra na *modificação finita*, que se liga à Deus como que por uma reta expressa paralelamente nos infinitos atributos deste, Chaui parece concentrar seus esforços na coisa singular como este *todo*, ordenado em si mesmo e conforme a si mesmo. Sob a guia deste conceito, Chaui refuta ponto a ponto o paralelismo. Sem identidade de modos exprimindo o singular como o infinito, igualmente sem correspondência entre as ordens expressivas descritas em EII, P7. Como nos explica Chaui acerca desta mesma proposição:

(...) quando lida cuidadosamente, percebe-se que o objeto dessa proposição não é a correspondência entre ideia e coisa, tanto assim que Espinosa não diz que a ordem e conexão das coisas e das ideias corresponde à ordem e conexão das coisas, e sim que a ordem e conexão das coisas e das ideias é a mesma. Isso significa que a proposição II, P7 não é, prioritariamente, epistemológica, e sim metafísica, concluindo o percurso dedutivo das seis primeiras proposições da Parte II (CHAUI, 1999. p. 592).

Podemos ler neste trecho como, para Chaui, EII, P7 não funda a tal *correspondência* defendida por Deleuze e Gueroult e, além disso, podemos antever que, em sua recusa de ler nessa proposição uma prioridade epistemológica, a comentadora se esforça por desatar o nó que prende esta proposição ao pensamento e tanto conduziu outros leitores a deduzir dela uma superioridade deste atributo sobre todos os outros. Gueroult extraiu dali um paralelismo que, em todos os seus aspectos, é cogitativo; Deleuze defende um paralelismo epistemológico e um conjunto de privilégios para o pensamento. Ambos, cada um a seu modo, supervalorizam, nessa proposição, a referência ao conhecimento e a relação entre ideia e objeto. Como não recair nas mesmas conclusões?

Em um outro momento de seu livro, Marilena Chaui analisa a definição de atributo, a quarta das oito que abrem a *Ética* I, mostrando as principais dificuldades suscitadas por esta definição e os equívocos de interpretação a que chegaram outros leitores na busca de solucionar tais dificuldades. Neste intento, refutando as leituras que se esforçam por ler os atributos como se fossem formas, à maneira kantiana, ou como uma ideia presente apenas no intelecto, Chaui nos explica que:

O atributo não é uma representação subjetiva, mas, porque percebido pelo intelecto como constituindo a essência de substância, é uma ideia verdadeira e convém com a realidade de seu ideado. O intelecto aparece na definição [de atributo] para marcar a inteligibilidade da essência de substância porque seu constituinte é conhecido intelectualmente e esse intelecto, pela proposição I, P30, é tanto infinito quanto finito. Se compreendermos o sentido de *intellectus* na quarta definição, compreenderemos também o sentido de *percipit*: indica que o atributo não é constituído pelo intelecto, não depende dele para ser e ser concebido, não é um conceito *do* intelecto, e sim o que o intelecto apreende como constituindo a essência de substância”. (CHAUI, 1999.p. 808)

Compreendemos assim que Chaui claramente discorda de Gueroult quanto a uma representação, no pensamento, de modos de outros atributos. Não só isso. Discorda também quanto ao papel do intelecto, e do atributo pensamento, no que tange a inteligibilidade dos atributos e da ordem de produção da natureza. Ora, com as palavras citadas acima, Chaui demonstra ter uma outra interpretação não só para o atributo, mas também para a relação deste com o intelecto e a atuação do atributo pensamento em relação a todos os outros atributos. Contrariamente ao que pensa Gueroult, não é a correspondência entre o pensamento e todos os atributos que lhes garante a inteligibilidade. Demonstramos também que, para Deleuze, o maior privilégio do pensamento, do qual resultam todos os outros, é constituir a potência de pensar, ato pelo qual esta potência se efetiva, sendo o atributo pensamento, através de seu modo infinito imediato, o intelecto infinito, a “forma” coma ela se realiza, indo da potência ao ato na produção das ideias. Ou seja, ao fim e ao cabo, Deleuze e Gueroult acabam concebendo para o intelecto a mesma função de garantirem a inteligibilidade do atributo. Discordando decisivamente quanto a este ponto, Chaui nos diz que o atributo é a própria inteligibilidade da substância, sua coerência interna. É o que podemos extrair do seguinte trecho, onde ela destaca que o mais importante na definição de atributo não é o verbo “perceber”, mas o “constituir”:

Constitutio diz: a unidade intrínseca de uma totalidade ordenada em si mesma; a maneira de ser em que a natureza do agente está conforme a si mesma; e um ato contemporâneo ao ser do agente, exprimindo-o e exprimindo sua natureza. Dizer que o atributo constitui a essência de substância significa afirmar que: 1) é uma maneira de ser da substância; 2) é a natureza da substância conforme a si mesma; 3) é o ato, ação ou atividade de um agente conforme a si mesmo; 4) é a contemporaneidade do ser e do agir da substância. *Constituens*, núcleo da definição de atributo, diz literalmente que: 1) a substância é inteligível em si mesma (o intelecto percebe o que constitui a essência dela); 2) a substância não é um fundo indeterminado, mas uma essência cuja constituição é inteligível (o atributo); 3) o atributo é uma atividade ou ação constituinte, uma ação que é o seu próprio ser (*constituens*); 4) a essência de substância é auto-ordenada ou conforme a si mesma em si mesma; 5) a substância é uma ligação ou união firme e permanente de ações (de seu atributo) das quais ela é a nascente ou origem, como diz explicitamente o *Breve Tratado* I, 2 (10), 'princípio das coisas nascentes de seu atributo'. *Fons et origo* diz a *Emenda do intelecto* (CHAUI, 1999. p. 810).

Os atributos não são apenas “formas”, são “infinitas ordens diferenciadas de realidade” (CHAUI, 2011. p. 70), a concretude mesma da substância feita real, *natureza* material, intelectual ou qualquer outra ordem pelo qual Ele pode fazer-se e exprimir sua infinitude e autonomia causal. O atributo compreendido como “ação”, e a substância como “ligação ou união firme e permanente de ações”, serão os articuladores principais de nossa exposição. Desenvolvendo estes termos e insistindo na centralidade da coisa singular, Marilena Chaui nos ajudará a entender como a unidade necessária expressa na afetividade duplamente expressa é o momento máximo da pluralidade divina.

Um ponto muito importante da divergência entre a interpretação de Marilena Chaui e aquela dos defensores do paralelismo, pelo qual, segundo Chaui, podemos compreender em que ele se funda e em que medida é inaplicável ao sistema espinosano, é a noção de *expressão*. A este conceito Deleuze dedica todo um livro, e o defende como sendo aquele pelo qual todo o problema das relações entre os atributos pode ser resolvido. Contudo, no trato que esta comentadora dele faz, é impossível uma aplicação tal como pensa Deleuze. Vimos que para este autor a correspondência entre modos de atributos diferentes dá-se como uma expressão entre estes modos, pelo que uma ideia deve exprimir a essência de seu objeto, a mente exprimir a essência do corpo. É justamente aí que Chaui discorda e, para ela, se se quer crer que pode haver uma expressão entre modos de atributos distintos é porque não se levou em conta o que difere a expressão em Espinosa de uma outra expressão, trazida para cá junto com a noção de paralelismo, aquela de quem este termo é caudatário, ou seja, a expressão tal

como a pensa Leibniz. Não à toa, destacando que “o campo dos atributos é o da expressividade” (CHAUI, 1999. p. 814), passando pela relação entre “exprimir e envolver”, Marilena termina chamando atenção para a diferença entre a *expressio* (substantivo “expressão”) leibniziana e o *exprimere* (verbo “exprimir”) espinosano, a fim de deixar clara a distância entre estes dois autores: o que é da alçada da filosofia leibniziana e qual é o lugar onde se situa a expressividade em Espinosa.

[Para Leibniz] a expressão é uma relação entre heterogêneos regulada por leis de isomorfismo e de correspondência biunívoca entre séries ou ordens diferentes e entre coisas diferentes. [...] O campo da *expressio* é por isso mesmo o da representação, da simbolização e do espelhamento, numa filosofia que [...] concebe a ordem do mundo como harmonia ou correspondência entre concomitantes ou ordens de realidade heterogêneas; e que faz do possível e do virtual o campo em que a expressão se realiza. O *exprimere* espinosano não é a passagem do virtual ao atual, nem é aproximação simbólica do que não pode ser intuído, nem substituição de algo por outro que guarde alguma semelhança com o exprimente. Não é expressão do que se exprime em seu outro: exprimir significa que o ser se exprime nele mesmo, diversificando-se e diferenciando-se originariamente, pois a expressão é ele mesmo em cada um de seus infinitos atributos infinitos (CHAUI, 1999. p. 815).

Podemos agora compreender as críticas que Marilena Chaui dirige ao paralelismo, de maneira mais explícita, numa nota complementar ao quinto capítulo de *A Nervura do Real*, intitulada “O corolário da proposição II, P7 e os problemas do ‘paralelismo’.” Neste texto, Marilena faz uma análise das controvérsias decorrentes, em sua opinião, de uma leitura errônea que se fez daquele corolário e os problemas concernentes ao “paralelismo” como chave de interpretação dos atributos. Assim, para ela, aos olhos do “paralelismo”, que se constitui como um preconceito sobre a filosofia espinosista, os atributos seriam como retas paralelas que se encontram e se fundem em um único ponto localizado no infinito, resguardando assim a unidade de princípio requerida por Espinosa.

Todavia, como Marilena nos explica, “[...] não nos pode escapar que a noção de paralelismo é inseparável da concepção leibniziana da expressão, mas nada tem a ver com a expressão em seu sentido espinosano” (CHAUI, 1999. p. 739). Desta forma, o manejo dos atributos como retas não se faz possível no contexto da argumentação espinosista porque o ser do qual eles são constituintes, a complexidade do real, não pode ser pensado como um simples ponto onde retas se encontram.

Falta a esta ontologia, segundo Chaui, “as ideias de simplicidade divina e mundos possíveis” (CHAUI, 1999. p. 739), sobre as quais se apoia a teoria da expressão leibniziana, a qual nos permite pensar uma expressão entre heterogêneos, aval que não encontramos na argumentação empreendida por Espinosa, em que esta atividade deve se dar unicamente entre seres de mesma natureza, ou seja, homogêneos. Como já indicamos no capítulo anterior deste texto, e pretendemos melhor desenvolver no capítulo seguinte, mente e corpo não são *o mesmo ser, modificação finita* que se exprime em infinitos atributos. São em verdade potências, atividades expressivas pelas quais o mesmo ser absolutamente infinito se exprime e faz-se em si mesmo. Em suma, efeitos de ações de atributos realmente distintos, constituintes da realidade atual das coisas, da infinita de Deus e da singularmente determinada dos modos finitos. Como Chaui nos diz em outro lugar, “a mente é ato cognitivo” (CHAUI, 2015, p. 147), e o corpo, “um princípio de singularização” (CHAUI, 2015. p. 152).

Sobre estas bases, Marilena refuta a aplicação indiscriminada do “paralelismo” leibniziano à interpretação dos atributos de Espinosa concluindo:

Se a expressão for uma relação entre heterogêneos, nada impede supor que sejam séries paralelas que se encontram no infinito; se, porém, sabe-se que a expressão é um relação entre homogêneos, que o exprimir não é o espelhar um outro e sim *uma ação causal imanente* de um princípio único internamente diferenciado, não há como nem por que falar em “paralelismo”. Haveria paralelismo se o atributo pensamento exprimissem o atributo extensão (e vice-versa) e se os modos do pensamento exprimissem os da extensão (e vice-versa) (CHAUI, 1999. p. 739. Grifos nossos).

Longe de contribuir para o entendimento da relação entre os atributos e seus modos, no parecer de Marilena,

O “paralelismo” nos faz perder de vista que a substância absolutamente infinita não é um ponto de distância infinita no qual se reuniriam atributos paralelos, mas a complexidade atual de seus infinitos atributos infinitos, que se exprimem de maneira certa e determinada em seus modos respectivos. (CHAUI, 1999. p. 739).

A partir do que foi destacado, podemos depreender as razões pelas quais Marilena Chaui discorda de uma leitura paralelística dos atributos, bem como em que medida ela mesma guarda um entendimento diferente acerca dos pontos em que Gueroult e Deleuze pretendem sustentar as suas interpretações. Ressaltamos que Chaui concebe a distinção entre os atributos e seus modos de uma maneira tal que não nos permite pensar numa unidade entre

eles, uma relação expressiva ou representativa. No capítulo que se segue, buscaremos entender como esta “ação causal imanente” que caracteriza a expressividade dos atributos opera na existência determinada das coisas singulares. Desenvolvendo outras noções destacadas por ela, poderemos acompanhar a maneira como Chaui articula na filosofia de Espinosa a distinção real entre os atributos com a unidade da substância e de seus modos finitos.

Enquanto Deleuze e Gueroult apontam no intelecto, e na correspondência entre os efeitos deste e as coisas ideadas, o fundamento da unidade dos atributos, Chaui não apenas mostra o erro desta opinião, mas aponta para outro lugar aquilo que mantém íntegra a unidade absolutamente infinita. A comentadora insiste na identidade entre a essência e a existência de Deus, ou seja, o ser que existe tal como exige sua essência absolutamente infinita. A existência de Deus como ser constituído e expresso por infinitos atributos infinitos está conforme sua essência: ser o ente que existe por si mesmo e dotado de infinitos atributos infinitos que devem exprimir uma única essência, a natureza que é única. Isto basta para calar qualquer suposição de contradição no seio da substância, pois ela deve ser única e dotada de infinitos atributos por sua própria essência, não sendo necessário a suposição de nenhuma outra coisa, qualidade ou mesmo outra propriedade sua para garantir a integridade desta existência infinitamente autodiferenciada em seus efeitos imanentes.

Desde o primeiro volume de *A Nervura do Real*, Marilena Chaui dedica-se a enfrentar o clássico problema da individualidade dos seres singulares frente à unidade substancial. Várias foram as críticas e as maneiras de contornar este problema, alcançando formulações clássicas. No segundo volume desta mesma obra, dedicado também à realidade das coisas singulares e à liberdade, Chaui principia sua argumentação por esta questão destacando em que consiste para os críticos o problema:

Assim, se para uns a impossibilidade dos seres singulares decorre da afirmação espinosana da existência de uma única substância absolutamente infinita – causa eficiente imanente de todos os seus efeitos –, para outros, a dificuldade encontra-se na impossibilidade de passar do ser absolutamente infinito aos seres singulares, se essa passagem for efetuada pela potência dos atributos da substância (CHAUI, 2015. p. 16).

Como Chaui nos explica, em interpretações como a de Antonio Negri, a única maneira de explicar de forma satisfatória a existência das coisas singulares é conceber os atributos como mediações totalmente dispensáveis. O que o próprio Espinosa teria feito ao longo da

Ética. Estas mediações teriam restado como conceitos residuais ao início da obra, mas desnecessários ao final dela e inúteis para o entendimento da liberdade dos modos finitos. Restariam, enfim, como noções burguesas impregnadas no pensamento do autor que ele mesmo tratou de superar numa revolução empreendida dentro de sua obra mais importante (CHAUI, 2015. pp. 60-61). Contra esta interpretação, Chaui apresenta a sua, defendendo tanto a necessidade das coisas singulares quanto o papel dos atributos na existência delas.

Com Chaui, veremos que estas modificações na essência de uma coisa singular não são apenas estados e eventos no interior de seus seres, os quais, sem a necessidade imanente de Deus, estariam relegados a mera contingência e ocasionalidade. Em Espinosa, o circunstancial é necessário e preme a realização mais perfeita do real em suas manifestações finitas. Tal como em Deus a unidade dos atributos repousa na necessidade de um ser que existe só por sua essência, na coisa singular, sua existência como *conatus* é a atualização de sua essência ao longo das diversas expressões afetivas. Cabe agora demonstrar como a atualidade da potência divina se exprime na existência determinada do modo finito, no que Espinosa chama de essência atual das coisas singulares, acompanhando, tal como sugere Jaquet, suas diversas expressões na experiência afetiva. Como muito bem nos explica Chaui, assentindo ao que defendemos no capítulo anterior deste trabalho e, como nos indicou também Jaquet, apontando para a parte III da *Ética*, dedicada a natureza dos afetos:

A identidade entre potestas, potentia e essentia em Deus determina, na Parte III, que os efeitos imanentes necessários do agir divino ou suas expressões finitas sejam também potências de existir e agir, levando à demonstração do *conatus* como potência que constitui o ser de todo modo finito como essência atual de uma coisa singular que, por isso, é uma força de afirmação de sua essência e existência. Corpo e mente, expressões finitas imanentes da potência de seus respectivos atributos, são, portanto, *conatus* (CHAUI, 2015. p. 175-176).

Nossa essência é, antes de tudo, ser constituído por modos de dois atributos na igualdade de potências, de sorte que estas modificações devem exprimir a unidade do ser, mas também explicar seu momento de privação e dualismo dando lugar a esta imagem de nossa essência real como experiência imediata. Requer-se agora uma exposição capaz de explicitar a necessidade desta dupla constituição. Partindo da identidade entre apetite e desejo, entendendo este último como a própria essência atual de um ser singular, Chaui também nos lembra que: “A união do corpo e da mente compreendida como apetite ou desejo reforça a compreensão da potência singular como afirmação da existência numa duração sem fim, isto

é, indefinida” (CHAUI, 2015. p. 182). Desta feita, através da demonstração de como a simultaneidade na experiência afetiva, na constituição dos afetos e na teoria do conhecimento aí desenvolvida, funda-se na unidade do conatus duplamente expresso, poderemos entender, agora sim, como mente e corpo são ambos a manifestação da totalidade atual do real, duplamente entendida e singularmente determinada.

Terceiro Capítulo

Unidade como Simultaneidade Afetiva na Experiência em Ato

Desejar, imediatamente, sempre nos parece um movimento em busca de algo de que precisamos, um sentimento que se desenvolve sob a forma de uma carência. Seguimos cegos, desejosos daquilo que nunca tivemos. Todo o resto é um cortejo de afetos e sensações que orbitam em torno deste vazio, à imagem de uma saudade de qualquer coisa nunca vista. Nos alegra a posse do desejado ou a simples esperança de tê-lo, nos entristece e nos amedronta a perda, a falta, a solidão. Invejamos no outro o que não temos, e se notamos que aquilo que amamos também é desejado por outra pessoa, nos toma o ódio e a fúria para com ela e nos pomos a disputar pela coisa amada como se se tratasse de uma luta por nossa própria vida. Ao menos no que se refere a nossos impulsos, imediatamente a face da experiência afetiva é a do abandono, da incompletude e da imperfeição.

Se nos parece sermos arrastados daqui para ali sem sabermos para onde vamos, é ao corpo que parece estar atado o interior de nossa alma, às circunstâncias, sensações e objetos que nos chegam pela experiência corpórea. Por outro lado, é comum atribuímos a causa das ações que dizemos ser livres à mente, pois é ela, segundo pensamos, e não o corpo, que pode refletir sobre uma dada situação e decidir pela melhor escolha, ou, ao menos, a mais viável. Isto nos parece coerente, e até nos conforta saber que podemos ter um controle sobre o operar de nosso corpo – este que nos parece ser tão determinado a fazer isto ou aquilo como uma pedra é obrigada a cair quando lançada do alto. Ademais, valendo-se do mesmo discurso que ao espírito humano atribui tamanha eminência, muitos tomaram por justo culpar o corpo pelos enganos e vícios da condição humana ou, pelas mesmas razões, as “almas fracas” que não foram capazes de conduzir seus corpos às “nobres e virtuosas ações dos homens de caráter forte e indeclinável”, resistindo às “tentações e fraquezas da carne que apodrece a si e o coração dos homens”.

Estas opiniões acerca da relação entre mente e corpo têm em comum o fato de resistirem sob a força de dois argumentos: a mente, ao contrário do corpo, é livre e, pela constituição natural de ambos, deve haver uma interação entre mente e corpo através da qual um determine o outro, seja a mente a determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, seja o corpo a mente a pensar uma coisa e não outra. Tais argumentos foram amplamente desenvolvidos por Descartes, contudo, apesar de ter recebido diversos adeptos e, até hoje,

permanecer arraigada no imaginário do senso comum, não foram poucos os que apontaram as inconsistências da visão essencialmente dualista da natureza humana que impregna sua filosofia. Permanece ao fim a questão fundamental – a qual sabe-se que foi levantada por uma correspondente do próprio Descartes, a princesa Elisabeth, numa carta enviada a ele em maio de 1643²⁷: como uma substância desprovida de materialidade e extensão pode afetar e ser afetada por uma outra material e extensa?

Contra isto também investe Espinosa, no prefácio ao último livro da *Ética*. Após fazer referência à opinião dos estoicos acerca do tema em questão, ou seja, o poder da alma no controle das paixões, Espinosa passa à análise da argumentação de Descartes. Finda a sua exposição da maneira como este compreende a alma como sendo capaz de agir sobre o corpo, não sem antes manifestar seu espanto diante de “uma hipótese”, segundo ele, “mais oculta que todas as qualidades ocultas”, indaga: “Que entende, pergunto, por união da Mente e do Corpo? Que conceito claro e distinto tem ele de um pensamento estreitissimamente unido a uma certa porçãozinha de quantidade?” (EV, pref. ESPINOSA, 2015. p. 521). O autor da *Ética* esperava que Descartes houvesse partido da causa próxima da união corpo/mente para explicá-la. E assim conclui: “[Descartes] concebera a Mente tão distinta do corpo que não poderia assinalar nenhuma causa singular nem a dessa união, nem da própria Mente, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, a Deus (ESPINOSA, 2015. pp. 521-523).

Quando escreve a *Ética*, Espinosa expõe o seu pensamento metafísico, epistemológico e moral com vistas a um único fim: traçar as linhas gerais do seu plano para libertação humana do que ele chama de *estado de servidão*, ou, em outras palavras, a submissão do homem às paixões. Assim, em sua filosofia, a experiência afetiva e a questão de saber o que a mente pode, de fato, frente às paixões serão deveras importantes. Contudo, sua negação do dualismo relaciona-se profundamente com uma oposição fundamental, dirigida a toda a tradição moral que lhe é anterior, qual seja, aquela que concebe a natureza humana e sua afetividade como o conflito interno entre duas partes irreconciliáveis.

Para Aristóteles, o homem possui um *ethos*, que é sua essência, seu ser natural e tendência para o bem. Sua inclinação desejanete é o movimento de uma incompletude à procura do que a realize. É inclinação para o bem que tem seu princípio numa imperfeição e incompletude constituintes, nossa natureza de coisas finitas. Cabe à ética conduzir o *ethos*, pela retórica e pela medicina, a sua manifestação na vida prática, no agir virtuoso. Não é

27

Descartes, 2010.

empreitada para a qual valha qualquer ciência, entendida como conhecimento do necessário e procedimento que se sustenta na imutabilidade de seres perfeitos, completos. Na busca da temperança e do equilíbrio dos humores, o *páthos* é força desterritorializadora, impulso que conduz ao desequilíbrio e à contradição no interior dos homens. É este o momento da passionalidade do desejo, quando ele se torna movimento caótico. É o homem às voltas com a ignorância acerca de si mesmo, adoecido por paixões contrárias. Se somos privação natural e em nós isso se faz desejo, o que nos ocorre e nos confunde, nos entrava na consecução de nosso *télos*, é acidente e infortúnio inesperado.

O *páthos* é um predicado variável de nosso *éthos*, um movimento não deliberado, um acontecimento imprevisível, que nos faz ora tristes, ora alegres, ora benevolentes, ora vingativos, ora generosos, ora avarentos, ora perdulários, ora sensuais, ora frígidos. Nossa índole natural pode tornar-se desejo contrário a si mesmo, sob o impacto das paixões. (CHAUI, 2011. p. 27)²⁸

Como disposição natural e própria à condição de seres incompletos, o desejo pode vir a adoecer, tomando mesmo a forma de sua negação, quando se faz desânimo, *dysthymia*, e desejo de morte, *athymia*. Com o estoicismo, entretanto, todo desejo é sempre doentio. É perturbação da alma, enquanto que para Aristóteles *pathos* e *éthos* se referem ao corpo e à mente indiscriminadamente. Pois o desejo nos tira de nosso autocontrole racional e nos arrasta por ímpetos que não condizem com as necessidades naturais de conservação e sobrevivência. Resta ao sábio conter-se nos limites de sua razão e cessar de desejar, fugindo às opiniões e hábitos, aceitando resignadamente o que dele fez e faz a vida.

O desejo, por ser cisão e perturbação da alma, é desmedido, e ‘aquilo que é excessivo não pode ser natural’, pois a Natureza, sempre sábia, é medida e proporção, concórdia consigo mesma. Não sendo natural, o desejo é mera opinião, juízo fantasioso sobre o bem e o mal e por isso mesmo não pode ser favorável à virtude, pois, sendo falsa opinião e desmedido é contrário à razão. A virtude, império da reta razão sobre o desejo e as paixões, é vontade de bem-viver. O desejo é vício, combate entre a reta razão e a fantasia. (CHAUI, 2011. p.32)

Nesta desnaturalização do desejo seguirá a moral cristã, para quem, sob a forma da concupiscência, desejar é sempre empregar mal o livre-arbítrio. É também signo de um ser em si mesmo desnaturado, decaído. Pecadores somos todos, e desejar é o nosso modo mesmo de

²⁸

Conferir também MÉYER, 1989, p.157 apud Chaui, 2011. pp. 27-28.

ser no mundo. Razão pela qual só nos resta o arrependimento como reconhecimento de nossa miséria e o autoflagelo. E o pregador é tanto mais santíssimo quanto mais, em seu sermão abençoado e em sua pedagogia da dor e do sofrimento, nos conduz a odiarmos a nós mesmos.

Mais do que uma disposição passageira, a concupiscência e seu cortejo de paixões é a maneira de ser da criatura desnaturada. Causa e efeito da caída originária, a concupiscência não é apenas doença e vício, mas queda, *lapsus*, o pecado que, doravante, habita em nós. O cristão, médico das almas, capaz de vituperar o vício, maldizer o pecado e religar o humano e o divino, recorrendo para isso ao mistério da palavra sagrada, inventa um novo gênero literário, o sermão, e institui seu autor, o pregador (CHAUI, 2011. pp. 284-285).

Da incompletude e imperfeição humanas em Aristóteles ao ser decaído e pecaminoso cristão, aprofunda-se o abismo entre o humano e o natural. Somos concebidos como possuindo a capacidade de desobedecer e perverter a Natureza, que por isso fomos abandonados à nossa sorte pelo criador e a Ele renegamos por nossa própria incapacidade e degeneração inerentes. Merecedores de admiração e ao mesmo tempo, contraditoriamente, de desprezo, nosso retor eleva-se à medida que sabe apontar nossas mazelas. Nossas ações são relegadas ao contingente, desnecessário e sem nenhum fundamento a não ser o malogro de nossa passionalidade, e a vida mesma é engano e infortúnio. Contra esta descrição depreciativa da condição humana, se ergue Espinosa, resumindo de maneira sumária no prefácio da terceira parte da *Ética* tudo o que já se disse sobre as paixões até então:

Quase todos que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. Ademais, atribuem a causa da impotência e inconstância humanas não à potência comum da natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam ou, o que no mais das vezes acontece, amaldiçoam; e aquele que sabe mais arguta ou eloquentemente recriminar a impotência da Mente humana é tido como Divino (EIII, pref. ESPINOSA, 2015. p. 233).

Nossa conduta e sentimentos permanecem, assim, sem explicação, pois, por um lado, não podem ter a natureza como fundamento e, por outro, nossa autodeterminação não é capaz de resistir à inconstância e ao descontrole de nossos desejos. E, continua Espinosa, mesmo aqueles que buscaram explicar as paixões por suas causas e nos legaram conselhos sobre o

bem agir, não alcançaram o esclarecimento sobre o que verdadeiramente importa para a prática da vida: a causa dos afetos e o que pode nossa mente frente ao poder desordenador deles:

Não faltaram, contudo, homens eminentíssimos (a cujo labor e indústria confessamos dever muito) que escreveram muitas coisas brilhantes acerca da reta maneira de viver, e que dessem aos mortais conselhos cheios de prudência; mas ninguém que eu saiba determinou a natureza e as forças dos Afetos e o que, de sua parte, pode a Mente para moderá-los. É claro que sei que o celeberrimo Descartes, embora também tenha acreditado que a Mente possui potência absoluta sobre suas ações, empenhou-se, porém, em explicar os Afetos humanos por suas primeiras causas e, simultaneamente, em mostrar a via pela qual a Mente pode ter império absoluto sobre os Afetos; mas, a meu parecer, ele nada mostrou além da agudeza de seu grande engenho (...) (ESPINOSA, 2015. pp. 233-235).

Embora Descartes tenha rompido em diversos pontos com a tradição, empenhando-se em determinar uma causa para as paixões e indicar como a Mente pode controlá-las, para Espinosa, nele permanece o essencial: temos um poder absoluto sobre nossas paixões, o que no cartesianismo significa *império* da Mente sobre aquelas coisas que, como nos diz *As paixões da Alma*, são “causadas e mantidas pelo corpo”. Como sabemos, para Descartes a alma resguarda a essência do *eu* e é princípio de sua vontade livre capaz de agir sobre as paixões causadas pelo corpo, este sendo determinado e fonte de todos infortúnios passionais. O império da razão é aqui o da alma substancial e transcendente, e seu inimigo é a outra parte de nós que nos condena ao engano e à incontinência, a saber, o corpo e suas necessidades e limitações que nos subjugam. Vemos que aquela cisão entre o *éthos* e o *pathos* termina na formulação de uma essência apartada entre o que está em seu domínio e o que lhe ocorre involuntariamente, no embate entre sua alma e seu corpo. O que pretendemos destacar aqui é que, ainda que a obra de Descartes não possa ser reduzida a uma simples reprodução de antigas tradições, ela se apresenta como a continuação de uma tendência que se perpetua há séculos na história do pensamento, permanecendo a mesma, encontrando na metafísica cartesiana sua formulação mais clara e manifestando-se mesmo no senso comum. Qual seja, conceber a experiência afetiva como o duelo entre um poder absoluto que possuímos, porque livre e autodeterminado, e uma outra parte menos nobre de nós mesmos. Ao fim e ao cabo, a metafísica de Descartes e a moral que nela se funda terminam ainda impregnadas de ascetismo e depreciação do corpo e das paixões.

Não à toa Descartes é o único autor citado nominalmente por Espinosa em toda a *Ética*. A maturação do pensamento de Espinosa se dá num confronto contra toda a tradição precedente, e o cartesianismo encontra-se ainda presente em suas primeiras obras, de sorte que superá-lo significou para o nosso filósofo a conquista de sua originalidade e sua decisiva ruptura com toda as morais normativas e depreciadoras da condição humana. Tendo as duas primeiras partes da *Ética* exposto a Natureza e a maneira como a ela estamos unidos e somos determinados, enfim pode erguer-se a ética imanente e concreta contra todas estas morais, operando um contradiscurso quando nos mostra o quanto elas não passam de superstições e abstrações sobre a realidade e a índole humanas. Ciente da novidade que anuncia, Espinosa conclui o prefácio do texto em que nos expõe sua ciência dos sentimentos e ações humanas, a terceira parte da *Ética*, *A origem e Natureza dos afetos*:

(...) uma só e a mesma deve ser também a maneira de entender a natureza de qualquer coisa, a saber, por meio das leis e regras universais da natureza. Assim, pois, os Afetos de ódio, ira, inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem da mesma necessidade e virtude da natureza que as demais coisas singulares, e admitem, portanto, causas certas pelas quais são entendidos, e possuem propriedades certas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de qualquer outra coisa cuja só contemplação nos deleita. Tratarei, pois, da natureza e das forças dos Afetos e da potência da Mente sobre eles com o mesmo Método com que tratei de Deus e da Mente nas partes precedentes e considerarei as ações e apetites humanos como se fosse Questão de linhas, planos ou corpos (ESPINOSA, 2015. p. 235).

Afirmando a unidade entre a natureza e as coisas que nela e por ela existem, assim como a unidade do conhecimento da essência de Deus e dos seres particulares que dela se seguem, Espinosa pode então exigir que a afetividade, tantas vezes e por tantos teóricos relegada ao absurdo, vão e horrendo, seja tomada e exposta pelo mesmo saber com que se expôs a necessidade autocausante do real. Ser e existir são o mesmo para a substância, e a essência de uma coisa não diz apenas suas propriedades, mas afirma a causa de sua existência e de seu operar. Para nós, ainda que sejamos coisas finitas, a necessidade e a compreensão de nossa existência prática, em seus aspectos mais particulares e determinados, estão resguardadas por uma ontologia imanente à qual nada escapa.

Neste último capítulo que principiamos, analisaremos como a unidade da mente e do corpo pode ser entendida através de um estudo de suas relações na experiência afetiva. A unidade do modo humano, como mostramos nos capítulos anteriores, em nossa exposição decisivamente orientada pelas contribuições de Marilena Chaui, pode ser entendida, tal como

a unidade da substância, como *a atividade de uma mesma essência que se faz existência em ato*. Dada a particularidade da existência do modo humano, como coisa singular que é determinada não só por sua essência mas também pela causalidade de todos os modos finitos agindo uns sobre os outros na duração, acreditamos na necessidade de buscar expor como a igualdade entre mente e corpo é tão necessária nesta existência determinada quanto a igualdade entre todos os atributos naquela absoluta e infinita de Deus. Da mesma forma, nos esforçamos para mostrar no capítulo anterior como Chantal Jaquet identifica nos afetos, na realidade psicofísica que eles exprimem, o lugar privilegiado para vislumbrar a igualdade entre mente e corpo. Nos ateremos a estas duas comentadoras e ao que delas pode ser extraído sobre nosso objeto de pesquisa e a posição que assumimos. Longe de tomar os afetos como infortúnio e mazela de nossa condição, eles nos interessam como constituintes da essência humana, razão pela qual nos dedicaremos a analisá-los como coisas singulares e a necessidade determinada de sua constituição psicofísica. Acreditamos que não se tratará apenas da natureza humana, mas do momento crucial da ontologia espinosana: a diversidade divina expressa no máximo de sua singularização. Momento este em que a ontologia, ao tratar da existência em ato das coisas singulares, entra na afetividade como o modo mais determinado dos seres singulares.

A centralidade da afetividade para o problema das relações entre mente e corpo não está apenas em que, tendo o afeto uma realidade psicofísica, ele é o ponto em que mente e corpo se igualam na variação da potência e se diferenciam na constituição do sentimento. Tal centralidade está no fato de, com a mesma necessidade, mente e corpo exprimirem um mesmo estado atual, a existência que perpassa e determina a ambos, simultaneamente, que nos permite entender que eles são a realização de uma coisa que lhes é ulterior, sem que devam ser idênticos e intercambiáveis; em suma, uma existência absolutamente infinita e em ato. Ulterior, contudo jamais anterior, posto que o Ser se manifesta em toda a sua necessidade neles, e as coisas singulares possuem essências por meio das quais Ele se exprime. Se, como veremos, a potência de agir é o conceito central para entender esta questão, com ainda mais razão a exposição da realização psicofísica do conatus e a maneira como atualiza a essência singular na existência determinada, transmutando-se em suas expressões mentais, corpóreas ou psicofísicas, deverá ser a argumentação espinosana pela qual se poderá entender o fundamento desta unidade singular e suas manifestações simultâneas na experiência prática. Se pensamento e extensão são potências que, constituindo a realidade do infinito ao finito, se

exprimem na atualidade das coisas singulares existentes na duração, pela variação da potência que é o *conatus* se poderá então compreender como os atributos se atualizam nas diversas expressões pelas quais se manifestam na experiência em ato, na miríade dos sentimentos corpóreos, mentais e psicofísicos da experiência afetiva.

Também Deleuze fundou a unidade da mente e do corpo, e a relação de correspondência entre eles, na atividade do Ser absolutamente infinito. Contudo, suas conclusões terminaram em conceber Deus e os atributos de maneira mais próxima de Leibniz que de Espinosa, como bem apontou Marilena Chaui. Acreditamos que debruçar-se sobre as expressões do *conatus* nos permitirá, também, avaliar em que medida a existência de correlatos e a tão pretendida correspondência podem ainda ser ou não aplicadas. Desta maneira, esperamos que, seguindo o que nos aponta Chantal Jaquet, ou seja, partindo da experiência em ato para reencontrar nela a atualidade da potência autofundada, possamos alcançar aquela compreensão da natureza divina tal como pintada por Chaui: da unidade infinitamente diferenciada à singularmente determinada, Deus como estrutura do Real e atividade autodiferenciada em si mesma, ação de uma potência conforme as leis de sua natureza absolutamente infinita.

3.1. Chantal Jaquet e a igualdade de potências sob a diversidade dos modos de expressão do *afeto*.

Ao escrever sobre Espinosa, Chantal Jaquet pretende realizar uma reformulação de antigas leituras que se fizeram clássicas na história do espinosismo, centrando-se em um aspecto da unidade psicofísica que, segundo ela, foi pouco esclarecido ou mesmo ignorado. Como mostramos no capítulo anterior, tal aspecto refere-se às dificuldades que aquelas interpretações, reunidas em torno do termo “paralelismo”, apresentam quando confrontadas com a diversidade de expressões entre modos do atributo pensamento e da extensão. Jaquet pretende destacar que, na filosofia de Espinosa, as relações entre o que se exprime em ideias e o que se exprime em movimento e repouso desenvolve-se numa variação, numa “*logique de l'alternance*”, que supera uma simples correspondência entre paralelas.

Casos que se encontram descritos no que o próprio Espinosa escreve, como mostramos, nos esclarecem não apenas que fenômenos mentais e corpóreos, em algumas

situações, não correspondem, mas que igualmente não há como nem por que buscar um correspondente, como é o caso dos enganos no conhecimento, e de sentimentos de origem exclusivamente mental ou corpórea, no caso da afetividade. No que se refere aos fenômenos afetivos, Jaquet acredita que eles desempenham um papel preponderante no entendimento da unidade psicofísica, pois, na própria definição que nos fornece de afeto, Espinosa postula a simultaneidade entre uma ideia e um estado do corpo. Com isto, o afeto aparece como aquilo que envolve na unidade da potência atual afecções mentais e corpóreas, mas exprimindo-se de maneiras diferentes em cada uma delas.

Enquanto em “*L’unité du corps et l’esprit, Affects, actions et passions chez Spinoza*” Jaquet se dedica à definição de afeto e às variações do discurso misto desenvolvido por Espinosa, ou seja, às diversas maneiras de se referir ao corpo ou à mente na constituição dos sentimentos, em “*Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*” seu mote é uma reflexão sobre a superação da servidão afetiva e como as potências mentais e corpóreas atuam nesta superação. Sob o plano de um aprofundamento na afetividade espinosana, encontramos nestes dois escritos o desenvolvimento de reflexões presentes na *Ética*, e em outras obras deste pensador, o que nos permite bem compreender como os afetos podem conter a unidade do modo singular humano e, ainda assim, deixar exprimir as diversas formas de sua natureza mental e corpórea.

Antes de tudo, é preciso sublinhar que, naquela obra de 2004, Jaquet pretende um diálogo com as atuais abordagens do pensamento de Espinosa feitas por pesquisadores de outras aéreas, como é o caso de Antonio Damasio, para quem o monismo psicofísico espinosano pode ajudar na resolução dos problemas da neurobiologia moderna, principalmente aqueles legados pelo dualismo de Descartes. Contudo, não se tratando de um resgate rigorosamente filosófico, tais abordagens correm o risco de incorrerem em simplificações errôneas e na exacerbação de inovações aparentes. No quadro destas preocupações, Jaquet traça a meta de seu livro: “... en écho aux préoccupations des chercheurs contemporains, elle consistera à examiner les rapports de l’esprit et du corps sous le prisme des affects, et à mesurer la portée de la rupture de Spinoza avec Descartes à ce sujet” (JAQUET, 2004, p. 6).

Para além de uma discussão com as apropriações contemporâneas, a questão da ruptura de Espinosa com Descartes é importante para compreendermos em que medida o monismo psicofísico foi se formando a partir de um afastamento gradual das concepções

cartesianas e seu dualismo, razão pela qual vemos ser importante retomar aqui as conclusões de Jaquet acerca disto. Como nota a autora, Descartes é o único filósofo a quem Espinosa critica diretamente na *Ética*, e, como veremos, a formação de seu pensamento ocorre numa contestação constante das ideias que herda daquele pensador francês. Jaquet retoma em vários momentos este procedimento e nos mostra como, em alguns de seus textos, principalmente no *Breve Tratado*, Espinosa permanece preso a ideias colhidas de Descartes, o que o conduz a assumir posições bastante específicas sobre as relações entre mente e corpo e os afetos humanos.

Com efeito, para Jaquet, ao fim de sua formulação na *Ética* o pensamento de Espinosa terá realizado uma ruptura com o cartesianismo que se resume em quatro pontos: não mais pensar mente e corpo em termos de uma união entre duas substâncias heterogêneas; sem esta união, tão pouco poderá haver interação causal entre mente e corpo; o que torna ainda mais impossível a suposição de um órgão que, estando entre os dois pontos, possa promover tal interação entre eles; e, finalmente, menos ainda pode-se conceber para a alma uma vontade livre capaz de, independente das leis deterministas do mecanicismo, estender-se sobre o corpo e conduzi-lo conforme seus julgamentos.

Por outro lado, encontraremos no *Breve Tratado* (um escrito de juventude e bem anterior à *Ética*) uma compreensão sobre os afetos que segue o que fora postulado por Descartes, especificamente em dois pontos. Primeiramente, Espinosa continua a pensar as paixões por meio de uma interação entre a alma e o corpo. Ainda que elas não sejam mais causadas por uma ação deste último sobre um órgão entre o cérebro e a alma, ainda resta a possibilidade de uma influência mútua. Jaquet nos faz lembrar que, nesta obra, Espinosa

... envisage la possibilité d'une interaction entre l'âme et le corps, et la production d'effets de l'un sur l'autre. Ces effets sont certes limités, mais réels. Si l'âme n'est jamais la cause du mouvement ou du repos du corps, elle dispose néanmoins du pouvoir de mouvoir les esprits animaux et de dévier leur direction. Quoiqu'il ne puisse rendre raison de ce qui arrive à l'âme, le corps, de son côté, est cause de la perception qu'elle a de lui (JAQUET, 2004. p. 42).

Em segundo lugar, a ordem de exposição das paixões é a mesma que encontramos em *As Paixões da Alma*. Ora, isso não significa apenas a mesma sequência de apresentação de noções, mas uma lógica de construção do mais simples ao mais complexo que Espinosa segue tal como a cartesiana. Como sublinha Jaquet,

Pour Descartes, toutes les passions de l'âme sont des idées confuses, causées, fortifiées et entretenues par le mouvement des esprits animaux qui naissent de la composition de six émotions primitives: l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie, la tristesse. Or, quand Spinoza recense dans le *Court Traité* les principales passions qui naissent de l'opinion, il mentionne, en premier lieu, l'admiration, l'amour, la haine, le désir (JAQUET, 2004. p. 43).

Assim, seja reproduzindo a possibilidade de uma ação da alma sobre o corpo pela qual ela pode modificar nele um estado que a mantinha presa numa paixão, seja nesta ordem de apresentação e dedução dos afetos, o *Breve Tratado* pode ser lido como um texto que não se diferencia muito do *As Paixões da Alma* de Descartes. Na *Ética* tudo se passa de outra forma. Os afetos, assim como pensamentos e movimentos, são pensados por uma causalidade que opera no interior de cada atributo, sem extrapolar os limites impostos por cada gênero em efeitos exteriores ao corpo ou à mente. Também a lógica de composição e exposição é outra, já que são o desejo, a alegria e a tristeza que operam como afetos primitivos e pelos quais todo o resto é construído na geometria dos afetos da *Ética* III. Quanto ao desejo, Jaquet ainda destaca que neste texto ele “... vient en premier et occupe une place centrale, non seulement en vertu de son statut d'affect primitif, mais en vertu de sa nature expressive de l'essence humaine elle-même en tant qu'elle est déterminée à produire les choses nécessaires à la conservation de l'homme” (JAQUET, 2004. pp. 43-44). O desejo é apresentado aí como o próprio esforço de uma essência que atua e se realiza buscando exprimir-se e permanecer em si mesma. Tal natureza será de primordial importância para compreensão da originalidade com que Espinosa formula sua compreensão de afetividade na *Ética*, razão pela qual retomaremos com mais atenção este ponto em outros momentos de nosso texto, bem como estes outros aqui destacados por Jaquet.

A questão nesse momento é marcar a diferença entre estas duas obras, e, partindo dela, entender o crucial na formação da noção de afeto tal como encontra-se em sua formulação na *Ética*, tomando-se esta obra como a forma mais acabada do pensamento de Espinosa. Alguma coisa se passa entre estes dois momentos do pensamento espinosano. Entender o que ocorre é uma questão de descobrir em qual ponto, “quand, comment et pourquoi” (idem), as reflexões sobre os afetos atingem a formulação que encontramos na *Ética*. Se não se trata de ver no *Breve Tratado* o instante último de um Espinosa cartesiano, e o zero do espinosismo, como diz Jaquet, “il s'agit néanmoins de comprendre par quels chemins Spinoza en est venu à sa conception originale des affects” (JAQUET, 2004. p.44).

Para ela, o *Tratado teológico-político* se mostra uma obra relevante para entender esta transformação, por dois motivos. Primeiramente, trata-se de um escrito de Espinosa que se encontra a meio caminho entre a *Ética* e o *Breve Tratado*, compreendendo o registro de um período de transmutação em seu pensamento. Por outro lado, em segundo lugar, não sendo este o seu objeto principal de reflexão, os afetos são aí estudados por meio de uma visada histórica e circunstancial, voltada antes para o entendimento do estado e suas leis de instituição e dissolução. O prefácio do *TTP* descreve a experiência afetiva na cidade e os sentimentos que conduzem os homens em convívio social, e o faz partindo de exemplos práticos. Em tudo diferente da *Ética*, que, partindo de três afetos definidos ao início da parte III, constrói todas as outras definições de afetos mais complexos, reproduzindo propriedades básicas e dividindo-os em paixões e ações. Desta maneira, o que Jaquet pretende é, assim, uma confrontação entre duas abordagens diferentes do tema da afetividade, medindo o que uma oferece e a outra não possui. Como ela nos explica, “La question est de savoir si les différences sont l'indice d'un simple changement de points de vue compatibles entre eux ou si elles révèlent des divergences attestant une mutation de la pensée de Spinoza” (JAQUET, 2004. p.45)

Conforme a maneira como cada um pode ser estudado em cada obra, Jaquet concentra em três pontos sua comparação entre a *Ética* e o *TTP*. Primeiramente, uma investigação sobre a gênese dos afetos no *TTP* revela que:

“... il faut remarquer toutefois que le *Traité théologico-politique* s'attarde sur les passions et ne mentionne pas les affects actifs à l'instar de ce qui se fera dans l'*Éthique*. Il s'agit donc de savoir si, au-delà du réalisme dont doit faire preuve le philosophe en matière de politique, Spinoza considère tous les affects comme des passions et s'il n'admet pas l'existence d'actions au sens technique du terme” (JAQUET, 2004. pp. 52-53).

De todos os afetos expostos e analisados em seu prefácio, em nenhum momento o *TTP* contém reflexões sobre afetos que possam ser comparados àqueles que a *Ética* chama de ativos; razão pela qual Jaquet convida a buscar compreender “a natureza” do afeto tal como ele é aí definido. A ausência de uma definição expressa de “afeto” nesta obra exige que ela seja extraída das suas ocorrências. Esta segunda confrontação realizada por Jaquet nos faz ver imediatamente que, nos usos que faz da palavra “affectus”, Espinosa sempre visa opor afetividade e racionalidade. “Spinoza fait systématiquement usage de ce mot chaque fois qu'il traite d'un sentiment contraire à la raison” (JAQUET, 2004. p. 53). Assim, aparecendo sempre

para descrever situações de constrangimento, seja pelas superstições, seja por um “désir sensuel”, ou sentimentos que tomam “la foule” e todos aqueles que são conduzidos pelas paixões da alma, em nenhum momento “afeto” possui o sentido de um sentimento ativo, de maneira que seja nitidamente distinguido de “paixão”. Como nos explica Jaquet, “en l'absence d'indications contraires, tout porte à croire que, dans le *Traité théologico-politique*, 'passion' et 'affect' sont synonymes et interchangeable, et que le premier n'est pas une simple modalité du second, mais qu'ils se recouvrent entièrement” (JAQUET, 2004. p. 54). Se existe uma definição, ainda que não explicitamente, de afeto no *TTP*, ela não envolve um *ato* intelectual, muito menos ações afetivas.

Total contraste com a *Ética* que, ao distinguir ações e paixões pela causalidade de uma afecção corpórea, nos dirá que as primeiras se caracterizam por uma *compreensão* adequada da causa pelo efeito, e as segundas por uma compreensão parcial. Ou seja, a afetividade não se separa da razão, outrossim, como Jaquet enfatizará mais à frente, tem nela o princípio operador de sua classificação. De fato, no *Breve Tratado*, onde uma paixão decorre antes da qualidade e do conhecimento do objeto de amor, da opinião à ideia verdadeira, afetividade é sempre passividade. Ora, segundo Jaquet, isso se dá porque o próprio conhecimento é marcado por uma passividade do entendimento, pois “le connaître est un pur pâtre de sorte que la vérité n'est pas une production de l'esprit, mais une modification de la pensée consécutive à une action exercée par l'objet tout entier” (JAQUET, 2004. p. 55). Resta se perguntar se o *TTP* ainda opera com esta pressuposição ou abre-se para um outra compreensão da razão.

Tais conclusões não nos impedem uma terceira e última comparação. Jaquet procurará agora no *TTP* por aqueles afetos que, na *Ética*, são reunidos no grupo dos ativos e a causalidade que os define. Estes dois trabalhos investigativos de Espinosa não possuem o mesmo escopo. A *Ética* destina-se a oferecer os detalhes de um plano para superação da submissão aos afetos, o *TTP*, a estudar a importância da liberdade de pensar para manutenção do estado. A afetividade aparece aí como aquilo sobre o qual se desenvolve o comportamento e a conduta de todos os homens. Será possível dizer que, neste estudo sobre o comportamento humano, as duas obras visam um mesmo objetivo, ainda que não utilizem os mesmos termos?

Jaquet pretende demonstrar que sim. Quando Espinosa pensa a conduta do justo e bem-aventurado e os afetos que o conduzem à beatitude, nos explica, tomando as palavras de Paulo na Epístola aos Gálatas, que suas “obras boas” são os frutos daquele a quem “apenas a razão instrui, ou apenas a escritura” (ESPINOSA, *Traité théologico-politique* apud JAQUET,

2004. p.57)²⁹. Ora, neste trecho tais frutos são apresentados numa lista de afetos semelhantes àqueles que na *Ética* apareceram sob o grupo dos afetos ativos. Entretanto, estes frutos não se definem por aquela compreensão adequada própria às ações, e, por outro lado, a possibilidade de “obras más”, sugerida por estas “obras boas”, está totalmente interdita na *Ética*. Ainda assim, Jaquet acredita que, na maneira como Espinosa os expõe, há uma intenção de distinguir a conduta na produção destas obras tal como aquela que a *Ética* fará entre ação e paixão. Como ela mesma conclui:

S'il est difficile de trancher cette question dans la mesure où elle revient à interpréter un silence, il n'est plus possible dans le cas présent d'invoquer le fait que les deux ouvrages ne visent pas le même objectif et qu'il n'est pas nécessaire dans le *Traité théologico-politique* d'entrer dans le détail de l'analyse des différents types des affects, puisque Spinoza dans le §20 du chapitre V opère précisément une distinction entre les oeuvres relevant d'un enseignement de l'Écriture qui recoupe celle que l'*Étique* établit entre action et passion (JAQUET, 2004. p.59).

Mesmo sem se pronunciar expressamente por meio das palavras que utiliza na *Ética*, Espinosa separa ações conduzidas por uma compreensão racional daquelas conduzidas pela obediência às escrituras, que são, como faz lembrar Jaquet, “une instance qui, pour Spinoza, fait appel à une connaissance imaginative” (JAQUET, 2004. p.58). Os afetos descritos aqui podem provir de uma causa tanto racional, quanto não racional, um puro constrangimento por palavras e princípios morais. Em suma, Espinosa fala de sentimentos racionais numa obra que não utiliza o termo afeto senão para opô-lo à razão. Como isto se explica? O que falta ao filósofo para unir em seu vocabulário aquilo que ele pensa sobre os sentimentos ao que ele espera da sabedoria intelectual?

Não é de pouca monta o abismo que se abre entre estes planos. Jaquet bem destaca do que se trata: “... dans le *Traité théologico-politique* l'appétit et le désir sont systématiquement opposés à la raison. Ils recouvrent seulement les efforts passionnels et obéissent à des lois qui

²⁹ “Nul ne peut être connu que par ses euvres (*operibus*). Celui donc qui aura manifesté avec abondance ces fruits qui sont la charité, la joie, la paix, la patience, la bienveillance, la bonté, la bonne foi, la douceur et la maîtrise de soi, contre quoi (comme dit Paul dans l'*Épître aux Galates* 5, 22) il n'y a pas de loi, celui-là que la seule raison l'instruise, ou l'écriture seule, en est véritablement instruit par Dieu et bienheureux”. (ESPINOSA, *Traité théologico-politique*, apud JAQUET, 2004. p. 57).

entrent la plupart du temps en conflit avec celles de la raison” (JAQUET, 2004. p.60). Se a afetividade não aparece nesta obra senão como passionalidade irracional, é somente porque os impulsos de desejo e apetites humanos são aí compreendidos como estranhos e inconciliáveis às intenções racionais. Marcas de condutas tão distintas, razão e paixão compõem modos de vida conflitantes, como o tolo e o virtuoso. Contudo, longe de permitir uma sábia compreensão sobre a natureza humana e sua felicidade, pensar assim tão cindida a experiência afetiva constitui-se num estorvo no caminho da superação da servidão passional. Pois, como destaca Jaquet, “Cette dualité de lois introduit une dualité de nature et pose le problème du passage d'un mode de vie passionnel à un mode de vie rationnel” (JAQUET, 2004. p.61). Como o próprio Espinosa demonstra pensar quando da composição deste texto, a mudança de um comportamento lúbrico para um sensato se assemelha à mudança de natureza, como um cão vadio que se metamorfoseia em águia real. A afetividade é posta fora da racionalidade, e não é difícil entender agora por que a letra do *TTP* não pode se pronunciar em “afetos ativos”. Como Jaquet bem assinala,

... dans le *Traité théologico-politique*, la raison et les affects restent dans une relation d'extériorité, comme s'il ne pouvait pas y avoir un appétit de raison, ou une raison appétitive. Ni l'appétit ni le désir ne sont rationnels dans cet ouvrage, de sorte qu'il n'est guère étonnant que les affects ne puissent être conçus comme actifs et que la distinction entre action et passion ne figure pas (JAQUET, 2004. p. 62).

Esta abordagem da relação entre razão e afeto no *Tratado teológico-político* nos permite começar a vislumbrar a especificidade da compreensão de afetividade que a *Ética* atinge. Além disso, podemos entender em que medida Espinosa realiza, na maturação de seu pensamento, uma reformulação destas duas noções, que é também uma superação de tradicionais paradigmas filosóficos. Ressaltando que na *Ética* Espinosa “... met un terme au dualisme sous-jacent au *Traité théologico-politique*”, Jaquet destaca que

non seulement l'*Étique* transforme les rapports entre raison et appétit en faisant de la première une modalité du second, mais elle développe une conception des affects et de la connaissance plus dynamique qu'auparavant. La raison devient cette puissance active capable d'engendrer des affects qui contrarient les passions tristes. Alors que, dans le *Court Traité*, le connaître est un pur pâtre, dans l'*Éthique* il devient un pur agir. (JAQUET, 2004. pp. 62-63)

Com efeito, a união entre afeto e razão que se realiza na *Ética* exige uma mutação tanto na compreensão que se tem do conhecimento quanto na do “afeto”. Para que este termo possa fundir dois âmbitos antes apartados, ambos devem romper com o que tradicionalmente era concebido para eles. Completando um movimento que já se iniciara no *TTP*, a *Ética* abandona um conhecimento como padecimento, tão presente em Descartes e na escolástica, para transformá-lo numa atividade afirmativa. A explicação acrescentada na definição de ideia na segunda parte da *Ética* insiste que não se trata de uma percepção como um “padecer”, mas um conceito que é “uma atividade da mente” (EII, def. 3). Assim, esta obra alcança a compreensão de uma razão ativa, que se desenvolve por ideias capazes de produzir afetos e, assim, interferir no curso passivo da afetividade. Eis que a questão se torna compreender por que e como as ideias podem fazer isso. Sem dúvida, opera-se aqui com outra noção de ideia. Como destaca Jaquet, “... dans l'Éthique, elles enveloppent une force d'affirmation d'autant plus grande qu'elle sont adéquates”. (JAQUET, 2004. p. 63)

Quando Jaquet nos diz que a razão é transformada em “une modalité” do desejo, não é à toa. Como veremos, a razão é o modo ativo do afeto quando ele se exprime pelo atributo pensamento. Contudo, antes é preciso compreender que o afeto torna-se ativo por uma mutação ulterior, operada numa outra noção que Espinosa herda de Descartes, mas precisamente transformada na *Ética*. Trata-se do *conatus*, um conceito que se refere à tendência dos seres a buscarem a autoconservação e a continuidade na existência. Como Jaquet também destaca, no *TTP* este conceito possui traços ainda bastante cartesianos, ou seja, é pensado como uma simples conservação e reprodução do estado (*statu*) atual de um corpo. Seja quando fala de “la loi suprême”, ou no direito civil como liberdade individual de “se conserver dans son état (*in suo statu*)” (ESPINOSA, *Traité théologico-politique*, apud Jaquet, 2004, p.64), é a lei de inércia cartesiana que Espinosa aplica aos movimentos dos indivíduos em sociedade. Na *Ética*, contudo, uma variação é aí imposta e o *conatus* recebe uma formulação na qual, não mais como continuidade numa situação, ele é agora tomado como afirmação de uma essência, de uma relação particular que é interior e constitutiva de quem se esforça. Não é mais uma questão de reproduzir um estado, mas o seu ser (*in suo esse*) (EIII, P6). Como Jaquet explica,

L'effort pour persévérer dans l'être implique quelque chose de plus que la conservation du même état, car il ne se résume ni à une simple résistance ni à la reproduction des effets existants, mais il consiste à exprimer toute la

puissance de la chose et à affirmer autant que possible toutes les propriétés contenues dans son essence. (JAQUET, 2004. p. 64)

De um simples movimento inerte de reprodução e manutenção de um estado, o *conatus* passa a significar a atividade expressiva de uma essência que atua na realização do que lhe é próprio, sua potência e suas propriedades particulares. Se conhecimento e afeto se unem num desejo que é o próprio esforço por realizar a singularidade de um ser, a racionalidade torna-se a expressão pelo pensamento desse dinamismo da potência de agir, de existir sendo o que se é. Uma razão que não é capaz de fortalecer um *conatus* singular não é razão, mas qualquer outro tipo de superstição incapaz de apreender uma realidade determinada e conduzir à superação das condições que a entravam.

Contudo, será possível pensar uma mesma atividade afetiva em termos de manifestação corpórea? Qual o significado deste “dinamismo da potência” quando se trata de pensar as expressões mentais, físicas e psicofísicas do afeto? A terceira parte da *Ética*, dedicada inteiramente à “origem e natureza dos afetos”, assume agora uma importância central na presente investigação. Nas palavras de Jaquet, “La partie III ouvre ainsi un champ d'investigation privilégié, car elle permet de prendre toute la mesure de la nature de l'homme et de l'union psychophysique, à travers le jeu indéfini de ses actions et de ses passions” (JAQUET, 2004. p. 64). Trata-se agora de se aprofundar nos caracteres da original concepção de afeto espinosista, a fim de vislumbrar como ela pode nos ser útil numa pesquisa sobre as relações entre mente e corpo na experiência afetiva.

As rupturas operadas por Espinosa na gestação de seu conceito de “*affectus*” fazem dele uma noção que não encontra uma referência adequada em outros termos como “paixão” ou “emoção”. Como ressalta Jaquet, ainda que não se trate de uma “*inovação total*” nem de uma “*recusa radical*” (JAQUET, 2004. p. 67), é preciso se ater aos traços que compõem o “*affectus*” a fim de não contaminar seu sentido com outras palavras carregadas de significações que ele não possui. Mesmo se tratando de um problema que se desenvolve dentro da língua francesa, resgatá-lo aqui nos permitirá recolher o que importa no conteúdo deste conceito, destacado por Jaquet na resolução da dificuldade que ele cria.

Dos dois usos tradicionais de “*adfectus*”, um filosófico que, notadamente em Cícero, referia-se a um “estado da alma”, e um médico empregado para falar em disposições do corpo, afecções ou até mesmo suas doenças, Espinosa os funde num “*affectus*” psicofísico, que se refere ao corpo e a mente em simultâneo. Contudo, para Jaquet, o sentido corpóreo exerce uma certa superioridade em relação ao mental. Na terceira definição da *Ética III*,

Espinosa precisa que o afeto é “... as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida...” (ESPINOSA, 2015. p. 237). Assim, Jaquet destaca que o “affectus” tem no corpo sua “condition de possibilité” (JAQUET, 2004.. p. 68), pois só enquanto o corpo é um complexo dinâmico de partes em constante modificação, é que se pode falar em afeto como passagem e variação da potência de agir. Em suas palavras, “l'affect se fonde donc sur une physique du corps humain conçu comme individu complexe” (JAQUET, 2004. p.68). Outro aspecto do “affectus” espinosista é que ele não é um conceito que se aplica apenas aos homens, mas se estende aos animais e ao corpo político. Em suma, dado que a condição para pensá-lo é uma física do corpo complexo, outros corpos, como o dos animais e o corpo da *multitudo*, “conduite comme par un seul esprit” (ESPINOSA, *Traité politique*, III, II *apud* Jaquet, 2004. p. 69), também podem ser tomados por afetos. Aliás, no caso da multidão, Espinosa explicará que, se ela se permite ser guiada “comme par un seul esprit”, isso não se dá pela compreensão de motivos úteis, mas, como atesta o trecho do *Traité politique* citado por Jaquet, pela condução de “quelque affect commun (*ex communi aliquo affectu*): espérance, crainte, ou désir de tirer vengeance d'un dommage subi en commun” (ESPINOSA, *Traité politique*, III, IV *apud* Jaquet, 2004. p. 69).

Enquanto mental, o afeto envolve seja um ato da razão ou um constrangimento da percepção; ele se exprime pelo pensamento e a mente o manifesta. Essa equanimidade das manifestações mentais e corpóreas do “affectus” mostra que este termo refere-se a uma ideia que não pode encontrar na palavra “passion”, tradicionalmente mental e passional, uma referência adequada. “En tant qu'il unit une affection corporelle et une affection mentale qui modifient la puissance d'agir, le concept d'*affectus* chez Spinoza possède donc une signification qui ne recouvre pas exactement les acceptions traditionnelles du terme “passion” (JAQUET, 2004. p. 69), conclui Jaquet. Na língua francesa isso se torna um problema, pois a dificuldade é encontrar uma palavra para traduzir “affectus” que não traga consigo aspectos de antigas concepções, tais como o intelectualismo, o subjetivismo e a passionalidade. Após vários equívocos, como o da tradução de Charles Appuhn que traduz “affectus” por “affection” (que gerou um equívoco igual na tradução para o português feita a partir desta versão), Jaquet mostra que esse problema só pôde ser resolvido quando a palavra “affect” atingiu um uso mais frequente, após a segunda metade do século XX, podendo assim ser utilizada para exprimir a realidade psicofísica do “affectus”, bem como sua atividade.

Contudo, se o afeto possui igual e simultaneamente uma realidade física e também envolve uma atividade, por que Espinosa o apresenta, ao fim da parte III da *Ética*, como um estado passional da alma, pelo qual ela é constrangida a pensar uma coisa e não outra? Com efeito, enquanto a def. 3 da *Ética* III enfatiza a simultaneidade entre afecções do corpo e ideias da mente no afeto, a Definição Geral dos Afetos assim o descreve:

O afeto que é dito Pathema do ânimo é uma ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes e, dada [esta ideia], a Mente é determinada a pensar uma coisa de preferência a outra (ESPINOSA, 2015. p. 221).

Mesmo que isto tenha sido proposto por algumas interpretações, Jaquet defende que não cabe supor que o retorno a uma concepção mental e passional da afetividade significa um retrocesso, ou uma desatenção, ou mesmo um vestígio ainda cartesiano não expurgado da *Ética*, que aí retorna seja por um ato falho ou por uma estratégia retórica. Jaquet acredita que, mais uma vez, a própria letra da *Ética* pode dar as provas de sua razão. Com efeito, como a autora se esforça por esclarecer, se Espinosa resume numa definição dita “geral” (*generalis*) apenas os afetos mentais e passionais, é porque isto se inscreve dentro do objetivo que norteia todo o plano da *Ética*, qual seja, expor o poder da mente frente à passionalidade e as vias para transpô-la. Como Jaquet bem nos explica:

La définition générale s'inscrit donc dans le contexte d'une recherche de la puissance de l'esprit pour modérer et contrarier les affects. C'est la raison pour laquelle l'accent est non seulement sur l'aspect mental, mais sur l'aspect passif de l'affect. Il s'agit de comprendre la nature des passions afin de mesurer leurs forces et de pouvoir leur opposer la puissance de l'entendement. (JAQUET, 2004. p. 77)

Desta feita, “generalis” se refere antes de tudo a um “gênero particular” de afetos, recolhidos num grupo por suas propriedades específicas, isto é, manifestar-se na mente por uma ideia que ela foi constrangida a formular. Nas palavras da comentadora, “... la définition est appelée générale, parce qu'elle est générique; elle renvoie à un genre d'affects – à savoir, les passions, ou idées confuses par lesquelles l'esprit affirme une force d'exister de son corps, plus grande ou moindre qu'auparavant” (JAQUET, 2004. pp. 77-78). Trata-se de uma apreensão racional dos afetos que, em Espinosa, dentro do que ele chama de conhecimento de segundo gênero, significa conhecer pelas propriedades de uma coisa e não

por sua essência íntima (ou conhecimento intuitivo do terceiro gênero). “L' adjectif *generalis* indique donc que l'on a affaire à une définition rationnelle et non pas intuitive des affects”, explica Jaquet, ressaltando que tal procedimento é aplicado em todas as outras definições apresentadas a título de recapitulação ao fim da *Ética* III.

Com efeito, ainda que, na epistemologia espinosista, o conhecimento intuitivo seja superior ao racional, se Espinosa chega a propor que o de segundo gênero seja preferível ao de terceiro, isto se dá por três exigências às quais ele se aterá. Primeiramente, alguns afetos, tais como o ciúme e outras flutuações da alma, são de natureza tão composta que não é preciso se estender às suas particularidades, bastando, como Espinosa o faz na dedução geométrica que desenvolve ao longo desta terceira parte, demonstrar como se pode construir, partindo de afetos mais simples como amor e ódio, toda uma gama de outros afetos. Em segundo lugar, é preciso não perder de vista um critério muito importante, que Jaquet chama de “l'usage de la vie”. Como o faz também Descartes, Espinosa se dedica apenas àqueles sentimentos que nos tomam com maior intensidade, povoando nossa servidão e os quais tanto nos importa compreender para superar tal servidão. Nas palavras de Jaquet

Il s'agit donc de ne considérer que les affects qui nous importent au point que nous éprouvons le besoin de les nommer et de les identifier distinctement. L'étude de la nature des affects n'est pas une fin en soi, elle est un moyen en vue de la béatitude. (...) L'usage de la vie est ainsi un critère qui permet de justifier le caractère suffisant d'une définition générale (JAQUET, 2004. pp. 80-81).

O terceiro motivo também diz respeito à geometria dos afetos. Com efeito, ela se desenvolve por uma construção partindo daqueles três afetos primitivos, todos os outros não sendo mais que suas variações em tipos de composição. Portanto, para os propósitos requeridos, basta a uma definição que ela aplique estes três afetos, e todos os outros por meio dela poderão ser entendidos. Como podemos notar, a definição geral que Espinosa apresenta segue fielmente todos estes critérios. Justifica-se também o que ele diz imediatamente antes desta definição: “Se agora quisermos prestar atenção a estes afetos primitivos e ao que acima dissemos sobre a natureza da Mente, poderemos definir os afetos, enquanto referidos à só Mente, da seguinte maneira” (ESPINOSA, 2015. p. 365). O que se segue é uma definição que se reporta à essência da mente, pois nos fala de uma ideia que ela afirma de seu corpo, à alegria e à tristeza, ao falar de um aumento e de uma diminuição da força de existir, e, igualmente, ao desejo, pois é um efeito da paixão determinar a mente a pensar uma coisa e

não outra, ou seja, um desejo que não é afirmação de sua potência intelectual, mas um constrangimento. Como conclui Jaquet, esta definição atende a prioridade de, acerca das paixões, “... prêter attention à leurs caractéristiques générales afin de pouvoir déterminer leurs forces, leur qualité utile ou nuisible et la puissance de l'esprit pour les modérer et les contrarier” (JAQUET, 2004, p. 82).

Toda esta discussão se torna interessante para os propósitos desta dissertação na medida em que nos permite observar os desdobramentos da simultaneidade entre mente e corpo, como dentro da igualdade se manifestam contrastes na atuação e na importância de um e de outro na experiência ética e afetiva. Esta maior relevância concedida à mente na formulação de uma definição que seja operante na busca pela felicidade, pensa Jaquet, é o indício de algo que escapa àquela correspondência pretendida pelo paralelismo. Como ela mesma nos explica:

Loin d'épouser la forme d'un parallélisme strict entre l'esprit et le corps, elle manifeste une dissymétrie, car l'aspect mental l'emporte sur l'aspect physique, et invite à s'interroger non seulement sur l'alternance des points de vue sous lesquels l'homme est analysé, mais sur le poids respectif du mode de l'étendue et du mode de la pensée dans la constitution des affects en fonction de leur genre et de leur caractère actif ou passif (JAQUET, 2004, p. 182).

Podemos nos indagar aqui se essa “dissymétrie”, manifesta pela definição geral, refere-se a uma diversidade entre mente e corpo na composição dos afetos úteis, ou apenas uma diferença de importância, quando se trata de estabelecer as prioridades na busca da superação da servidão. Uma definição mental dos afetos, formulada dentro de um plano para atingir o domínio dos sentimentos passionais, nos obriga a concluir que o corpo será sistematicamente desconsiderado em sua importância para a liberdade? É por demais cedo para o afirmar. Mais vale seguir as reflexões de Jaquet e a maneira como ela, centrando-se na primeira definição de afeto apresentada ao início da *Ética* III, aprofunda-se na significação da simultaneidade revelando as “diverses figures” do discurso misto.

A definição 3 apresenta os afetos como “as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente (& *simul harum*) as ideias destas afecções” (ESPINOSA, 2015, p. 237). O “et simul”, como insiste Jaquet, deixa claro que se trata de dois modos igualmente constituintes. Contudo, enquanto na definição geral o afeto aparece como um modo do

pensamento, aqui sua existência parece ancorar-se na extensão. É certo que a mente é uma ideia do corpo, e só enquanto há uma coisa existente pode haver dela uma ideia pela qual seja pensada. Assim, pelo enunciado da def. 3, pode-se entender que o afeto é primeiramente algo que acontece ao corpo, e a mente dele apenas faz ideias. Mesmo que possa haver uma prioridade da mente, a corporeidade do afeto está longe da irrelevância. Jaquet já disse que o corpo é a condição para toda afetividade, e aqui ela completa: “L'égalité, par conséquent, n'exclut pas les priorités et repose ici sur un primat corporel, tant il est vrai qu'il ne saurait y avoir d'idée sans objet” (JAQUET, 2004. p. 84).

Como já dissemos, o que diferencia as ações das paixões é o fato de sermos causa adequada daquelas afecções quando agimos, e inadequada quando padecemos (EIII, def, 3, esp.). Ora, na compreensão de Jaquet, a adequação de uma causa não pode ser uma operação realizada pelo corpo. Para a comentadora, não é assim que Espinosa a define quando nos diz que a causa adequada é “(...) aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma”, e a inadequada, ou “parcial”, “aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido” (ESPINOSA, 2015. p. 237). Ou seja, a adequação parece depender de uma “compreensão” parcial ou total do efeito pela causa. Paixão e ação parecem ser, assim, afetos que se diferenciam por um critério intelectual, um modo do pensamento, o que pelo menos relativiza aquela afirmação de um primado do corpo. Como destaca Jaquet, “loin de corroborer l'idée d'un primat radical du corps au sein de la définition III, la distinction entre actions et passions relève de l'attribut pensée, car elle implique la possibilité de percevoir clairement et distinctement l'affet comme totalement ou partiellement contenu dans la cause” (JAQUET, 2004. pp. 84-85). Como isso pode se harmonizar com a psicofisiologia dos afetos? Será possível dizer que, na definição III, Espinosa está a aplicar o mesmo procedimento realizado na def. geral dos afetos, quando nô-los apresenta reduzindo-os à ideia de uma paixão?

Se tomarmos a “afecção”, no sentido em que Espinosa a descreve em umas das definições de desejo, como uma modificação ou estado da essência humana, perceberemos que ela, seja inata, seja adquirida, possui sempre uma acepção mental, corpórea ou psicofísica. Ou seja, é uma mesma coisa que pode ser nomeada conforme os atributos empregados para entendê-la e defini-la. Como Jaquet explica, “Une seule et même affection peut selon les cas faire l'objet d'une simple, d'une double, voire d'une triple conception et prendre des noms différents, selon qu'elle est référée au corps seul, à l'esprit seul, ou aux deux

à la fois” (JAQUET, 2004. p. 86). Tal é o caso do desejo, que é uma afecção inata e envolve estados corpóreos e mentais ao mesmo tempo, mas que pode também ser uma *determinação* do corpo, enquanto explica-se pela extensão, ou um *decreto* da mente, se entendida só como afecção do pensamento. E Jaquet acrescenta que “ces trois explications ne se contrarient pas, car elles constituent des manières différentes et concordantes de penser la même chose” (JAQUET, 2004. p. 86).

Contudo, antes de deduzir disto a possibilidade de uma tripla abordagem também para o afeto, é preciso se ater ao fato de que o texto da definição 3, sem se referir às afecções em geral, especifica que tipo de afecções serão afetos, aquelas que aumentam ou diminuem, favorecem ou coíbem a potência do corpo. A dinamicidade do corpo é a condição para o afeto, contudo, acrescenta Jaquet, “non une condition suffisante” (JAQUET, 2004. p. 87) para sua constituição. Assim, como testemunha o caso da admiração, pode ocorrer de uma afecção não ser um afeto. Isto porque, sendo o corpo humano um corpo tão complexo e possuindo partes formadas por outros indivíduos, alguns destes podem ser modificados de uma maneira que não altera a relação particular que define sua singularidade, ou seja, não altera em nada o que ele é atualmente. Basta que isto ocorra e essa modificação não tocará sua capacidade de permanecer em seu ser. Como nos faz lembrar Jaquet, “sa très grande complexité explique donc que le corps humain soit prédisposé à une multiplicité indéfinie d'états, du plus défavorable au plus favorable à sa puissance d'agir, en passant par les plus neutres et les plus indifférents” (JAQUET, 2004. p. 88).

Qualquer modificação, realizada por um corpo ou impingida sobre ele, pode se transformar num afeto, bastando para isso que ela tenha como efeito uma variação de sua potência de agir. Desta maneira, Espinosa também concebe a possibilidade de transformação de toda afecção em um afeto, como é o caso da admiração que, acrescida ao amor pelo objeto admirado, torna-se uma devoção (EIII, definição dos afetos, X). Em linhas gerais, Espinosa explica que toda afecção, quando compreendida claramente, alegra a mente e, assim, pode tomar a forma de uma afeto. Mesmo assim, mesmo sendo toda afecção um objeto que pode aceder a uma ideia por uma ação da mente, Jaquet sublinha que o núcleo da definição de afeto é uma alteração na potência de agir do corpo. Como ela conclui ao fim destas análises:

Le concept central qui permet de délimiter la nature et la sphère d'extension de l'affect est celui de la *potentia agendi* du corps. L'affect n'a pas d'existence absolue et indépendante de la puissance d'agir; il n'est pas

simplement relatif à une cause et à ses effets, mais il qualifie un type d'effets particuliers (JAQUET, 2004. p. 90).

Notamos assim que, entre um “primado corporal” e um “critério mental” na constituição do afeto, Jaquet aponta para a centralidade da potência de agir corporal. Visto que não se trata apenas das condições de sua possibilidade enquanto efeito de uma complexidade e dos diversos estados que ela pode assumir, nem simplesmente da causalidade que o manifesta, deve-se investigar o afeto pelo que se mantém em suas diversas expressões e variações. Em outras palavras, trata-se de entender a potência de agir corporal que se altera, prescindindo das razões desta alteração. Sendo tal conceito assim tão importante, vale dedicar-lhe algumas linhas a fim de entender seus diversos sentidos e como ele pode ser o fundamento dos afetos. Cabe dizer que já nos referimos a ele em outros momentos, principalmente quando mostramos que, na *Ética*, o afeto repousa sobre a atividade de um *conatus* que é afirmação do ser, da essência do indivíduo. Mas quais são os termos desta atividade? O que impulsiona o ser à afirmação? Por que este esforço varia e se manifesta em diferentes níveis de capacidade de atuação registrados nos estados afetivos?

Com efeito, a causalidade imanente com que a Natureza produz a si mesma e em si mesma, agindo conforme suas leis universais e eternas, produz efeitos que são eles mesmos dotados de uma causalidade própria. Somos efeitos da causalidade divina, afecções dos atributos que nos constituem e que nós exprimimos, e de nós se seguem (*sequi*) outros efeitos, seja quando agimos, seja quando padecemos. Para Jaquet, tal é o sentido mais “largo” do agir e da potência com que atua. Todas as coisas estão imbuídas deste eterno autoproduzir-se do real, e por isso a potência de agir é também *força de existência*. É a necessidade de cada modo finito ser causa de outros efeitos, mas são também a autoprodução e autodiferenciação divinas que se exprimem em cada um dos seres singulares. É o que Jaquet nos explica da seguinte forma:

Le concept de *potentia agendi* exprime la nécessité inhérente à la nature des choses de produire des affects. Toutes les choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à opérer d'une certaine manière. (...) La puissance d'agir est l'expression de cette nécessité causale de l'essence et de sa détermination à faire tout ce qui suit de sa nature. Elle se définit comme une force d'exister, une *vis existendi*. (JAQUET, 2004. p. 91)

Longe de produzir coisas inertes à espera de algo que as mova, a expressão da potência infinita nos seres particulares os faz a eles mesmos dotados de uma capacidade para

produção de efeitos. Compungidos assim por uma necessidade interna, cada modo finito agirá sobre o outro, interferindo em seu movimento, coadunando-se com ele ou oprimindo-o. Eis por que a potência de agir é *conatus*, variação da capacidade de ser e existir, conforme somos modificados em relações favoráveis ou desfavoráveis. Assim, o *conatus* exprime também nossa existência enquanto manifestação atual e momentaneamente determinada pelos arranjos circunstanciais.

Somos seres abertos ao exterior porque o que somos em ato é o resultado de como, pelo comércio do que interiormente nos constitui com o que constitui os modos circundantes, interagimos com o curso exterior das outras forças atuantes. É claro que na maior parte do tempo somos determinados pela força das coisas exteriores que nos superam infinitamente, mas isso não nos proíbe de pensar na essência atual de uma coisa como essa labuta constante por ser no mundo, o que a torna singular. É nesse sentido que Espinosa fala em “verdadeira potência de agir”, como uma ação que se desenvolve de dentro para fora, uma essência que exprime em seus efeitos sua própria natureza e pode assim ser conhecida através deles. Trata-se, para Jaquet, de um sentido mais “estrito” do *agir*, pensado apenas enquanto atividade adequada à essência ou ao *conatus* próprio de um ser. A verdadeira potência de agir, pensada enquanto razão, é uma maneira de mover-se e mover os corpos exteriores que se deduz, que se explica pela só essência do produtor, e por isso é uma virtude, porque é o modo de ser no mundo que lhe pertence e realiza tudo o que de melhor e mais perfeito ele pode ser. Ela é aqui uma compreensão, mas é também ação, modo de ser e estar, conjunto de movimentos corpóreos dotado de particularidade e singularização. Tal como nos diz Jaquet, “la vraie puissance d'agir repose donc, comme son nom l'indique, sur une connaissance adéquate; elle exclut les passions et s'identifie à la vertu (...). La vraie puissance d'agir désigne ce qui relève des seules lois de notre nature” (JAQUET, 2004. p. 92).

Estes dois sentidos da potência de agir, como simples produção de efeitos por uma causalidade adequada ou inadequada, ou unicamente como exteriorização da causalidade interna em efeitos que se prestam a uma adequada compreensão, são de extrema importância quando se trata de pensar tal potência em termos corporais. Como Jaquet nos explica, eles nos ajudam a entender como a capacidade do corpo agir por si mesmo envolve também uma aptidão para ser movido por outros corpos de muitas formas diferentes. Ou seja, a aptidão de um corpo a produzir efeitos que só ele é capaz também depende da quantidade de maneiras pelas quais ele pode ser afetado, numa relação que é diretamente proporcional. Vemos assim

como, em Espinosa, a virtude de um corpo também envolve sua passionalidade. É o que Jaquet nos ajuda a entender, referindo-se a um trecho da *Ética*, o escólio da proposição XIII da *Ética* II, no qual Espinosa apresenta como critérios de diferenciação entre os corpos tanto a capacidade de agir por suas próprias essências, quanto uma maior ou menor tendência a sofrer e agir de muitas maneiras ao mesmo tempo. Neste trecho o corpo é apresentado pela primeira vez como capaz de modificar e ser modificado, podendo ser identificado como a primeira aparição da potência de agir e do sentido de sua simultaneidade nas expressões mentais e corpóreas. Sobre ele, Jaquet destaca que:

La puissance d'agir est d'abord présentée comme une aptitude à agir et à pâtir de plusieurs manières à la fois (...). La passivité n'est donc pas par nature entachée de négativité, car un corps qui pâtit de manière variée a plus d'aptitude qu'un corps qui pâtit de peu de manières (JAQUET, 2004. p. 93).

Com efeito, quando um corpo estranho me afeta, meu corpo o exprime através de suas relações internas, por sua tendência a guardar vestígios residuais destes encontros, e por meio disso ele também age, porque participa, ainda que parcialmente, na produção deste afeito.

A potência corporal de agir é assim apresentada preliminarmente como sendo a aptidão de um corpo a modificar e ser modificado por outros corpos, numa espécie de *sensibilidade ao diferente* que envolve atividade e passividade. Da mesma forma, esta potência define um poder corporal de agir por si mesmo, exteriorizando e impondo nos corpos exteriores uma dinâmica interna que é a sua própria essência enquanto causalidade atuante. É preciso notar, com efeito, que esta segunda característica da atividade corporal varia conforme aquela sensibilidade do corpo é maior ou menor, diferenciando os corpos entre eles mesmos e um mesmo corpo nos diversos estados momentâneos que ele assume.

Tais momentos da potência de um corpo se manifestam nos afetos que o tomam. E Jaquet nos explica que o afeto “... relate l'histoire de la *potentia agendi* et décrit la manière dont elle est modifiée, soit parce qu'elle affirme les conséquences contenues dans l'essence de la chose, soit parce qu'elle varie compte tenu de l'état du corps, des causes extérieures, des résistances rencontrées et des aides apportées” (JAQUET, 2004. p. 93). Com isto, se um corpo é aquilo que ele faz e o que fazem dele, seu ser, enquanto essência dinâmica, atual e circunstancial, se exprime e se realiza sempre na história singular de sua afetividade própria, em momentos diversos, mas ordenados por uma lógica particular.

A definição de afeto nos fala que ele compreende quatro formas diferentes pelas quais as afecções do corpo, e seus correlatos mentais simultâneos, modificam esta potência de agir: aumentando ou diminuindo, favorecendo ou coibindo. Jaquet as analisa, destacando em que medida o primeiro par se distingue do segundo. A questão é entender como as afecções que favorecem a potência de agir de um corpo não implicam seu aumento ou acréscimo, e como aquelas que a coíbem não têm como efeito direto uma diminuição ou enfraquecimento da potência. Longe de desconsiderar a importância destas análises para compreensão da afetividade corporal, julgamos, contudo, ser desnecessário dedicar-nos a elas dentro dos planos de uma dissertação que visa, antes de tudo, as relações entre mente e corpo e como o afeto pode exprimir-se diversamente, sem cindir a unidade do modo finito humano.

O estudo de Jaquet, com efeito, não se limita à definição de afeto e como ele se desenvolve por um tipo específico de afecções corpóreas e, simultaneamente, suas ideias. Após mostrar como Espinosa pensa o afeto constituído, ao mesmo, por uma realidade física e uma mental, cabe buscar entender como estas duas realidades entram na formação dos diversos tipos de afetos particulares. Será preciso concluir que, ao fim, todo afeto é sempre antes de tudo um estado do corpo, do qual a mente apenas tem consciência? Ou um afeto é a princípio um estado de consciência, uma compreensão adequada ou inadequada do efeito pela causa, e tem aí sua origem e fundamento?

Utilizando para pensar esta questão a terminologia de um outro comentador, Jean-Marie Beyssade (1999, p. 115), Jaquet faz notar que a questão é saber se esta dupla realidade do afeto envolve um “sentido conjuntivo” ou “disjuntivo”. No primeiro significado, em conjunto, mente e corpo devem sempre atuar na formação de um afeto. Desta forma, jamais um afeto poderia vir a ser unicamente mental ou unicamente corpóreo, devendo sempre envolver um estado do corpo e a consciência deste estado, fosse ele um aumento, uma diminuição, um favorecimento, ou uma coibição da potência de agir. Por outro lado, pode-se pensar que o discurso misto opera formulações diversas dos afetos, abrangendo a existência daqueles que têm por causa apenas a mente, apenas o corpo, ou os dois ao mesmo tempo. Como Jaquet nos explica, o “sentido disjuntivo” nos permite pensar em “affects de l'esprit ou des affects du corps, qui, certes, auraient leur corrélat physique ou mental en vertu de l'unité de l'homme et de ses deux expressions modales dans l'attribut étendue et dans l'attribut pensée, mais seraient constitués, comme tels, sans l'intervention de ce corrélat” (JAQUET, 2004. p. 113). Assim concebido, todo afeto teria sua manifestação na mente e no corpo, mas,

em alguns casos, alguns teriam seu princípio de formação no pensamento ou na extensão, ou igualmente nos dois.

Mesmo que o sentido disjuntivo encontre adesão em alguns interpretes, como Robert Misrahi³⁰, que vê numa afirmação de Espinosa na *Ética* V³¹ razão para defender um primado da consciência em todo afeto (JAQUET, 2004. p.158), Jaquet insiste numa abordagem que pretende conciliar os dois sentidos. Nem o afeto precisa da consciência para se constituir, nem a consciência é anterior a qualquer afetividade. A consciência que define o desejo não acrescenta nada à natureza do apetite³². Por outro lado, como já nos referimos no capítulo anterior, Jaquet, juntamente com Beyssade (1999. pp.113-128), demonstram que, na *Ética*, Espinosa apresenta vários casos de afetos corpóreos, que têm no corpo a causa e os princípios de sua explicação. Assim, o “et simul” na definição 3 não exige que as ocorrências do termo afeto se refiram sempre a uma produção conjunta, mas possibilita, além destas, tipos de afetos que podem ser reduzidos a relações entre ideias, ou somente a relações de movimento e de repouso. Como Jaquet ressalta,

Dire que l'affect est en même temps une affection du corps et une idée de cette affection, c'est donc inviter à le penser comme une réalité où les états corporels et intellectuels sont saisis soit simultanément, soit séparément, étant entendu qu'ils ont toujours un corrélat et qu'à tout affect du corps correspond une idée, et qu'à tout affect de l'esprit, une détermination du corps (JAQUET, 2004. p. 118).

Tal como demonstramos acerca das afecções, os afetos dividem-se em três categorias e seus respectivos discursos mentais, corpóreos e psicofísicos. Compreender como cada um destes tipos de afetos se forma, para além de apresentar as suas ocorrências, analisando seus casos e destacando as afecções que empreendem, nos permitirá entender, enfim, como as diversas expressões da potência de agir se desenvolvem no interior mesmo de sua igualdade. É o que faz Jaquet, no último capítulo deste livro que analisamos até aqui, capítulo intitulado “Les variations du discours mixte”.

Contudo, embora Espinosa apresente uma lista de afetos na *Ética* III, ele não o faz agrupando-os conforme a incidência sobre o pensamento ou a extensão. Ele se dedica, com efeito, a uma dedução geométrica, partindo daqueles três afetos primitivos e demonstrando

³⁰ Segundo Jaquet, Misrahi faz tal defesa na p. 401 de sua tradução da *Ética*. Cf. Misrahi, 1990.

³¹ No corolário da proposição IV da *Ética* V, Espinosa afirma que “o afeto é a ideia de uma afecção do corpo” (ESPINOSA, 2015. pp. 527-529).

³² Cf. *Ética* III, definição I dos afetos.

como todo o resto surge de suas diversas variações e composições; o que parece tornar tão inútil quanto difícil uma abordagem que pretenda uma categorização de coisas que podem mesmo estender-se a uma quantidade infinita. Cabe notar que, assim como fez na definição geral dos afetos e na justificativa dada para não discorrer sobre alguns afetos corpóreos, quando necessário aos planos da *Ética*, Espinosa empreende uma separação entre os afetos de acordo com as suas referências ao corpo ou à mente. Ainda que as possibilidades de combinações sejam incontáveis, ele não pretende discorrer sobre todos os afetos mas aplica uma agenda de prioridades. Seguindo as mesmas indicações, Jaquet nos descreve sua empreitada neste capítulo: “... à l’instar de Spinoza, il ne s’agit pas de dresser un tableau complet, mais d’identifier des affects physiques, mentaux, psychophysiques en vertu du rôle prédominant ou équivalent joué par le corps et l’esprit dans leur formation” (JAQUET, 2004. pp. 111-112).

Seguindo a mesma ordem de exposição e dedução da geometria da *Ética* III, começando pelos afetos “primitivos ou primários”, notamos que estes devem ser recolhidos dentro da categoria dos psicofísicos. Como o desejo é expressamente definido como “appétit conscient” (JAQUET, 2004. p. 122), ou seja, uma determinação do corpo e simultaneamente a ideia dessa determinação na mente, ele se desenvolve justamente na igualdade psicofísica e move a unidade do modo humano. O mesmo vale para a alegria e a tristeza, definidas ao fim da *Ética* III, respectivamente, como o aumento e a diminuição da potência de agir do *homem*. Em suma, os afetos primitivos são todos psicofísicos, porque tocam uma mesma essência que é ela mesma dual, mas contendo esta igualdade da potência mental e da corpórea. E Jaquet acrescenta que, além da realidade psicofísica, tais afetos são “l’objet d’un discours mixte exprimant l’esprit et le corps à parité” (JAQUET, 2004. 122).

Outros afetos circunscritos nesta categoria são a humildade e o orgulho, que têm em comum o fato de surgirem ambos da compreensão que alguém faz de si mesmo e se manifestarem por um conjunto de comportamentos expressos por seus corpos. Enquanto o humilde, por tomar-se pela miséria de sua pessoa, vive a dar provas do pouco valor que atribui a si mesmo, o orgulhoso, certo de sua superioridade, não se cansa de exaltar seus feitos e exibi-los a todos. Assim, são estes afetos que empreendem tanto um ato da mente (compreender-se aquém ou além da realidade), quanto movimentos e ações do corpo, comportamentos típicos que denunciam a qualquer um o estado afetivo dos indivíduos. Ainda que pareçam afecções que podem variar de uma pessoa para outra e não características

particulares de afetos, Jaquet defende que “ces affections secondaires mêlant signes corporels et intellectuels méritent l'attention, car elles indiquent et illustrent la nature psychophysique de ces affects” (JAQUET, 2004. p. 123).

Todavia, ainda que todos os outros afetos sejam variações daqueles primitivos, as diferentes composições que Espinosa descreve a partir deles engendram sentimentos que não serão necessariamente psicofísicos. Como Jaquet ressalta, “L'égalité entre la puissance de penser et la puissance d'agir n'exclut pas la prépondérance de l'aspect mental ou de l'aspect physique de l'affect” (JAQUET, 2004. p. 123). Assim, as primeiras definições de alegria e tristeza as apresentam como afetos mentais. Em outro momento (EIII, prop. 11, esc.), Espinosa lhes atribui outros nomes, quando se referem ao corpo e à mente parcial ou integralmente: carícia e hilaridade, para a alegria, dor e melancolia, para a tristeza. Além disso, na explicação da terceira definição daquelas posta ao fim da *Ética* III, estes afetos serão desconsiderados do projeto ético, pois “se referem predominantemente ao corpo” (ESPINOSA, 2015. p. 341). Afinal de contas, qual a verdadeira natureza destes afetos?

Antes de passarmos aos afetos mentais e aos corpóreos, é preciso reforçar que, mesmo quando se trata de uma realidade corporal, isso não implica que tal sentimento não se exprima pela mente, e vice-versa. A essência do modo humano é constituída por modos do atributo pensamento e da extensão. Eis por que, sublinha Jaquet, “... tout discours sur les affects est toujours, dans une certaine mesure, d'essence psychophysique” (JAQUET, 2004. p. 128). Dizer que um afeto é corpóreo, não implica que ele envolva apenas modos da extensão, mas que ele se constitui por relações de movimento e repouso, propriedades corpóreas. Isto, contudo, não impede de pensar sua expressão no pensamento.

A “igualdade relativa” implica que mente e corpo sejam idênticos quanto à potência, e diferentes em relação à modalidade que cada um exprime. A variação de uma potência individual, da aptidão de um indivíduo a realizar efeitos próprios a sua essência, dispõe ou dispõe mente e corpo, simultaneamente. Contudo, as causas e os efeitos desta variação podem desenvolver-se sob relações distintas, se pensamos um afeto em termos de afecções mentais ou corpóreas. É o que permite a identificação de afetos de natureza unicamente corpórea. O prazer que nos oferece uma comida, uma bebida, mesmo uma música; a dor causada por um objeto que nos fere. São ambos sentimentos que se apossam de nosso ânimo, percebidos pela mente, mas que independem da compreensão que fazemos do objeto antes de sermos afetos

por ele. São, em suma, afetos que têm sua causa e explicação em afecções corpóreas, em estados do corpo enquanto modo da extensão e determinado pelas suas leis.

Pode-se desta forma compreender por que os afetos de carícia e hilaridade, dor e melancolia, possuem diferentes definições em momentos distintos do texto da *Ética*. Com efeito, a carícia e a dor são a alegria e a tristeza, quando apenas uma das partes do corpo tem a sua potência aumentada ou diminuída, momentos de um desequilíbrio do organismo. A hilaridade e a melancolia, estados em que todas as partes deste organismo dinâmico encontram-se tomadas por alegria ou tristeza. Vê-se que se trata de algo que ocorre ao corpo, e se explica apenas pelo que é próprio dele. Como Jaquet sublinha: estes sentimentos “concernent des modifications qui touchent à la structure de mouvement et de repos qui le définit, et expriment un rapport d'équilibre ou de déséquilibre entre ses parties, selon qu'elles sont affectées à égalité ou non” (JAQUET, 2004. pp. 125-126). Isto explicita por que Espinosa não se dedica a estes afetos, dada a sua preocupação com aqueles que movem a mente ou têm nela seu princípio. Contudo, ele não se contradiz quando escreve que estes mesmos sentimentos são psicofísicos, pois, como nos esclarece Jaquet: “... quiconque envisage uniquement leur mode de constitution les rapportera au corps; quiconque, au contraire, se place au niveau de la puissance d'agir de l'homme tout entier les rapportera au corps et à l'esprit” (JAQUET, 2004. p. 129). Em suma, são estes afetos primitivos que modificam a potência de agir da unidade do modo humano, mas que possuem o princípio de origem e explicação no corpo, e apenas no corpo. Se eles possuem uma expressão na mente, não é em termos de uma correspondência total que nos ofereça pelo pensamento elementos para compreensão de tais sentimentos. A essência deles encontra-se no corpo, explicada por meio de afecções da extensão. As ideias que a mente possui no instante destas sensações podem no máximo torná-las conscientes, mas não participam na constituição delas.

Da mesma forma, os afetos mentais não deixam de possuir uma referência ao corpo e exigir a necessidade de entender os seus mecanismos próprios. Eles são mentais, mas não estão reduzidos a uma esfera puramente psicológica ou idealista. Ora, Espinosa propõe uma ética concreta, não uma moral intelectualista que aconselhe uma desconsideração da experiência corpórea. As ações da mente, grupo de afetos ativos em que encontramos a descrição de sentimentos como *o contentamento consigo mesmo* e *o amor intelectual a Deus*, operam o poder do intelecto, enquanto força afetiva capaz de produzir ações adequadas. Eles se referem à mente enquanto ideia de si, não enquanto representação dos estados passionais e

imagens corpóreas. Como Jaquet explica, são sentimentos mentais que “... naissent de la connaissance du troisième genre et se rapportent à l'esprit sans relation à l'existence présente du corps” (JAQUET, 2004. p. 127). Contudo, ainda assim, a mente não deixa de ser ideia de seu corpo, continua a exprimi-lo, não em seus arranjos momentâneos e circunstanciais, mas alcança a essência íntima dele, organizando suas ideias na ordem eterna do intelecto e igualmente conforme a necessidade, também eterna, das operações de seu *conatus*. Ora, se este último é a própria essência de um ser, o que a mente alcança é um agir que também se exprime pelo corpo. Sobre as manifestações da atividade afetiva mental, Jaquet escreve que “ont beau exclure la référence à l'existence actuelle présente du corps, elles n'en impliquent pas moins un rapport à lui, car l'esprit reste une idée qui exprime l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité” (JAQUET, 2004.. p. 129).

O mesmo vale para a transposição da passividade. Com efeito, o arrependimento, paixão triste que nos toma ao pensarmos numa ação que realizamos, segundo nossa compreensão, por um ato livre, é especificamente um afeto mental, pois, como Jaquet os descreve, estes são todos aqueles “affects causés par une idée, un décret, une volonté, ou tout autre mode de penser” (JAQUET, 2004.. p. 128). Contudo, dada esta importância do corpo na ética espinosista, a superação de uma tal paixão não passa apenas por uma mudança de perspectiva, uma simples contemplação resignada de meus atos. Como Jaquet bem nos explica, paixões como o arrependimento “... ne peuvent être comprises et surmontées que par la mise au jour du mécanisme corporel qui les soutend à notre insu” (JAQUET, 2004.. p.129).

Estas variações do discurso misto em afetos mentais, corpóreos e psicofísicos permitem extrair da multiplicidade dos casos um princípio de diferenciação e identificação, conforme se desenvolvam sob o atributo pensamento ou sob a extensão. Com efeito, a afetividade compreende uma diversidade de manifestações que são, em verdade, os mesmos três afetos primitivos, nomeados conforme suas combinações e as relações entre os objetos. Um mesmo sentimento por um objeto exterior pode assumir formas e nomes diferentes, para cada objeto a que se ligue, sem deixar de ser o mesmo afeto. Espinosa nos explica que a gula, a embriaguez, a lascívia, a avareza e a ambição são o mesmo desejo ou amor obsessivo que varia ao ligar-se à comida, ou ao sexo, ou ao dinheiro ou à glória. Nomeamos os diferentes sentimentos partindo mais de suas relações exteriores entre o afetado e o afetante do que da essência ou natureza deles. A isto, Jaquet defende ser possível acrescentar que, quando descreve os afetos, Espinosa os nomeia também tomando em consideração a constituição

mental ou corpórea. Como ela mesma descreve: “La référence au corps ou à l'esprit joue comme un critère de différenciation et comme un principe d'identification. L'unité de dénomination fait place à une variété d'appellations selon l'angle d'analyse physique ou mental” (JAQUET, 2004. p. 130). Assim, os afetos, em essência, serão sempre o desejo, a alegria ou a tristeza, variando conforme a composição, o objeto implicado e a incidência sobre a mente ou o corpo, ou os dois simultaneamente. É o que podemos observar nas apresentações da alegria, que é assim nomeada quando apresentada como um afeto mental (EIII, prop. 11, esc.), mas muda para hilaridade e carícia, quando é uma variação da potência do corpo inteiro ou apenas uma de suas partes. Embora sejamos, no interior de nossa essência, uma igualdade entre a potência mental e a corpórea, este segundo tipo de variação não descreve apenas uma característica exterior dos afetos, mas também a constituição deles e a maneira como podem assumir formas e propriedades diferentes, caso se trate de operações com ideias ou com movimentos corpóreos.

Podemos identificar, com isto, afetos que não se distinguem senão pela relação a um dos atributos. É o caso do “amor intelectual de Deus” (*amor Dei intellectualis*), sentimento causado pela compreensão da verdadeira eternidade da Natureza, e o “amor a Deus” (*amor erga Deum*), experimentado pela imaginação da presença de Deus. Ambos são formas de amor, mas enquanto o primeiro deve ser entendido como mental, pois liga-se a uma ideia adequada que só pode ter na mente sua causa, o segundo é corpóreo, porque envolve uma imaginação. Em um outro texto, Jaquet demonstra como, em Espinosa, as ideias imaginativas se explicam somente pelo corpo³³. Aqui, ela nos explica em que consiste a diferença entre estas estes dois amores: “L'un se décline sur le mode imaginatif de la présence de Dieu, l'autre repose sur la conception adéquate de son éternité” (JAQUET, 2004. p. 130). Com efeito, o conteúdo do afeto permanece o mesmo – ser uma alegria ligada à ideia de uma coisa exterior. Contudo, apesar de se referir a uma característica exterior a esta relação, a potência aumentada por uma ideia ou por uma imagem, a diferença imposta pela variação entre os dois modos produz formas diferentes de viver o mesmo amor. Nas palavras da autora, “Cette modulation de la formulation extrinsèque, à l'instar de tous les noms de baptême des affects, mais elle reflète malgré tout une différence intrinsèque, car la nature de cet amour change sensiblement en fonction de l'angle sous lequel est envisagé” (JAQUET, 2004. p. 131). O amor que experimentamos enquanto imaginamos a natureza divina, acompanha toda nossa

33

JAQUET, 2011b.

vida corpórea, é constante, e só na morte deixamos de o sentir; o amor que sente aquele que alcança o entendimento da eternidade de Deus é eterno, porque é proporcionado pela mente que apreende o real sob a perspectiva da eternidade do intelecto (*sub species aeternitatis*). Como conclui Jaquet, “L'amour envers Dieu' est temporel et temporaire, il meurt avec le corps; l'amour intellectuel' est atemporel et éternel, il demeure avec l'esprit” (JAQUET, 2004. p. 131). Trata-se, assim, de um caso evidente de como as relações entre mente e corpo podem forjar diferentes expressões de um mesmo afeto.

Eis uma constatação que não pode ser alcançada por quem pensa a ordem das ideias, necessariamente e em todos os momentos, correspondente à ordem das afecções corpóreas. Jaquet discorre sobre outros casos. A satisfação consigo mesmo, por exemplo, muda de uma conotação psicofísica, enquanto vem remediar a humildade, para uma outra unicamente mental, se pensado como o oposto do arrependimento. Ora, para Espinosa o conhecimento só tem poder sobre as paixões enquanto ele mesmo é também capaz de produzir afetos mais fortes que se opõem a toda paixão triste. Assim, o contentamento que supera a humildade é a alegria de quem contempla a unidade de sua potência de agir, seus pensamentos e seus atos; aquele contrário ao arrependimento, o de quem compreende adequadamente que todos seus fatos foram causados pela necessidade de sua essência e da ordem da natureza, não tendo por que entristecer-se sob o peso da culpa. Além de a identificação entre as formas de expressão não ser necessária nas diversas variações afetivas, elas não se desenvolvem como âmbitos imutáveis. Como Jaquet conclui, “le monisme spinoziste est donc loin d'être monocorde; il admet du jeu dans les émotions selon qu'elles sont conçues *sub specie corporis* ou *sub specie mentis*” (JAQUET, 2004. p. 132).

Jaquet analisa outros casos de afetos que testemunham, sobretudo, que mente e corpo os constituem de forma que não é possível delimitar pontos fixos de uma correlação, um padrão constitutivo que se repetiria em um ou em outro. Casos exemplares de afetos que, por um lado, parecem de natureza corpórea, mas, por outro, têm a implicação mental revelada por uma compreensão mais profunda de suas causas e desenvolvimentos. Outros, possuindo uma mesma causa, devem diferir, porque enquanto um é sustentado apenas por afecções corpóreas, se acrescido de ações e desejos conscientes torna-se imediatamente mental e passa a se realizar por ideias e julgamentos. É o caso da imitação afetiva, uma determinação física dos seres a se imitarem e reproduzirem os comportamentos de seus semelhantes, e a emulação, igualmente uma imitação mas que pressupõe uma ação voluntária e refletida, um julgamento

sobre o valor da ação de quem é imitado e de quem imita. Eis um caso bastante particular, porque mostra como também o desejo, afeto que é a própria essência atual de um indivíduo, pode vir a constituir-se somente pelo corpo e, da mesma forma, variar numa manifestação mental, sem que em nenhum destes momentos a expressão no outro atributo ocorra em termos de uma correspondência total entre pontos e características físicas ou mentais. A imitação corpórea não pode ser “reconstruída”, ou expressa nos mesmos termos, em ideias; o mesmo valendo para a emulação intelectual, que é um desejo motivado por ideias e não poderá jamais ser explicado em termos de propagação de movimentos ou permanência de repousos.

Tudo isso nos permite observar como o discurso misto sobre os afetos nos apresenta mente e corpo não como retas que se identificam em todos os momentos, exprimindo-se ou representando-se num fiel espelhamento, em que o mesmo gesto realizado de um lado tem no outro a reprodução total e imediata. A atuação das ideias e dos movimentos corpóreos na experiência afetiva nos revela um palco de atuações solitárias, ou conjuntas, mas, na maioria das vezes, mente e corpo protagonizam papéis que são a realização de suas idiossincrasias mesmas. O discurso misto afetivo relata mesmo uma história, onde mente e corpo atuam conjunta ou alternadamente, dentro das três significações do “et simul”, que Jaquet bem destaca: psicofísica, quando mente e corpo entram juntos na formação de um sentimento; mental, quando é só a mente que desempenha uma função conforme o que o atributo pensamento oferece, e, por fim, corpórea, se se trata de sentimentos de ordem exclusivamente física, causados e mantidos pelas sós leis da extensão. Ainda que possua estes três momentos, como mostramos, no discurso dos afetos, eles não são fixos, podendo um mesmo afeto transitar entre eles caso acrescente-se uma característica oferecida pelo atributo que antes não se fazia presente na expressão. Com efeito, cada afeto, em particular, estabelece nas leis de sua constituição a referência ao pensamento ou à extensão. Tal como Jaquet nos diz em sua conclusão,

Le modèle spinoziste d'union psychophysique ne repose pas sur un parallélisme, mais sur une égalité. Cette égalité n'a rien à voir avec une uniformité, car elle ne saurait se réduire au bégaiement du même et à répétition mécanique. En effet, l'examen des affects éclaire en retour la doctrine de l'expression en montrant qu'elle ne constitue nullement une réplique à l'identique des modes de l'étendue et la pensée, mais qu'elle déploie la richesse et la variété de leur puissance propre au sein de chaque attribut (JAQUET, 2004. p. 138).

Eis o que se pode extrair da exposição realizada por Jaquet neste seu livro. Com efeito, ela nos apresenta aqui os principais traços de sua interpretação, que são aplicados e desenvolvidos em seus trabalhos de pesquisa posteriores, como em “*Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*”. Nesta obra, Chantal Jaquet nos explica que, em sua relação com Espinosa, ela se viu convidada “à découvrir la puissance dans l’impuissance, et à méditer aussi bien sur la liberté de l’esprit, (...) que sur le pouvoir du corps qui agit de concert avec lui” (JAQUET, 2005. p. 8). Propondo com isto um estudo sobre o corpo e o espírito, “faces de la même pièce”, sua pesquisa terá nos afetos o conteúdo principal de suas reflexões, pois, como a autora sublinha, “... ils expriment corrélativement les modifications de la puissance d’agir corporelle et mentale, et constituent l’un des pôles privilégiés pour saisir l’homme dans son unité” (JAQUET, 2005. p. 8). Podemos assim ver como Jaquet segue os avanços realizados em obras anteriores. Em acordo às três significações do “et simul” destacadas anteriormente, ela propõe seu objetivo neste escrito: “... d’explorer les trois expressions, mentale, physique et psychophysique de puissance d’agir à travers une série de thèmes, 'l’éternité de l’esprit', 'La positivité du faux', 'Spinoza dans le temps', 'Corps et affects', qui font varier les points de vue sous lesquels la philosophie spinoziste peut être ressaisie dans toute son ampleur et ses implications à la fois théoriques et pratiques” (JAQUET, 2005. p. 8). Destes temas, o desenvolvimento do “Corps et affects” nos permite observar como esta comentadora desenvolve os pontos de sua interpretação da afetividade em Espinosa, pois é justamente nele que suas reflexões mais se concentram na problemática dos afetos e na simultaneidade entre pensamentos e afecções corpóreas.

Não se pode falar em materialismo espinosista, no sentido de um primado do corpo, pelo qual este serviria para compreender a natureza humana em sua totalidade. Mesmo que a extensão não possa ser assim um princípio absoluto para a compreensão do real, contudo é possível conduzir um estudo tanto materialista quanto idealista, devido à maneira como exprime a mesma natureza por atributos diferentes:

Étant donné que les expressions se correspondent et expriment la même chose dans un genre d’être différent, il est tout aussi vrai de présenter le spinozisme comme un matérialisme que comme un idéalisme. Il n’y a donc pas lieu d’opposer ces deux types d’approche. (...) Le matérialisme et l’idéalisme, qu’il soient pris ensemble ou séparément, ne peuvent prétendre épuiser les grilles d’intelligibilité de la réalité (JAQUET, 2005. 213-214).

Assim, não se tratará de tomar o corpo e a extensão como um plano de interpretação do real ao qual todo o resto deva ser reduzido e daí deduzido, mas de compreender a realidade enquanto corpórea, tomando os corpos nos processos e movimentos pelos quais são afetados. É neste sentido que Jaquet propõe tomar a extensão como potência de agir e vê na afetividade seu meio de expressão.

Du même coup, la théorie spinoziste des affects actifs e passifs devient centrale pour comprendre la puissance du corps. Or, elle suppose que l'homme soit appréhendé à la fois sous le rapport de l'étendue et la pensée puisque l'affect par définition implique une affection qui modifie la puissance d'agir du corps et une idée de cette affection. C'est pourquoi un véritable matérialisme a pour corrélat nécessaire un idéalisme et ne saurait en faire l'économie" (JAQUET, 2005. 214)

Desta maneira, Jaquet propõe um estudo que, mesmo partindo do corpo afetivo, pretende entender a afetividade para além de suas manifestações corpóreas. A autora crê ser "... indispensable de penser également la puissance d'agir de l'homme sous un angle psychophysique" (JAQUET, 2005. p. 214). Ela mira na potência de agir corporal, mas o verdadeiro alvo que pretende atingir é a potência humana como um todo: "Cette méditation sur les affects offre ainsi l'occasion de cerner les limites minimales et maximales de la puissance humaine, de la finitude exprimée par la peur de la mort à la *fortitude* cachée qui se fait jour à travers les affects actifs de fermeté et de générosité" (JAQUET, 2005. p. 215).

Como já havia defendido, Jaquet acredita que, mesmo Espinosa tendo escrito que os afetos são produzidos pela combinação de três afetos primitivos, e se diferenciam nominalmente apenas quanto às diferentes relações entre afetado e afetante, essas denominações externas envolvem um outro critério. Como mostramos, os afetos podem assumir nomes e descrições distintas conforme eles, em suas composições, envolvam uma referência ao corpo ou à mente.

Referindo-se novamente à carícia e a dor, à hilaridade e a melancolia, Jaquet insiste, como fizera antes, na natureza corpórea destes afetos. Nesta obra ela vai além e acrescenta que, se o corpo participa da afetividade oferecendo aí um cortejo de sentimentos que cabem só a ele, então os meios específicos de remediar tais afetos devem envolver também uma reflexão sobre os estados corporais. Desta forma, a existência de afetos que se explicam apenas pelo corpo, isto é, por relações de equilíbrio e desequilíbrio do sistema de relação entre movimento e repouso de um corpo, nos faz pensar que o objetivo da ética não pode ser apenas

formar ideias adequadas dos afetos, mas igualmente pensar na superação da servidão em termos de libertação do corpo. O embasamento de Jaquet é sem dúvida, entre outros tantos trechos, o escólio da proposição 45 da *Ética* IV, onde Espinosa questiona aqueles que distinguem entre as necessidades de conservação do corpo, consideradas dignas, e o deleite com outras coisas que nos alegram, ditos vão e perniciosos. “Certamente”, argumenta Espinosa, “nada proíbe que nos deleitemos a não ser uma superstição ameaçadora e triste. Em que, com efeito, matar a fome é mais decente do que expulsar a melancolia?” (ESPINOSA, 2015. p.449). E ele continua, alertando-nos que ninguém senão um invejoso se alegra com nossa impotência ou toma por virtude nossa tristeza e que, quanto mais nos alegrarmos, mais perfeitos seremos e, assim, necessário é que aumentemos o quando pudermos tal alegria para que possamos participar o mais possível da natureza divina. Vemos que, contra o autoflagelo cristão, Espinosa opõe a sacralização do corpo por meio de seus prazeres potencializadores. E Jaquet nos explica que:

La thérapie n'est donc pas seulement mentale et ne consiste pas uniquement à prendre une conscience claire et distincte de nos affects afin qu'ils cessent d'être des passions, elle est également physique. C'est pourquoi la philosophie pour Spinoza n'est pas une simple médecine de l'âme visant à éloigner la tristesse au profit de la joie de l'esprit qui trouve pleine satisfaction dans l'amour intellectuel de Dieu, elle est aussi une éthique corporelle” (JAQUET, 2005. p. 239).

Destarte, não se trata, contudo, apenas de uma simples higiene, no sentido de livrar o corpo do que lhe é nocivo. Outrossim, contra toda uma tradição depreciativa do corpo e de seus prazeres, Espinosa atenta para necessidade de pensar na saúde do corpo ao nível da necessidade de gerir seus prazeres, a fim de que se alcance o máximo da alegria que ele alcançar sem o seu aniquilamento. Não sendo de pouca monta para o cultivo da vida, tal ética deve, expulsando toda melancolia na qual os dias podem nos lançar, buscar a *hilaridade* que, como vimos, é aquela alegria que toma o corpo em toda a sua estrutura. Com Jaquet nos explica:

(...) l'éthique se fonde sur une règle de vie qui doit non pas proscrire mais prescrire le plaisir. Loin de prêcher l'ascétisme et l'abstinence, Spinoza élabore les contours d'une véritable sagesse physique et définit un usage du corps permettant de le recréer et de le recréer en développant ses aptitudes. (JAQUET, 2005. p. 240)

Contudo, a *Ética* não se atém demoradamente a uma terapia do corpo, ainda que a ocorrência de tais afetos exija que se pense, dentro de um plano para a busca da felicidade e fortalecimento de nossa potência, em meios de atingir uma alegria plena e saudável em termos de conservação das relações corpóreas particulares. A fim de justificar uma tal ausência, Jaquet destaca três motivos para Espinosa não ter se dedicado mais longamente a esta parte de sua ética. Primeiramente, não parece importante, sendo talvez até trivial, dedicar-se mais longamente a um assunto que revela-se pouco obscuro à maioria das pessoas. É o próprio Espinosa quem nos diz, naquele mesmo escólio, que “(...) esta maneira de viver convém otimamente com nossos princípios e com a prática comum; por isso, se não é a única, esta regra de vida é a melhor e cabe recomendá-la de todas as maneiras, e nem é preciso tratar disso mais clara nem prolixamente” (EIV, prop. 45, cor. II, esc. ESPINOSA, 2015. p.451.). Para Jaquet, estas regras de vida “hédoniste” consistem num “simple bon sens” e, ela prossegue, “à moins d'être superstitieux, les hommes ne boudent généralement pas leur plaisir et résistent autant qu'ils peuvent à la mélancolie” (JAQUET, 2005. p. 240)

Em segundo lugar, Espinosa esbarra na dificuldade de tratar da hilaridade em termos práticos. Mais fácil de conceber do que observar, como ele mesmo observa (EIV, P49, esc.), ela se manifesta pouco entre os homens, frequentemente tomados pela carícia tanto quanto pela admiração.

“(...) les hommes sont la plupart du temps en proie à des affects qui ne concernent qu'une partie du corps et font une fixation sur eux. Le chatouillement (*titillatio*) empêche ainsi l'allégresse de naître. Dans une certaine mesure, il est au corps ce que l'admiration est à l'esprit, à savoir une idée fixe que n'est pas rattachée à une autre idée” (JAQUET, 2005. p. 242).

Por último, para Jaquet, Espinosa não se arrisca a tratar de assuntos que exigem um conhecimento completo das potências do corpo. Ora, é ele mesmo que diz em EIII, II que “(...) ninguém até aqui determinou o que o corpo pode (...)” (ESPINOSA, 2015. p. 243.). Por isso

“(...) la sobriété des propos spinozistes révèle peut-être la difficulté de déterminer la puissance exacte de la nature corporelle. Spinoza se heurte en effet aux limites de la science et de l'expérience de son temps et confesse dans un scolie devenu célèbre que nul ne sait ce que peut le corps et ne connaît sa structure de telle sorte qu'il puisse expliquer toutes ses fonctions (JAQUET, 2005. p. 242).

Assim, mesmo sem meter-se a dizer do corpo aquilo que não se pode saber (como Descartes, que adota “uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas” sobre como pode o corpo agir sobre a mente pela glândula *pineal*), Espinosa não ignora as consequências daquela simultaneidade entre aptidões mentais e corpóreas. Tendo em vista a diversidade com a qual mente e corpo constituem os afetos úteis à procura da felicidade e mais fortes frente à submissão passional, não se deve desconsideração à importância de nenhum deles nesta empreitada libertária. A *Ética* se põe às voltas com entender o poder da mente para moderar os afetos e cavar uma via de libertação dentro da servidão. Ainda assim, Espinosa não se exime sobre a necessidade de convidar também o corpo e a força de seus afetos insurgentes, suas alegrias salvíficas, renovadoras. Isso nos parece suficiente para livrar-nos das suspeitas postas por aquela definição geral dos afetos acerca de uma sistemática exclusão do corpo. Mesmo que se possa desconfiar da materialidade de sua estratégia e supor intenções quicá idealistas, a ética imanentista de Espinosa, tal como nos faz ver essa terapia corpórea descoberta por Jaquet, se estende para além de uma simples reflexão e exige que práticas corpóreas sejam também empregadas na busca da liberdade e da felicidade. A ética espinosana é, com efeito, uma reflexão sobre a vida em toda a sua expressão intelectual e prática. Como bem conclui Jaquet sobre este “esboço” da ética corporal de Espinosa:

À l'esprit sain dans un corps sain, il substitue le corps allègre et l'esprit joyeux, comme deux versions physique et mentale de la même puissance de l'homme. Loin d'être la cause du divorce entre l'âme et le corps, les affects manifestent leur unité dans la passion comme dans l'action et expriment le retentissement des changements désirés ou subis, selon qu'ils sont causés en tout ou partie par nos appétits (JAQUET, 2005. p. 243).

Contudo, ainda que a constatação de tantas evidências impossibilite qualquer suposição de paralelismos ou retas lineares para explicação da afetividade no monismo psicofísico, cabe ressaltar que a interpretação desenvolvida por Jaquet não pretende negar por completo a correspondência e os correlatos entre mente e corpo. Como ela destaca em vários momentos, eles existem, mas a experiência afetiva desenvolve-se a par deles, sendo mesmo o lugar da diversidade e da assimetria entre mente e corpo. É o que ela nos permite concluir quando, ao fim de suas análises, destaca o que pode ainda ser resguardado do paralelismo:

Le noyau de positivité qui demeure après la critique de cette conception fausse réside pour l'essentiel dans l'existence d'une corrélation nécessaire entre l'essence objective et l'essence formelle. (...) Néanmoins, l'examen de

l'union du corps humain et de l'esprit vue à travers le prisme des effects révèle que le rapport entre une idée et son objet épouse des formes bien plus complexes que le schéma paralléliste ne le laisse entrevoir (JAQUET, 2004 . p. 139).

Como Jaquet já sublinhou anteriormente (JAQUET, 2004. p. 133), o “et simul” da definição 3 exprime uma correlação entre uma afecção corporal e uma ideia dessa mesma afecção que, contudo, não pode ser explicada pela redução total àquele paralelismo tal como formulado por Gueroult e Deleuze. Assim, podemos concluir que Jaquet critica a correspondência paralelística como imagem do monismo afetivo, mas a mantém sobre a identidade entre ideia e objeto. Mesmo nos casos de afetos que possuem origem e explicação no corpo, a mente os percebe, tem deles ideias que, ainda que não os expressem numa replicação idêntica, são as suas contrapartidas pelo pensamento, não rompendo com isto a unidade e a simultaneidade. Um afeto é identificado a um dos modos da expressão na sua causa e constituição, não nas afecções que envolve.

Por outro lado, Chantal Jaquet, em sua interpretação sobre as relações entre mente e corpo, não se limita a tomá-los como uma simples sucessão de afecções e modos em atributos distintos, pelo que eles poderiam ser assimilados a retas seccionadas por pontos traduzíveis e espelháveis. Ela apreende a experiência mental e corpórea como a atuação de potências. Eis por que, em suas análises, o corpo pode servir como via de entendimento do plano ético e da conquista da beatitude. Com isto, entendendo o monismo psicofísico como, antes de tudo, a igualdade entre a potência de agir e a de pensar, Jaquet nos oferece os elementos para entender como, na filosofia espinosana, nem o pensamento pode se reduzir a estados cerebrais, e nem o corpo, e toda a materialidade do real, é a simples reprodução das ideias, princípio ordenador da existência. Outrossim, mente e corpo são o efeito da atuação de uma potência autocausante que tem em si mesma a razão de sua autodiferenciação. Seja exprimindo-se em infinitos gêneros, ou apenas em dois, ela continua a ser o mesmo Ser Absolutamente Infinito que se nega a orientar-se por qualquer necessidade exterior de identificação ou adequação.

Do que podemos depreender das reflexões de Chantal Jaquet, deve-se destacar aqui, à guisa de uma preliminar conclusão, que a questão que resta é entender como a correspondência, mesmo não sendo aquela de tipo biunívoco, pode ser ainda mantida no interior da igualdade entre a potência de pensar e a de agir. Talvez seja a questão de pensar uma correlação não entre pontos e coordenadas de sequências de afecções distintas

(impossibilitada por todos aqueles casos de dissimetria entre mente e corpo), mas justamente entre estas diferentes expressões de uma mesma potência que se transmuta em seus diferentes momentos. Assim, sem negar a dualidade, e sem romper com a unidade, um conatus individual pode oscilar ora sob a ação de causas físicas ora sob a de causas mentais, contudo jamais sem que, em qualquer um dos casos, esta oscilação esteja presente, de alguma forma, na mente ou no corpo. A isto pode corroborar a afirmação de Espinosa quando nos fala da simultaneidade entre as variações da potência de agir do corpo e as da potência de pensar da mente (EIII, prop. 11), e que tudo o que ocorre ao corpo deve ser percebido pela mente (EII, prop. 12). A investida de Jaquet nos faz ver claramente como esta simultaneidade afetiva e cognitiva envolve diversidade e variações de expressão muito além do que nos ensinou o paralelismo.

Ao extrair do discurso misto espinosano um princípio de variação entre os afetos, tendo em vista sua constituição mental, corpórea ou psicofísica, e fazendo da potência de agir o fundamento da unidade, Jaquet bem nos mostra como se pode, partindo da experiência em ato, entender como identidade e diferença, igualdade e diversidade foram pensadas por Espinosa no interior do psicofisiologismo humano. Com efeito, a explicação de Jaquet não parte da correspondência entre ideia e objeto, à maneira de Gueroult, ou da unidade da modificação substancial que se exprime em infinitos modos por infinitos atributos, como fez Deleuze. O princípio permanece sendo a potência de agir humana, que mantém em seus efeitos coesa a unidade modal das expressões, quer a variação contida no afeto tenha sua causa na mente ou no corpo, nas leis do atributo pensamento ou extensão. Com Jaquet, podemos entender como a unidade da potência atual e atuante, com suas variações de expressão, se mostra assim como uma categoria fundamental para compreender tanto a teoria das distinções, como a da expressão em Espinosa, elementos que compõem este complexo tema da unidade da mente e do corpo.

Entretanto, mesmo insistindo na diversidade e sublinhando sua relevância, na leitura que Jaquet nos oferece resta um fio de identificação, que vai da mente ao corpo e sobre o qual sustentam-se a correspondência e as correlações. Tal como a unidade deve ser pensada não como identidade absoluta, mas como “igualdade relativa”, a correspondência refere-se apenas a um aspecto do monismo, não à totalidade de sua experiência, ou seja, ao fato de a mente perceber e exprimir, ainda que de uma forma mínima, os efeitos do que ocorre ao corpo. Longe de estar presa à restrita unidade do Ser e sua modificação substancial, a

correspondência aqui explica as relações entre mente e corpo por uma perspectiva apenas. Entretanto, como já mostramos no capítulo anterior, a existência de uma correspondência de qualquer tipo foi profundamente criticada pela interpretação de Marilena Chaui, para quem aquela proposição 7 da *Ética* II não nos oferece nenhum elemento para a suposição de uma identidade de ordem e conexão como correlação, nem mesmo para qualquer identidade de ser. Ante a tal impasse, acreditamos que o prosseguimento nos estudos desta comentadora nos ajudarão a entender como ela vê a simultaneidade descrita por Espinosa sem a suposição de qualquer correspondência ou correlações. Ademais, sem pretender desconsiderar o que foi avançado pelos estudos de Chantal Jaquet, tanto em sua crítica ao paralelismo como em sua reformulação interpretativa da unidade, acreditamos que o livro III da *Ética* pode ainda nos oferecer observações bastante úteis no sentido de ajudar a aproximar estas duas interpretações, ao mesmo tempo que uma bifurcação ao fim do caminho que elas indicam.

3.2. Marilena Chaui e a igualdade psicofísica como *desejo* de uma coisa singular vivente.

Em seus escritos sobre Espinosa, Marilena Chaui visa principalmente a questão da existência dos seres singulares e a liberdade deles, enfrentando toda uma tradição que se põe às voltas com problematizá-las e sentenciar a impossibilidade de ambas na ontologia da imanência e do necessário. A dificuldade no entendimento destes pontos pode ser indicada na grandiosidade e no alcance do contradiscurso espinosano que, partindo da imanência causal de Deus à realidade, critica e repõe em outros termos noções paradigmáticas da metafísica, da lógica, da epistemologia e, por fim, sendo a ética o escopo principal de sua filosofia, termina por subverter os sumários postulados das morais clássicas. Neste cenário, Chaui, percorrendo toda a história da filosofia e da recepção da obra espinosana, termina por se dedicar em vários de seus textos ao significado da noção de *desejo*, tão importante que é para compreensão da necessidade e da unidade no ser e no operar das coisas singulares. A formulação que encontramos na *Ética* resulta de uma ruptura com os conceitos mais elementares da tradição filosófica, pondo uma larga distância entre a ética espinosana e as outras morais. Assim, perseguindo o desafio de pensar a crítica de Espinosa às metafísicas do possível e à liberdade como vontade indeterminada, Chaui atinge o *desejo* como manifestação da livre necessidade da natureza expressa nos seres finitos, na nossa existência e experiência afetiva. Mesmo que

ela não nos ofereça uma obra inteiramente dedicada somente às relações entre mente e corpo, como faz Jaquet, acreditamos que a maneira como ela se dedica à relação entre essência e existência na afetividade, desenvolvendo a simultaneidade entre afecções mentais e corpóreas como operação da potência singular na duração, nos oferece um conteúdo de reflexões muito poderosas para enfrentarmos as questões postas por nossa pesquisa. Nos esforçamos por extrair da argumentação que ela desenvolve no recém-lançado volume II de seu *A Nervura do Real* apenas o tocante aos afetos e à centralidade do desejo na simultaneidade psicofísica, mas quem se dedicar a esta importantíssima obra verá que passamos longe de abordar o objetivo que ela se propõe: pensar a liberdade como a máxima aptidão ao múltiplo simultâneo e a maneira de existir de um vivente capaz de exprimir da forma mais perfeita a potência do Real que ele manifesta.

Dando prosseguimento ao nosso objetivo de estudar as relações entre mente e corpo na existência em ato com Chaui, passaremos agora à exposição da união psicofísica como autoprodução simultânea da coisa singular existente, ou, utilizando-se de suas próprias palavras, como “vida de um modo humano singular” (CHAUI, 2016. p. 185). Para tanto, como já antecipamos, pretendemos atingir a compreensão da mente e do corpo como modos constituintes de uma mesma existência, ou, mais precisamente, de um mesmo esforço por continuar sendo o que se é, o *conatus* em sua concepção genuinamente espinosana. Credo que este caminho já foi em parte trilhado com a ajuda das contribuições de Chantal Jaquet, na *Ética* III contemplaremos a experiência mental como uma expressão em si mesma de uma existência em ato. Acreditamos que a análise de Chaui nos ajudará a entender como Espinosa, ao demonstrar, na terceira parte da *Ética*, *A Natureza e a Origem dos Afetos*, o faz dispondo-nos esta autoprodução simultânea da mente e do corpo em *ato* centrada no *desejo*, ainda que pareça tratar-se, na maioria de suas proposições, apenas de experiência mental.

Para um bom efeito da argumentação que faremos, é preciso se fiar ao fato de que, em Espinosa, o desejo, a alegria e a tristeza não se limitam à afetividade e ao âmbito da ética. Antes de tudo, eles devem ser entendidos como categorias ontológicas pelas quais a existência das coisas singulares é desenvolvida a partir dos fundamentos estabelecidos nas duas primeiras partes da *Ética*. Isto nos permitirá compreender, em alguns pontos da afetividade aos quais nos ateremos, como as modificações afetivas pelas quais passa a mente são determinações de seu ser, próprias e necessárias à sua essência de coisa singular existente, e não infortúnios causados pelo objeto que a constitui ou qualquer coisa que permita uma

reviravolta dela sobre ele. O objetivo é dismantelar qualquer pretensão de conservar vícios cartesianos em supor ainda uma dependência do corpo à alma, ou qualquer conflito entre eles.

Na exposição que fizemos no segundo capítulo, mostramos que a interpretação de Chaui também articula-se em torno de alguns termos utilizados por Espinosa, sendo “constituir” um de grande relevância. Para Chaui, a constituição de que nos fala EII, P11, “(...) já indica que estamos perante a unidade intrínseca de um todo ordenado em si mesmo, isto é, o ser atual da mente humana é a unidade intrínseca de uma ideia e de seu ideado” (CHAUI, 2016. p.145). Isto nos serve para notarmos como Chaui pensa ordem no sentido de ordenação, conformidade entre *todo* e *parte*, e não como sequência de pontos numa reta, ordem de sucessão de produção. Assim, dizer que mente e corpo são efeitos da mesma ordem é dizer que eles constituem um mesmo *todo* ordenado. Chaui também destaca que Espinosa trabalha com as noções de *todo* e *parte* em dois sentidos: os seres singulares são *partes* da Natureza porque compõem todos juntos o *todo* que ela é, exprimindo sua potência através dos atributos que os constituem e operando as leis necessárias de sua realização pelos modos infinitos imediatos; ao mesmo tempo, cada coisa particular pode também ser pensada como um *todo*, porque é ela mesma composta de outras *partes* que agem em consonância com as leis de sua essência. Desta forma, tal como o *Todo* da substância é a atividade de suas *partes* numa mesma ação de autoprodução e realização de seu ser, os efeitos desta produção, *partes* deste *Todo*, também constituem-se de *partes* e são produzidos como um *todo*, numa ação conjunta regida pelas leis da natureza singular de cada coisa. De Deus aos seres finitos, da essência da substância à essência atual das coisas singulares, o que funda uma complexidade de *partes* na unidade de um *todo* ordenado é a ação causal e harmônica de partes orientados por leis de um ser que é sempre existência necessária – necessária pela essência no caso de Deus e necessária pela causa primeira, no caso dos seres particulares. Como Chaui muito bem destaca: “(...) as partes (corpos e mentes) são *atos* que seguem dessa potência [da substância] e realizam operações que seguem de suas próprias naturezas. *Todo e parte são atividades*. É nesse sentido que uma coisa singular – corpo e mente – é *pars naturae*” (CHAUI, 2016. p. 49).

Os modos infinitos imediatos não são mediações numa ordem de sucessão de produções, são as operações simultâneas da substância em suas expressões mais singulares através dos atributos (CHAUI, 2016. p. 79 e p. 81). A partir disto podemos entender como mente e corpo realizam simultaneamente esta atividade constituinte das essências. Em nós, a

união entre estes constituintes de nossa essência, para Espinosa, deve ser entendida partindo da constituição do corpo, da especificidade de sua natureza. Atendendo a esta exigência, o autor nos oferece um conjunto de reflexões sobre os corpos pelas quais poderemos compreender como uma singularidade, no caso a de um indivíduo corpóreo, é produzida somente pela ação da causalidade do atributo que a faz e o qual ela exprime. Já dissemos aqui que os corpos possuem uma potência própria de agir, que os determina numa variação da capacidade de produzir e sofrer modificações sem perderem a relação constituinte. Agora, seguindo a indicação de Chauí, será interessante analisar esta potência aprofundando-se na gênese dos corpos como complexidades relacionais para esclarecermos o significado da ligação entre ser e operar na existência atual destes corpos.

O movimento e o repouso, como modificação imediata da extensão que exprime de maneira eterna e infinita sua potência, exprime a essência deste atributo, que também constitui todos os outros modos que nele forem produzidos. Não é o movimento cartesiano, predicado da substância e acidente causado pela ação de Deus, causa exterior, sobre a substância extensiva, que é em si mesma mera “matéria inerte” (CHAUI, 2015. p. 619. nota 53). Também não é o repouso hobbesiano, definido negativamente e incapaz de gerar qualquer coisa (CHAUI, 2016. p. 160). Em Espinosa, movimento e repouso são o próprio ser da extensão exprimindo-se em leis de produção e operações de singularização. É muito adequado em termos de materialização da teoria o primeiro lema da “pequena física” fazer do movimento e do repouso os determinantes no primeiro critério de distinção entre os corpos: “Os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância” (Espinosa, 2015. p. 151. EII, P13, lema I). Como já se disse da ordem de produção das coisas singulares como modificações determinadas na rede infinita de suas afeções nos atributos, estas variações de velocidades dos corpos decorrem da ação que eles mesmos infringem uns sobre os outros, compondo o que já chamamos anteriormente de *a ordem comum da Natureza Naturada*, ou o nexos infinito de causas. Como Chauí bem acrescenta sobre tudo isso: “(...) os corpos se distinguem por seus ritmos. (...) o ordenamento causal de movimento-repouso é uma ordem e conexão constitutiva do modo infinito imediato da extensão ou um ritmo universal”. (CHAUI, 2016. pp. 160-161)

É neste plano que um corpo poderá ter seu estado alterado, no que Espinosa chama de *afecções de um corpo*, pela ação de corpos externos sobre ele, mas também, como já dissemos, pela atuação de sua essência. Como nos diz Chauí, sobre esta “primeira

complexidade” acrescentada por Espinosa aos corpos, “entrar em movimento ou passar ao repouso são afecções de um corpo determinadas por causas externas, isto é, pela ação ambiental” (CHAUI, 2016. p. 161). Os corpos a que nos referimos aqui, ditos “simplíssimos”, não são quantidades inertes da extensão, pois sendo ela mesma constituída pelo movimento/repouso, estes corpos exprimem esta propriedade e possuem uma “proporção ou *ratio* de movimento e repouso”(CHAUI, 2016. p. 162). Contudo, não são ainda um indivíduo corporal tal como Espinosa descreve os corpos compostos. Essa distinção é relevante quando relembremos a definição de coisa singular, posta ao início de EII³⁴, onde a sua gênese ou causa é indicada na ação conjunta de vários indivíduos de forma a causarem um mesmo efeito. Notemos agora como a definição de indivíduo corporal que destacamos a seguir não é nada outro que o processo de produção de uma coisa singular explicado somente por operações no atributo extensão:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou 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*. (Espinosa, 2015. pp. 155-157. EII, P13, def. Grifos meus)

Esta definição, que nos oferece a causa e o processo de produção de um indivíduo corpóreo, bem nos mostra como coisas singulares são engendradas pela operação do que constitui a natureza extensiva do real, do infinito ao particular. Quando corpos simplíssimos de mesma natureza, em estado de movimento ou repouso mínimos, se encontram, pela força de suas proximidades e pela pressão ambiental, de maneira a aderirem uns aos outros e a comunicarem e partilharem isto que os constitui, eles terminam formando um novo corpo. Assim, movimento e repouso, numa proporção certa distribuída entre partes unidas numa interação ordenada, se singularizam na individualidade de um corpo, que tem sua essência nessa união particular e nessa interação dinâmica interior. Tão complexivamente constituído por movimentos interiores junto a outros corpos formados num processo que é universal e infinito, todo corpo possui devires próprios, e Espinosa descreve quatro formas pelas quais ele pode transmutar-se sem deixar de ser o que é. Desta maneira, se algumas das partes de um

³⁴ “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular” (ESPINOSA, 2015. p. 127. EII, def. VII).

corpo forem substituídas por outras de mesma natureza, ele não mudará sua natureza; igualmente, se estas partes mudarem de tamanho, mas o fizerem de maneira que continuam a se comunicar partilhando a mesma proporção do movimento e do repouso inicial, também sua forma corporal constituinte não mudará; esta proporção permanece e o corpo não deixa de ser o que é, ainda que algumas das partes internas movam-se em outras direções, mas sem perderem a interação que as mantém unidas comunicando os movimentos naquela proporção essencial; e, por fim, mesmo que ele se mova por inteiro, ou apenas numa de suas partes, o corpo mantém-se em sua natureza se as partes forem capazes de, nesta aparente discordância direcional, comunicar umas às outras o que funda a unidade corporal delas. Nosso corpo, de constituição altamente complexa, composto até por partes de naturezas distintas, em constante modificação e interação com o exterior, sendo assim regenerado por outros corpos, move-os e é movido por eles, vivencia todas estes tipos de transformações, na alimentação e na secreção, na locomoção e articulação de seus membros, no crescimento e no envelhecimento. Ao longo da história de um corpo, do nascimento à morte, algo permanece, uma forma particular que resiste e se afirma a despeito de tantas transformações: o corpo *vive*, e para ele isto é muito mais do que apenas resistir, é *ser*. Como já dissemos, eis o *conatus* no sentido que Espinosa o pensa, e agora podemos entender como ele atua na gênese dos corpos e no interior do atributo extensão. De forma muito bela, Marilena nos explica que

“(...) o corpo dura; ele não é uma sequência de estados exteriores uns aos outros, mas a continuidade de uma duração. Em lugar de uma máquina *partes extra partes*, o corpo é uma potência viva (ritmo, proporção de movimento e repouso entre seus constituintes) dotada de interioridade ou de potência de auto-organização, como será evidenciado com a dedução de sua natureza como *conatus* e a demonstração de que ele é apetite, portanto, vida” (CHAUI, 2016. p. 166).

Coerente com sua ontologia, a física espinosana descreve a realidade material como o processo contínuo de composição e decomposição de corpos, num movimento/repouso que é ação da própria potência extensiva enquanto atributo do real e causalidade atuante. Esta mesma potência exprime-se em outras potências particulares atuantes, e nenhum corpo abandona seu ser quando compõe-se numa complexidade maior. Assim, partindo da gênese da forma do indivíduo corporal, podemos agora pensar mais profundamente em sua existência na duração como a atividade interacional de seus constituintes. Sendo esta atividade o que define e diferencia os corpos uns dos outros, a existência determinada pode ser assim entendida

como a contínua operação da essência deste corpo, sua essência atual. Vale destacar também como entram nessa gênese do corpo aquelas duas causalidades, às quais já nos referimos, atuarem na existência determinada das coisas singulares: pela causalidade imanente, um corpo é produzido dotado de uma essência idêntica a sua potência que não é senão expressão da potência de estender-se do atributo, pelo que esta essência pode ser pensada como um *quantum* de movimento/repouso – tal produção ocorre no que chamaremos de *ordem necessária da natureza*. Ao mesmo tempo, a existência da essência deste corpo é o resultado de forças de outros corpos, que o formam e passam a agir sobre ele, modificando-o o quanto sua essência lhe permitir. Tão necessária quanto aquela outra, estas forças atuam por meio da causalidade transitiva, exterior à natureza de cada corpo e compondo o que podemos chamar de *ordem comum da natureza*. Estas noções são de suma importância para entendermos a existência atual da mente e do corpo como realizações da essência de uma coisa singular. Como bem conclui Chaui:

Dessa maneira, considerar a união de corpos como um indivíduo e uma coisa singular como o concurso simultâneo de vários indivíduos complexos, enquanto causam um efeito único, significa dizer que uma coisa singular se define como parte expressiva de seu atributo e por propriedades constituintes ou leis de sua natureza, isto é, a *convenientia*, *cohaerentia* e *constatia* de seu ser. Justamente por isso deve ser concebida como uma *essência singular* (CHAUI 2016. p. 157).

Quanto à mente, como sua complexidade constitutiva pode ser entendida pela atividade do atributo pensamento? Em EII, P15 lemos que “a ideia que constitui o ser formal da Mente humana não é simples, mas composta de muitíssimas ideias” (Espinosa, 2015. p. 163). Entretanto, a demonstração disto parte da natureza do corpo humano, “composto de muitíssimos Indivíduos assaz compostos” (Espinosa, 2015. p. 163). A união entre mente e corpo é tal que a sua natureza não pode ser entendida sem a referência a este, o que, contudo, não é motivo para supor no corpo um princípio causal para a mente. A complexidade mental que aqui se afirma, sempre negada pelas teologias, e por Descartes, que pretendiam fundar na simplicidade da alma sua imortalidade e transcendência ao corpo, tampouco pode ser tomada pelo monismo materialista das neurociências, como supôs Antonio Damásio ao defender que, em Espinosa, o cérebro criaria a mente como um “mapa” dos estados psíquicos (JAQUET, 2011a. p.188) . É preciso não esquecer que, como lembra Chaui, “(...) o que constitui o ser formal de uma mente é a ideia de um objeto determinado e o que constitui primeiramente o

ser atual da mente humana é a ideia de um corpo singular existente em ato” (CHAUI, 2016. p. 169). Desta feita, enquanto *parte* do intelecto infinito, modo infinito imediato do pensamento, a mente deve ser entendida pela particularidade do objeto que constitui seu *ser formal*, ou seja, uma coisa singular existente em ato. Como vimos pelo corolário de EII, P8, as ideias destas coisas estão em Deus e explicam todos os elementos dos seus objetos, ou seja, se são complexos, as ideias de seus componentes devem também compor a ideia do que é composto. Sendo a ordem e conexão das ideias a mesma que a das coisas, pela necessidade do real, e não pela ação do corpo, a ordem de composição das ideias da mente deve seguir simultaneamente a composição complexa de todas as *partes* de seu objeto e ser tão complexa quanto ele. A união indissociável da mente com seu corpo não impede que sua constituição seja deduzida da potência do atributo pensamento e de sua modificação imediata, o intelecto infinito de Deus.

Coisa semelhante podemos encontrar na proposição 14³⁵ desta mesma parte, onde a união entre mente e corpo é simultaneidade entre potência de pensar, como aptidão para perceber e entender, e potência de agir corporal, como aptidão a mover e ser movido por outros corpos. Aqui também a dedução se faz partindo do que postula a física sobre o corpo humano, sua relação com os corpos externos e como ele é afetado sendo modificado e modificando-os, e partindo do que o intelecto infinito determina para a mente humana, isto é, que ela deve perceber tudo o que acontece com seu corpo. Da proposição 16 até a 19, Espinosa explica, por meio da dedução da imaginação e da memória, o que esta união determina para as percepções que a mente terá do corpo; das proposições 20 a 24 trata da mente enquanto considerada em si mesma “sem relação com o objeto”, ou a mente como ideia da ideia. Ainda aqui, seguindo-se as mesmas premissas a respeito da natureza do corpo e da mente como partes de seus respectivos atributos e modificações determinadas deles, a argumentação termina por concluir que a mente só percebe a si mesma e a seu corpo pelas ideias das afecções dele. Assim, sem deixar nenhuma margem para que se possa substancializar a mente ou fazer dela uma entidade independente da corporeidade, Espinosa mantém-se fiel à união psicofísica e nos mostra como a experiência mental está comprometida com a materialidade extensiva da vida. Resgatando dois axiomas postos no início desta segunda parte, Chaui muito bem nos explica do que se trata:

³⁵ “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”. (ESPINOSA, 2015. p. 163. EII, P.14)

Experimentamos a união de nossa mente e de nosso corpo – ‘sentimos que um certo corpo é afetado de várias maneiras’, diz o quarto axioma da Parte II, completado pelo quinto, ‘não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar’. A separação entre eles, imaginada nas metafísicas e teologias, decorre, portanto, do abandono dessa experiência originária com a imposição de imagens que a condenem ou pretendam sublimá-la ‘numa natureza que não existe em parte alguma’ (Ver EIII, Prefácio e TP, I, §1). A mente humana é uma mente encarnada, seu acesso ao mundo e a si mesma é seu corpo próprio. (CHAUI, 2016. p. 173)

Aprofundando-se no significado desta simultaneidade de aptidões, Chaui nos ajuda a entender como o conhecimento, tradicionalmente relegado à atuação mental, e a afetividade, tida como moléstia corporal, em Espinosa são unidos na natureza da coisa singular e nas operações de sua potência. Em outras palavras, a experiência cognitiva e a afetiva, sobre o desenrolar de afecções mentais simultâneas às corporais, devem ser entendidas não pela relação de umas sobre às outras (seja relação causal, representativa ou expressiva), mas por meio de algo que ocorre no interior da união psicofísica enquanto uma mesma coisa singular existente e determinada por aquela dupla causalidade à qual já tanto nos referimos. Assim, quando Espinosa desenvolve a natureza da mente e demonstra como ocorre que ela perceba adequada ou inadequadamente, ele o faz distinguindo entre momentos da existência de uma coisa singular, conforme seja determinada por uma daquelas causalidades. Em suma, conhecimento e afetividade têm um mesmo fundamento ontológico, pelo qual podemos entender nossa experiência psicofísica. Aquela distinção entre causalidade adequada e inadequada feita logo no início da parte III, pela qual distinguem-se ação e paixão, liga-se às duas maneiras de conhecer descritas por Espinosa no escólio da proposição 29 da parte II. Vale destacá-lo aqui para entendermos de que fundamento ontológico estamos a falar:

Digo expressamente que a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas *na ordem comum da natureza*, isto é, toda vez que é *determinada externamente*, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é *determinada internamente*, a partir da *contemplanção de muitas coisas em simultâneo (plures simul)*, a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é *internamente disposta* desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente [...]. (Espinosa, 2015. p.185. Grifos meus)

Não temos de nossa mente, nem de nosso corpo ou de suas partes, um conhecimento adequado porque nossa complexidade, feita de várias partes distintas e em constante alteração

pela ação de outros seres sobre nós, faz com que o conhecimento de nossa natureza exija ideias que não temos, ou seja, ideias que não estão em conexão com a ideia de nossa mente (EIII, P19, 23 e 24). Noutros termos, o conhecimento de todas estas coisas existe no intelecto divino enquanto ele constitui a ideia de muitas outras coisas ao mesmo tempo que a ideia de nossa mente. Trata-se de todo aquele *nexo infinito de causas e coisas* agindo umas sobre as outras, pela força das quais existimos e somos determinados por meio da *causalidade transitiva*. Por isso, diz Espinosa, quando é por força destas coisas, na *ordem comum da natureza*, externamente determinada a pensar, a mente não pode perceber nem compreender adequadamente coisa alguma. Por outro lado, somos capazes de perceber adequadamente o que acontece com nosso corpo porque as ideias das afecções dele constituem nossa mente como uma ideia de uma coisa singular existente em ato ou, como diz Chaui, há “*convenientia* entre estas ideias e a natureza da mente” (CHAUI, 2016. p. 173). O conhecimento adequado diz respeito à mente enquanto uma singularidade que, como *parte* do intelecto infinito, exprime a potência do atributo pensamento como conhecimento do que ele constitui, isto é, a essência de Deus. Ela é assim um efeito da atividade pela qual Ele pensa-se e tem ideias de todas as coisas, isto é, efeito da causalidade eficiente imanente ao real, da *ordem necessária da natureza*, e nesta ordem a mente está inserida como ideia de seu objeto. Desta maneira, “internamente disposta”, produzindo uma ideia em acordo com sua natureza e por meio de sua causalidade própria, a mente é verdadeiramente causa de seus efeitos, é ela mesma uma ideia verdadeira, tal como é definida ao início da parte II ³⁶. Mas não independente de seu corpo, porque assim como a inadequação decorre da complexidade corporal e mental da coisa singular, também a autonomia da adequação refere-se à mente e ao corpo autodeterminados e agentes totais de seus efeitos. Como Chaui nos diz, a adequação “(...) decorre do conhecimento e da ação que depende exclusivamente do próprio corpo e da própria mente, exprimindo a ação imanente da substância neles modificada”, já a inadequação “(...) decorre da causalidade eficiente transitiva, isto é, do concurso fortuito de outros que afetam o nosso corpo e cujas ideias são apreendidas em simultâneo com a ideia de nosso corpo” (CHAUI, 2016. p. 186). Não há exclusão do corpo na formação do conhecimento, pois trata-se de algo que ocorre na coisa singular e se exprime de formas diferentes. Da mesma forma, o corpo não é um estorvo para o conhecimento, nem responsável pela inadequação na mente, visto que isto se refere mais à posição e ao lugar de ambos enquanto uma coisa singular existente

³⁶ “Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser uma coisa pensante”. (ESPINOSA, 2015. p. 125. EII, def. 3)

determinada pela ordem comum da natureza, sujeita às modificações que escapam ao alcance de seu intelecto finito e singularmente determinado. Nos parece mais clara, agora, a distinção entre causa adequada e inadequada no início da Parte III e a relação entre ideia e afeto que ali se estabelece. Nada que não possa ser melhorado com as palavras de Marilena Chaui:

Essa distinção entre as duas formas do conhecimento está enlaçada à distinção entre as duas formas de operação da potência singular conforme seja causa inadequada, isto é, externamente determinada, ou causa adequada, ou seja, internamente disposta, do que se passa no corpo e na mente (...). A distinção entre a mente externamente determinada e internamente disposta permite compreender que inadequação cognitiva e afetiva significa passividade; adequação cognitiva e afetiva, atividade. (CHAUI, 2016. p. 187)

Com efeito, nos encontramos agora munidos de noções uteis para nos aprofundarmos no *desejo* como determinação de uma coisa singular a fazer algo para permanecer em sua essência, ou seja, o *conatus* como determinação essencial de nossa existência psicofísica. Ainda que, após estas conclusões, Marilena Chaui dedique um capítulo inteiro à *vida cognitiva* e outro à *vida afetiva*, nas páginas seguintes desta dissertação, dado o enfoque de nossa pesquisa, passaremos apenas pelo estudo da experiência afetiva e como ela desenvolve aí sua interpretação da unidade modal humana.

Enquanto Jaquet encontra nas definições de causa adequada e inadequada razão para supor um “critério de distinção mental” e uma importância da mente maior que a do corpo na diferenciação entre paixões e ações, Chaui, atendo-se à união psicofísica como existência em ato e potência de uma mesma coisa singular, nos ajuda a entender como mente e corpo são determinados igualmente a agirem ou a sofrerem simultaneamente. Se, como explica a primeira das proposições da *Ética* III, a mente age só quando tem ideias adequadas, e padece quando as tem inadequadas, isso não quer dizer que a transformação de uma afecção que é uma paixão numa ação dependa apenas da mente. Com a explicação anterior, acreditamos ter deixado claro como a adequação e a inadequação se referem à coisa singular como um todo e à operação de sua potência, se está internamente disposta ou externamente determinada. Com efeito, Espinosa inicia a terceira parte da *Ética*, sobre os afetos, marcando como a mente exprime a passionalidade e a atividade, e como estas podem ser explicadas apenas pela referência ao pensamento. O escólio da primeira proposição pode então acrescentar que: “Daí segue que a Mente está submetida (*esse obnoxiam*) a tanto mais paixões quanto mais tem ideias inadequadas e, ao contrário, tanto mais age quanto mais tem ideias adequadas”

(ESPINOSA, 2015. p. 241). Marilena, por seu turno, volta-se para este trecho a fim de destacar como, nas paixões, somos dominados por forças de potências exteriores à nossa e, por isso, não saímos de nós precisamente porque estamos totalmente tomados pelo exterior. Sublinhando o significado de “estar submetida”, ela nos explica a relação entre este escólio e as definições de causa adequada e inadequada:

Obnoxius/ obnoxia é estar submetido ou exposto ao poderio de algo externo ou ser arrastado por um outro (...). De fato, a causalidade adequada se refere ao que se passa *em nós e fora de nós*, isto é, a atividade não fecha nossa natureza sobre si mesma e sim tem a potência para abri-la ao mundo; em contrapartida, a definição da causalidade inadequada se refere ao que se passa *em nós* apenas, pois nossa natureza está *obnoxia* à paixão, habitada pela potência externa, não tendo potência interna para sair de si. (CHAUI, 2016. p. 298)

Contudo, destaca Chaui, não se quer dizer com isso que, na paixão, não podemos observar efeitos externos. O que ocorre é que esses efeitos não são deduzidos de nossa potência própria e, por isso, não exprimem nossa essência. Se somos constituídos na igualdade de uma coisa singular que é psicofísica por essência, não é na experiência passional que experimentamos expressões dessa igualdade ou da potência única. Como veremos no prosseguir de nossa exposição, a experiência imediata com os afetos, a passionalidade emocional, é o momento em que nossa vivência é marcada pela privação e pelo dualismo. É quando, habitados por forças exteriores, não exprimimos nossa unidade, mas nos realizamos através da imagem da cisão e do conflito interior, tal como descrevemos no início deste capítulo.

Vemos como nada disso tem a ver com uma atividade corpórea, como encontraríamos numa exposição cartesiana das paixões. A proposição dois desta parte segue essa negação da causalidade entre mente e corpo, afirmando que “nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)” (ESPINOSA, 2015. p. 241). Entretanto, ainda que isto tenha ficado patente por todos aqueles argumentos que já expusemos aqui, Espinosa precisa vencer o ânimo dos que, persuadidos pela experiência, creem ser a mente capaz de mover o corpo e que seu cogitar é livre, podendo em várias situações ser responsável por aquelas ações nobres demais para que possam ser atribuídas ao corpo apenas. Ora, Espinosa mesmo já dissera que “sentimos o próprio corpo existir”, e que ele “existe tal como o sentimos”. É incontestável a

maneira como a realidade nos aparece pela imaginação, motivo pelo qual tantos já se prenderam à inegável separação entre mente e corpo tal como eles nos aparecem imediatamente. Na *Sexta Meditação*, Descartes é levado a afirmar a ligação entre a alma e o corpo porque este lhe aparece por uma sensação inegável, ainda que pareça absurdo e jamais possa ser explicado, por noções claras e distintas, como se dá esta ligação que permanece em desacordo com sua metafísica das substâncias distintas. Como nos lembra Chauí, “(...) a experiência parece ter sempre servido para produzir e conservar a persuasão de que o corpo age sobre a mente e esta sobre ele, quer isso seja tomado como um dado indubitável da vida cotidiana quer seja considerado uma aporia metafísica insolúvel”. (CHAUI, 2016. p. 303)

Assim, por meio de um exame da própria experiência, Espinosa se põe, no escólio que se segue a esta segunda proposição, a refutar os argumentos que pretendem fundar uma relação causal entre mente e corpo. Como destaca Chauí, isto é possível porque o nosso filósofo distingue entre dois tipos de experiência: entre aquela dispersa e irrefletida, e uma outra, capaz de nos conduzir aos seus fundamentos e ensinar-nos o que de fato a sustenta, nas palavras dela, “entre a experiência vaga e a experiência ensinante, isto é, entre uma experiência errante e fragmentada e uma outra, que está em concordância com a razão” (*ibidem*). É nesse sentido que Espinosa começa advertindo sobre o que podemos e o que não podemos extrair da experiência, lançando-nos a célebre afirmação de que “(...) ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela Mente” (ESPINOSA, 2015. p. 243). Assim, se não sabemos o que pode um corpo em si mesmo considerado, é porque a experiência não nos deu a conhecer “a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções” (ESPINOSA, 2015. p. 243), e isto porque ela não o pode fazer. Não é que não possamos saber jamais o que pode o corpo, mas sim que não é a experiência que nô-lo ensinará³⁷, como querem todos os que se fiam nela para sentenciar a separação, o desacordo ou conflito em relações de domínio e subjugação da mente sobre o corpo ou deste sobre ela. Por outro lado, continua Espinosa, embora nos pareça muito claro que, pela experiência cotidiana com o corpo, este seja movido pela mente, é também a experiência que, além de nada explicar sobre esta relação, nos dispõe várias situações em que o corpo se mostra capaz de muitas coisas apenas por si mesmo tomado, como as coisas de que são capazes os animais

³⁷ Cf. CHAUI, 2016, pp. 634-635, onde ela nos explica por que discorda da interpretação de Deleuze sobre este mesmo trecho da *Ética*.

e os sonâmbulos, “(...) o que mostra suficientemente que o próprio Corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua Mente admirada”. (ESPINOSA, 2015. p. 243)

Não sendo a experiência capaz de nos esclarecer sobre como a mente pode agir sobre o corpo, por quais meios ela se comunica com ele, o que lhe transmite nem o quanto, a suposição de um império dela sobre ele sustenta-se somente na ignorância e no engano. Mais precisamente, quem afirma ser a sua mente capaz de mover o corpo e conduzi-lo a esta ou aquela ação, em verdade não sabe do que fala e só fala porque desconhece as razões de sua opinião. No dizer de Espinosa, “(...) quando os homens dizem que esta ou aquela ação se origina da mente, a qual tem império sobre o Corpo, não sabem o que dizem, e nada outro fazem senão confessar, por belas palavras, que ignoram a causa daquela ação sem admirar-se disso” (ESPINOSA, 2015. p. 243). Toda uma tradição de teóricos e oradores ascetas é reduzida assim por Espinosa a algo como uma plateia de ignorantes preconceituosos frente a sua lúcida argumentação.

Ainda assim, prossegue Espinosa, teimosos podem insistir que, mesmo desconhecendo tantas coisas, vivenciam no uso ordinário que, abandonado pela mente, o corpo estaria relegado à inércia e que, além disso, se falamos ou calamos é por um mando de nossa mente, assim como lhe cabem “(...) muitas outras coisas que por isso creem depender do decreto da Mente” (ESPINOSA, 2015. p. 243). Ante tamanha insistência, Espinosa termina por mostrar que o único ensinamento que a experiência pode nos oferecer é o quanto a aptidão da mente em considerar um objeto depende da aptidão do corpo em ser tocado por este mesmo objeto. Após uma longa refutação de teses contrárias baseadas em preconceitos sobre o corpo e a alma, resta notar que é a Mente que se torna inepta para pensar quando dormimos e, acrescenta Espinosa, “(...) todos experimentaram que a Mente não é sempre igualmente apta a pensar sobre o mesmo objeto; porém, conforme o Corpo é mais apto para que nele se excite a imagem deste ou daquele objeto, assim a Mente será mais apta a contemplar um ou outro” (ESPINOSA, 2015. p. 243). Com isto, quando atentamente considerada, a experiência cotidiana com a mente e o corpo nos ensina (*doceat*) o justo contrário do que supúnhamos, ou seja, a simultaneidade entre eles, seja na inércia, seja na tendência e na disposição a ser movido mais por uma coisa que por outra, o que inclusive já fora objeto de demonstração da proposição 14 da parte II.

Eis que os opositores poderiam ainda, dispensando a experiência e a fragilidade de seus exemplos denunciada por Espinosa, lançar mão de todas aquelas obras que jamais o corpo poderia realizar sem a condução da mente e sua razão artífice, deduzindo disso a conclusão de que é só por uma ação do espírito e graças a seu domínio sobre a natureza que erguemos edifícios, templos e tantas outras coisas das quais nos orgulhamos e que não podem ser extraídas ou deduzidas das leis da natureza corpórea. A discussão é assim elevada a um nível em que, aparentemente, é por meio da razão que se defende o império da mente sobre o corpo e a natureza material. Contudo, Espinosa não retrocede, e responde a estas suposições com razões que o julgamento de qualquer um deve aceitar. Contra a consideração de que a extensão por si mesma é incapaz de produzir complexidades elevadas, nosso filósofo opõe a própria estrutura corporal, “que de muito longe supera em artifício tudo o que é fabricado pela arte humana” (ESPINOSA, 2015. p. 245). Além disso, como sua exposição geométrica já demonstrou pela consideração da extensão como um atributo da substância infinita, “da natureza considerada sob qualquer atributo seguem infinitas coisas” (*ibidem*). Espinosa nos conduz agora a pensar o corpo como expressão de uma potência infinita de produção de efeitos que devem ser deduzidos apenas de sua essência. Com isto, ele nos mostra que, se ponderarmos racionalmente, veremos que o corpo, sendo modificação particular de uma qualidade infinita, complexivamente constituído, é capaz de produzir por si mesmo muitas coisas que se deduziram de sua potência. Mantendo-nos no nível da imaginação, a experiência jamais nos levará a compreender esta natureza modal do corpo, pela qual ele pode ser entendido como expressão de uma potência infinita para produzir efeitos que se sigam de sua natureza. Como bem nos explica Chauí, valendo-se de um outro francês nosso contemporâneo e também crítico do dualismo de Descartes:

A experiência não tem como alcançar a determinação ontológica das operações corporais e, portanto, do saber empírico não podem partir deduções racionais sobre a potência corporal, de maneira que ao tentar fazê-lo desemboca-se na imagem da impotência corporal, uma vez que todas as obras de arte são postas como efeitos da ação da mente sobre a incapacidade do corpo de agir por si mesmo (sem que se compreenda, como escreveu certa vez Merleau-Ponty, que ‘o pintor traz seu corpo [...] com efeito, não vemos como um espírito poderia pintar’). (CHAUI, 2016. p. 308)

O que gostaríamos de destacar aqui é: neste escólio Espinosa já nos indica como, operada a potência mental sobre a experiência imediata, as imagens da cisão entre mente e

corpo e do conflito entre eles são substituídas pela contemplação de nossa natureza modal e psicofísica, da simultaneidade entre pensamento e aptidões corpóreas e da potência corporal como expressão da imanência divina ao real. Contudo resta ainda um último argumento a ser analisado por Espinosa, o mais complexo deles: o império da mente sobre o corpo como vontade livre de falar ou calar. Como nos diz Chauí acerca deste trecho, “Esse quarto argumento é, na verdade, o motivo do escólio: nele se desenha a imagem da liberdade, que o interlocutor confunde com a própria liberdade, ignorada por ele” (CHAUI, 2016. p. 308). Passar rapidamente pelas considerações de Espinosa ao desarmar, de uma vez por todas, a argumentação em favor de um império espiritual nos será útil para entendermos como também aqui reaparece a simultaneidade entre mente e corpo contra uma aparente e irrefletida disparidade entre eles.

A imagem da liberdade experimentada como império da mente, ou como poder de falar ou calar incondicionalmente, não se dá entre os homens como uma certeza, mas como uma crença. Está crença, contudo, limita-se às situações em que acreditamos poder decidir sem constrangimentos apenas frente àqueles afetos que nos arrastam com menos intensidade. Como Espinosa explica, ante o ensinamento da experiência de que não temos poder sobre o falar nem para moderar os apetites,

(...) decorre que a maioria creia que fazemos livremente apenas o que apeteçamos de leve, já que o apetite destas coisas pode ser facilmente diminuído pela memória de outra coisa que frequentemente recordamos; mas de jeito nenhum crê que fazemos livremente aquilo que apeteçamos com um grande afeto e que não pode ser acalmado pela memória de outra coisa. (ESPINOSA, 2015. p. 245)

Como Marilena nos lembra, “no *Tratado das Paixões*, Descartes propõe exatamente isso como um dos remédios para dominar uma paixão” (CHAUI, 2016. p. 635), ou seja, o uso da memória e da razão contra paixões menores (Ver artigos 45 ao 47 do *Tratado das Paixões*). Contudo, para Espinosa, essa crença não serve a uma fundamentação racional da liberdade que se pretende explicar. Em verdade, razão e experiência concordam em que, se os homens tomam-se assim, é apenas porque a consciência de suas ações não se acompanha do conhecimento do que as causa. Com isto, quando alguém acredita que foi capaz de decidir livremente por algo, ou por não seguir um sentimento porque cogitou ou simplesmente lembrou-se de alguma motivação, em verdade foi, como em todas as outras situações, determinado por um afeto que acompanha todo pensamento que se dá na mente e sua

manifestação corpórea. O que, contudo, não percebemos pela privação de conhecimento presente em todo ato de consciência. Como explica Espinosa, (...) cada um modera tudo por seu afeto, e aqueles que se defrontam com afetos contrários não sabem o que querem, ao passo que os que não lidam com nenhum são impelidos para um lado ou outro pelo menor impulso” (ESPINOSA, 2015. pp. 245-247. EIII, P2, esc.). A consideração de que uma escolha é mais livre do que outra repousa, assim, simplesmente na justificativa que somos capazes de dar a nós mesmos. Como exemplifica Espinosa, o bebê crê desejar livremente o leite e o medroso a fuga, pois lhes parece justo atribuir a eles mesmos a razão de suas ações. Se não fossem as experiências com situações em que não sabemos o que queremos ao certo, em que temos desejos contrários, ou em que nos arrependemos, jamais cogitaríamos que não está em nosso poder tudo o que fazemos por uma decisão racional.

Neste condicionamento afetivo das escolhas, a razão e a experiência também nos mostram que os decretos da mente são os seus próprios apetites e, por isso, são simultâneos as afecções e estados corpóreos, como já se disse ainda nesse escólio e já se demonstrou quando da simultaneidade de aptidões (escólio de EII, P13 e EII, P14). Mente e corpo são juntos determinados por um mesmo afeto, e não há nenhuma decisão humana que não se dê desta forma. O fundamento disso é a própria unidade entre eles, ou seja, a igualdade entre decretos mentais (que não diferem da afirmação que toda ideia faz de seu objeto) e determinações do corpo. É preciso acrescentar ainda que todo ato de pensamento, tudo o que ocorre em nossa mente, está comprometido com a recordação do que se pensa, de modo que “(...) não podemos falar uma palavra se não a recordamos” (ESPINOSA, 2015. p. 247). Na segunda parte da *Ética*, demonstrou-se como a memória opera dentro do mecanismo da imaginação, de sorte que não é por uma autonomia da mente que ela se recorda ou se esquece de algo, mas isto depende somente das circunstâncias em que o corpo é afetado simultaneamente por duas coisas, pelo que nosso pensamento passará necessariamente de uma coisa a outra sempre que nos encontrarmos novamente com uma delas. Isto explica muito bem a ligação que fazemos entre uma palavra e a coisa que pretendemos nomear, mas de modo algum tem apenas o corpo como fundamento, pois refere-se a uma experiência em que as conexões entre ideias são estabelecidas com base na “ordem comum” com que somos, com nosso corpo e nossa mente, afetados pelas coisas. Como Espinosa nos diz no escólio da proposição 18 daquela parte, a memória é a conexão que a mente faz entre ideias na experiência cotidiana que, ainda que não seja necessária, após estabelecida, passa a determinar todo o transcorrer de nossos

pensamentos. Se “(...) não está no livre poder da Mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa” (ESPINOSA, 2015. p. 247), só por meio de uma crença não criticada, que não se pergunta sobre o que afirma, resiste a consideração sobre a liberdade da mente: “Portanto, crê-se estar no poder da mente apenas isto: podemos, pelo só decreto da mente, falar ou calar sobre a coisa que recordamos” (ESPINOSA, 2015. p. 247), sem percebermos o quanto também é determinada a memória. Resta então a experiência do sono como o último reduto da tão desejada liberdade da alma, reino onde dominaria o seu império. Contudo, mesmo que se considere que é dormindo que falamos ou calamos voluntariamente, ignorando que em verdade é o corpo que fala, se não se quiser “ensandecer” ao ponto de ter que supor decretos “fantásticos” para a mente, deve-se assumir que, mesmo na experiência onírica, a mente não deixa de ser o que é e seus pensamentos não deixam de ser o que são. Ou seja, uma coisa singular que tem a causa de tudo o que lhe acontece não em si mesma, mas na ordem e conexões necessárias da natureza. O que se acreditava ser ação voluntária não é nada mais que a imaginação e a memória:

(...) cumpre necessariamente conceder que este decreto da Mente tido por livre não se distingue da própria imaginação, ou seja, da memória, e não é nada além daquela afirmação que a ideia, enquanto é ideia, necessariamente envolve (*ver Prop. 49 da parte 2*). E, por conseguinte, estes decretos da Mente se originam nela com a mesma necessidade que as ideias das coisas existentes em ato (ESPINOSA, 2015. p. 247).

O que se pode depreender ao fim e ao cabo é que, se a mente não é livre, isso não se dá por causa do corpo, mas porque, sendo apetite, juízos e determinações corporais uma só e a mesma coisa, ou seja, simultâneos, a mente é tão determinada pela ordem da natureza quanto o corpo. Sendo simultâneos no desejar, mente e corpo não se afetam de maneira que ela sofra ou haja por causa dele. Assim, Espinosa pretende cercar-se de argumentos para deixar claro como tudo depende das relações internas entre as partes da mente e do corpo como complexidades simultâneas; depende, enfim, da natureza da existência da coisa singular enquanto parte complexa constituída num todo ordenado por outras partes. A proposição III deve então reafirmar que: “As ações da Mente se originam apenas das ideias adequadas; já as paixões apenas das inadequadas” (ESPINOSA, 2015. p. 247). A demonstração nos faz refletirmos uma vez mais sobre a constituição interna da mente, e o escólio nos lembra que não se trata apenas de ideias, mas do ser singularmente determinado. Neste escolio, com

efeito, Espinosa nos faz ver a ligação entre as paixões na mente e sua natureza como parte finita da natureza:

Assim vemos que as paixões não são referidas à Mente senão enquanto tem *algo que envolve negação*, ou seja, enquanto considerada como *parte da natureza* que não pode ser clara e distintamente percebida por si sem as outras; e assim eu poderia mostrar que *as paixões são referidas às coisas singulares* da mesma maneira que à Mente, e não pode ser percebidas diferentemente; mas meu intuito é tratar da só Mente humana (ESPINOSA, 2015. p. 247).

Nem causadas só pelo corpo, nem concernentes apenas à mente, as paixões se referem a nós como coisas singulares, partes limitadas da natureza que carecem da consideração e da atuação de outras coisas para serem compreendidas e para existirem. Quando estamos submetidos a estas coisas, e por meio delas existimos, nossa existência é conduzida e habitada pela atividade delas. Somos irremediavelmente tomados por forças estranhas, que não afirmam nosso ser mas o negam, posto que são a afirmação de outros desejos através de nosso conatus exteriormente determinado. Eis o cenário e os atores de nossa experiência diária com a passionalidade dos afetos. Com as seguintes palavras de Marilena, entendemos agora a causa daquelas imagens que descrevemos no início deste capítulo:

O ‘algo que envolve negação’ e por isso determina a passividade é a dependência da parte da Natureza daquilo que *não é* ela mesma, isto é, daquilo que *não pertence* à sua essência e que, do exterior, a delimita e determina. Por isso mesmo, a paixão é experimentada como carência e privação, como experiência de uma falta que só pode ser suprida e suprimida pelo exterior. (...) O modo humano, por sua potência, é naturalmente ativo e, por sua finitude, naturalmente passivo. A finitude, isto é, o envolver negação, determina o núcleo da experiência passional como dependência e carência (CHAUI, 2016. p. 317).

Eis, enfim, o significado da paixão como operação de nossa potência singular, de nosso conatus e da essência que ele exprime no correr de nossas vidas quando desejamos, nos alegamos ou entristecemos ao sabor da exterioridade, da ação de outras singularidades sobre a nossa. Tendo a unidade da potência e a simultaneidade de afecções como fundamento, Espinosa deixa evidente que toda a miríade de sentimentos, sensações e imagens que povoam nossa passionalidade possuem uma causa pela qual podem ser explicados racionalmente. Ainda que se trate sempre de realização de nossa essência na existência indefinida, na paixão esta realização nunca é completa porque às causas do que se passa em nós somam-se outras

potências externas, sob a força da *causalidade transitiva*. Porque jamais deixaremos de depender de outras coisas para sermos e existirmos, a passionalidade nos determina e constitui nossa existência com seu cortejo de imagens da privação, da carência e da necessidade de posse das coisas que desejamos. Entretanto, somos igualmente efeitos da ordem necessária e feitos por ela possuidores de essência e de uma potência próprias, pelo que restará sempre um quinhão de atividade para sermos em acordo com nossa natureza íntima.

De tudo isso poderemos agora entender também como a mente exprime esta potência singular como esforço para permanecer em seu ser, ou seja, *como conatus*, e é consciente disto. Nos diz a nona proposição desta terceira parte: “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 cônica deste seu esforço” (ESPINOSA, 2015. p. 253). As ideias inadequadas constituem a mente não por um acidente, ou infortúnio na história do corpo. Elas entram na essência da mente, ela é por meio delas também. O ser da mente atua mesmo em seus momentos de incompreensão. É claro que as ideias adequadas favorecem este esforço, que não é senão o de afirmar da maneira mais perfeita possível a essência atual de seu objeto. Mas isto não implica dizer que ele não será feito por meio de ideias incompletas. Com efeito, trata-se de um esforço da mente enquanto pensamento de uma existência singular em ato. Como nos esclarece Marilena,

(...) a mente é sempre e necessariamente operação do *conatus*, do qual ela é sempre consciente, mesmo que inadequadamente (pois o *conatus* não é sempre e necessariamente causa adequada), portanto, paixões e ações, efeitos da causalidade inadequada ou adequada, são esforços para perseverar na existência” (CHAUI, 2015. p. 318)

Agora que sabemos que a mente é *conatus* em toda a sua complexidade, com as ideias adequadas e as inadequadas, para que entendamos, enfim, como ela pensa seu corpo por meio deste seu esforço, necessário é que passemos às maneiras como ele se exprime conforme as diferentes expressões da essência singular humana, e ao lugar da experiência cognitiva aí. É neste sentido que o escólio desta mesma proposição nos diz:

Este esforço, quando referido à só Mente, chama-se vontade; mas quando é referido simultaneamente à Mente e ao Corpo chama-se Appetite, que portanto não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo. Em seguida, entre appetite e desejo não há

nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cômicos de seu apetite, e por isso pode ser assim definido: *o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência* (ESPINOSA, 2015. pp. 253-254).

Marilena Chaui nos ajuda a reencontrar aqui o fundamento deste esforço para que possamos entender como ele acompanha e determina a Mente ao longo de sua vida cognitiva e afetiva. Na parte II, quando Espinosa explica que não há na mente faculdade alguma de escolher absoluta e incondicionalmente, as volições são identificadas à atividade de toda ideia e resta apenas a mente como potência de *pensar* e parte do intelecto infinito determinada pela necessidade imanente do atributo pensamento. É esta potência, ou este “ato cognitivo”, como nos diz Chaui, que Espinosa nomeia aqui como Vontade, isto é, a atividade ou ato pelo qual a mente, pelas mesmas ideias com que é consciente do que se passa em seu “corpo próprio”, é consciente de seu esforço por perseverar em seu ser. Por outro lado, quando Espinosa se refere à totalidade do modo humano, visando sua essência como potência para continuar afirmando-se em ações que o expressem e o perpetuem, seu nome é apetite, ou a nossa natureza enquanto determinada a “fazer algo” que a conserve, e este é o modo mesmo de ser e existir de todas as coisas viventes no mundo. Quando a mente, sem sair de si e sem diferenciar-se daquilo mesmo que seu corpo é, é consciente deste esforço que é seu próprio ser atual, o conatus é então *desejo*. Com as palavras de Marilena, podemos dizer que “(...) apetite e desejo, expressões determinadas do *conatus*, estão ontologicamente fundados na potência atual de autoperseverança na existência presente em todos os modos finitos da substância, que, como explicado na Parte II, são todos animados em graus diversos” (CHAUÍ, 2016. p. 319).

Ao identificar apetite e desejo, e fundá-los numa determinação necessária e constituinte da própria essência humana, Espinosa pulveriza assim a pedra fundante das morais normativas. Ciente disto, ele acrescenta ao fim daquele escólio: “De tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos” (ESPINOSA, 2015. p. 255). Determinados internamente por nossos desejos e apetites, nossas ações e escolhas não têm seus fins em objetos externos, como noções preestabelecidas de bem e mal, anteriores e externas ao próprio agir. Mesmo a paixão, que exprime nosso vínculo de dependência às coisas, é uma determinação sobre nosso conatus que nunca deixa de ser movimento interior a nosso ser.

Apetite e desejo são causa eficiente interna ao que somos e nos fazem nas diversas operações de nossa mente e de nosso corpo. Como afirma Marilena acerca disto, “desfeita a distinção entre apetite, desejo e vontade e desfeito o laço que os enlaçava a uma finalidade externa, a tradição da filosofia moral acaba de perder seu centro” (CHAUI, 2015. p. 320). Como Marilena também nos explica, a união entre essência, potência e natureza no conatus desejante consolida a oposição espinosana ao finalismo moralista, iniciada desde os *Pensamentos Metafísicos*. Nesta obra, Espinosa critica o transcendental *bonum*, o de Tomás e o de Scotus, mostrando como ambos só tem razão dada a distinção estabelecida pela Escola entre a coisa mesma e seu esforço por continuar existindo (CHAUI, 2016, p. 320). Assim, nos diz Marilena, “a separação entre a própria coisa, ou sua essência, e sua potência operante permitia à Escola distinguir entre apetite, ou inclinação *ex necessitate naturae*, e vontade, ou disposição livre para decidir *sub ratione boni*” (CHAUI, 2016, p. 320). Esta separação, e aquela concepção de nossas ações como realização e consecução de um fim têm como pressuposto a imagem da privação como constituinte da natureza do desejo e fundante da experiência afetiva. Como mostramos, Espinosa faz do desejo afirmação positiva de nossa essência, causalidade interior de nossa potência operante, e a privação é apenas o momento de nossa passionalidade, “(...) que sempre envolve negação, pois a paixão é determinada pelo que *não é nós*” (CHAUI, 2016, p. 321). Por fim, mesmo que alguns tenham tentado reduzir Espinosa a mais um racionalista, aproximando-o de Descartes justo neste ponto³⁸, sua crítica se direciona mesmo ao francês, posto que não é a representação do bem que nos faz desejar, mas é o próprio desejo que, operando como potência mental, nos faz pintarmos com belos traços aquilo que desejamos.

É neste sentido que, seguindo com nosso intento de pensar a experiência mental como operação do conatus, de nosso desejo como *vida cognitiva*, devemos retomar aqui a décima proposição desta terceira parte, na qual, como antecipamos no primeiro capítulo, lemos que o que primeiramente constitui o ser da mente é afirmar a existência atual do corpo e por isso: “Uma ideia que exclui a existência de nosso Corpo não pode dar-se em nossa Mente, mas é contrária a ela” (ESPINOSA, 2015. p. 255. EIII, P10). Parte-se de um princípio lógico, estabelecido na quinta proposição, o de que coisas de natureza contrária não podem estar num mesmo sujeito pois, se estivessem, elas o destruiriam em seu interior, o que notoriamente entraria em contradição com outro princípio, o da indestrutibilidade de uma coisa em sua

³⁸

Cf. Arthur Schopenhauer, O Mundo como Vontade e Representação IV, §55.

essência (EIII, P4). Com isto, o corpo deve igualmente ser entendido como potência de afirmação, nada podendo haver em sua essência que seja contrário a sua existência, e nem tampouco em sua mente, que não é senão o pensamento desta existência. Com efeito, a mente se relaciona de tal forma com seu objeto que a contrariedade entre as ideias se dá pela negação da existência presente dele que algumas delas podem envolver; razão pela qual elas não podem se dar no interior da mente. Como nos diz Marilena, se o conatus da mente é definido como o esforço por afirmar a existência presente do corpo, “(...) uma ideia que negue essa existência é contrária à essência de nossa mente e não pode dar-se nela sem destruí-la. Esforçar-se para perseverar no ser significa, para nossa mente, rejeitar tudo quanto seja contrário à existência de nosso corpo, pois o que é contrário a ele é também contrário a ela” (CHAUI, 2016, p. 322). Este trecho é importante pois nos ajuda a entender o significado da afirmação que a mente faz da existência atual do corpo; porque não pode haver nela faculdade ou desejo por negar seu objeto, seu “corpo próprio”. A mente, por sua natureza verdadeira, não pode querer existir sem seu corpo, o que faz do ascetismo salvífico cristão, e de todas as metafísicas que postulavam uma vida póstuma da alma sem o corpo, tal como o platonismo, simples crenças imaginárias.

Dada a relevância deste ponto, no escólio da proposição seguinte Espinosa o retoma, “(...) para que se entenda com mais clareza de que maneira uma ideia é contrária a uma ideia” (ESPINOSA, 2015. p. 257. EIII, P11. esc.). Na parte II, quando, no escólio da proposição 17, entendemos a diferença entre a ideia que a mente *é*, cujo objeto é seu corpo, e as ideias que ela vem a *ter* quando é modificada pela ação de outros corpos sobre o seu, compreendemos que a mente pode imaginar a existência presente de um corpo exterior mesmo que ele não exista mais, e deixar de afirmá-lo se lhe ocorrer outra ideia que negue esta existência, contudo ela sempre afirmará a existência de seu próprio corpo enquanto este existir. Por outro lado, nos ensinam o corolário e o escólio de EII, P8, por sua natureza de ideia de uma coisa singular existente em ato, a mente envolve não só a essência mais igualmente a existência de seu corpo enquanto ele durar. Com isto, dada a ligação entre o ato de afirmar a existência de seu corpo e sua capacidade de imaginar e recordar, explicada em EII, P18 recorrendo-se ao processo imagético pelo qual a mente conecta ideias pela experiência corpórea, Espinosa pode então concluir neste escólio de EIII, P11 que estamos analisando: “Daí segue que a existência presente da Mente e sua potência de imaginar são suprimidas assim que a Mente deixa de afirmar a existência presente do Corpo” (ESPINOSA, 2015. p. 257.). Se temos, de nosso

corpo, apenas as ideias de suas afecções, o ato pelo qual nossa mente afirma a existência dele é uma relação imagética primeiramente, e na maioria dos casos, determinada pela interferência da ação de outros corpos, pelas imagens que eles imprimem em nossa percepção de nós mesmos e de nosso entorno. Porque o conatus da mente não é apenas ideia adequada, na maioria dos casos o que nos chega à consciência é um corpo preso à circunstâncias: temos fome, sentimos frio, cansaço, excitação, euforia, amor, ódio, medo, esperança, desespero... em suma, situações em que nosso corpo nos aparece por meio de situações impostas por outros corpos. E se nem a mente nem o corpo podem fazer com que ela deixe de afirmar a existência presente de circunstâncias adversas, é justamente a interferência de outros corpos estranhos e suas ideias exteriores à mente que lhe ocasionam esta experiência da contrariedade.

Com efeito, na experiência passional, totalmente submetida à ação de outras potências desejantes, a mente toma a imagem residual que outros corpos causam no seu como se fosse seu corpo verdadeiro. Visto que na paixão o conatus opera externamente determinado, as ideias que se formam na mente apaixonada são ideias que ela “tem”, não ideias que “se seguem” de seu ser. Logo, estas ideias não exprimem sua essência enquanto modo finito constituído de um corpo e uma mente singulares, donde se dizer que elas podem vir a negar a existência do próprio corpo e contrariar a ideia que ela mesma é. É o que Marilena nos explica da seguinte forma:

A contrariedade se estabelece entre a ideia que a mente *é* (a ideia de seu corpo) e as ideias que ela possa *ter* que contrariam seu ser; trata-se, pois, da ideia de um outro corpo que, afetando o seu, é imaginada pela mente como se fosse expressão de seu corpo próprio. A mente confunde a ideia de seu corpo (aquilo que ela *é*) com a imagem que dele forma um outro corpo ao afetá-lo, uma ideia imaginativa que pode ora concordar ora contrariar a ideia que a mente *é*. Isto possui um nome: chama-se paixão (CHAUI, 2016, pp. 324-325).

Ainda dentro de uma reflexão sobre a unidade psicofísica do conatus, na proposição 11 Espinosa nos faz retornar àquela simultaneidade entre estados afetivos já estabelecida pela definição de afeto, nos oferecendo agora a possibilidade de pensá-la como atividade de uma mesma essência atuante e idêntica a sua existência. Pois aqui lemos: “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente” (ESPINOSA,

2015. p. 255. EIII, P11). Sua demonstração nos diz que isto se dá não só porque a ordem e conexão das ideias é a mesma que a das coisas, e por isso o encadeamento das ideias acompanha o dos corpos, mas também porque, segundo o que já estabeleceu a proposição 14 da parte II, “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”(ESPINOSA, 2015. p. 163). Assim, com esta referência à igualdade de aptidões, podemos notar que a proposição não pressupõe apenas a simultaneidade de ordem e concatenação entre fenômenos mentais e corpóreos, mas principalmente a ligação entre o efeito de qualquer coisa que modifica a potência de agir do corpo e seu simultâneo na potência de pensar. Acerca desta ligação, será interessante para o que pretendemos com esta dissertação retomarmos a definição de tristeza e alegria que Espinosa nos oferece aqui. Com efeito, nos explica o escólio de EIII, P11, daqui vemos que “... a Mente pode padecer grandes mudanças e passar seja a uma perfeição maior, seja a uma menor” (ESPINOSA, 2015. p. 163). Como já dissemos, quando esta passagem é um aumento da perfeição, temos uma alegria, caso contrário, temos uma tristeza. O central aqui é a noção de *passagem*, razão pela qual, quando reapresenta a alegria e a tristeza ao fim da parte III nas definições de afetos, Espinosa nos oferece uma explicação da utilização desta noção. A relevância deste trecho, e o destaque que Marilena dá a ele, justificam a necessidade de citá-lo aqui por inteiro:

Digo passagem. Pois a alegria não é a própria perfeição. Com efeito, se o homem nascesse com a perfeição à qual passa, ele a possuiria sem o afeto de Alegria; o que se revela mais claramente a partir do afeto de tristeza que lhe é contrário. Pois ninguém pode negar que a Tristeza consiste na passagem a uma menor perfeição, e não na própria perfeição menor, visto que o homem, enquanto participa de alguma perfeição, não pode entristecer-se. E também não podemos dizer que a Tristeza consiste na privação de uma maior perfeição; pois a privação nada é, ao passo que *o afeto de tristeza é um ato, que por isso não pode ser nenhum outro senão o ato de passar a uma menor perfeição, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou coibida*. De resto, omito as definições de Hilaridade, Carícia, Melancolia e Dor, já que se referem predominantemente ao Corpo e não são senão Espécies de Alegria e Tristeza (ESPINOSA, 2015. p. 341. Def. dos afetos III, explicação. Grifos postos por mim).

Compreendemos assim que, mesmo que se possa dar nomes diferentes a um mesmo sentimento conforme a referência ao corpo ou à mente, há algo no afeto que funda sua natureza essencial e psicofísica: ele é um ato da potência, da essência do homem pelo qual ele *passa* de um *estado* de perfeição a outro menor ou maior que o anterior. Ora, sabemos, pela

definição VI da parte II³⁹, que a perfeição é a própria realidade de uma coisa, pelo que todos os seres são perfeitos porque nada lhes falta em sua singularidade expressiva e completa. Por isso, é preciso dizer que o afeto não é a própria perfeição, mas uma mudança que ocorre *na* essência de uma coisa que se exprimirá com uma perfeição maior ou menor, mas não com outra perfeição. Também por isso a tristeza não é uma menor perfeição, e nem uma privação de perfeição, pois, nada sendo, tal privação sequer poderia ser percebida como um afeto. Marilena, destacando que, naquela explicação, o afeto é apresentado como sendo “o *quantum* do aumento ou da diminuição da perfeição”, nos esclarece que “(...) tomada nela mesma, uma essência singular varia quanto ao acabamento ou à completude de sua realidade e essa variação é aqui indicada com a noção de passagem” (CHAUI, 2015, p. 326). Mesmo que Espinosa identifique perfeição e realidade, essência e existência, esta última não é reduzida a uma manifestação estática e universal, pois a afetividade é justamente o instante de dinamicidade e diferenciação do ser singular nele mesmo. Não somos nada mais que este esforço, esta *passagem*, pela qual nosso desejo, determinado ou determinante, modifica o que estamos sendo e nos faz *passar* a uma composição, um agenciamento interno de nossas partes mais ou menos favorável à permanência de nós mesmos.

Ainda sobre o desejo como nossa própria essência e sua relação com a mente, cabe destacar outro ponto ao qual Marilena Chaui nos faz atentar. Com efeito, todas as coisas singulares possuem uma essência ou conatus e, além disso, como nos diz o escólio de EII, P13, “... embora em graus diversos, são entretanto todos animados” (ESPINOSA, 2015. p. 149). Assim, todos os seres possuem uma ideia, mas a ideia que é a mente humana difere das outras mentes, diferença esta que, nos explica Espinosa naquele mesmo escólio, depende muito mais do corpo, de sua capacidade para ser afetado e afetar de muitas maneiras distintas outros corpos e, ao mesmo tempo, de sua aptidão para agir por si mesmo, do que de uma superioridade atribuída a nós por nossa alma livre. Por outro lado, quando nos oferece uma outra definição para o *desejo*, ao fim da parte III, Espinosa o apresenta apenas como sendo “... a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção qualquer” (ESPINOSA, 2015. p. 339. Def. dos afetos I). Notemos, primeiramente, que nesta formulação omite-se o apetite, que no texto do escólio de EIII, P9 era dito ser a própria essência, e dito ser desejo quando dele a mente estava consciente. Na explicação desta definição, Espinosa retoma aquela identidade entre apetite e desejo, “pois

39

“Por realidade e perfeição entendo o mesmo” (ESPINOSA, 2015. p. 127).

seja ou não o homem cômico de seu apetite, contudo o apetite permanece um só e o mesmo”, e acrescenta que, para ser dessa vez mais preciso e não apenas repetir o que já dissera, “não quis explicar o Desejo pelo apetite, mas tentei defini-lo de tal maneira que compreendesse de uma só vez todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou ímpeto” (ESPINOSA, 2015. p. 339.). Para Marilena, com essa redução do apetite ao desejo para falar da *natureza humana* Espinosa pretende destacar justamente o que difere nossa mente das outras, ou seja, a consciência que temos de nosso conatus. Como ela mesma nos explica:

(...) referido aos seres humanos, o desejo é o esforço vital de que a mente é consciente e, nesse sentido, abrange ‘todos os esforços da natureza *humana*’ (especificação necessária, uma vez que todos os indivíduos são animados em graus diversos e são *conatus*)”. (CHAUI, 2015, p. 329)

Contudo, prossegue Espinosa, se a definição apenas identificasse desejo e essência humana, ela não permitiria entender como a mente pode vir a ser consciente deste desejo. Desta forma, tal consciência se dá porque o desejo é a nossa essência “enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer”, o que Espinosa explica da seguinte forma: “Pois por afecção da essência humana entendemos uma constituição qualquer desta mesma essência, seja ela inata, seja concebida pelo só atributo do Pensamento, seja pelo da Extensão, seja enfim referida a ambos simultaneamente” (ESPINOSA, 2015. p. 339. Def. dos afetos I).

Desta feita, podemos agora entender que o que nos diferencia de todos os outros seres é o fato de que, dentre todas as afecções que constituem nossa essência, algumas delas proporcionam a nossa mente ter consciência de si mesma e do esforço pelo qual esta sua essência se afirma na existência. Tendo em vista a complexidade simultânea entre mente e corpo, bem como a aptidão de ambos para agirem por si mesmos como critério de diferenciação e superioridade de mentes e corpos, podemos entender que esta consciência que nos singulariza não é um privilégio concedido apenas pela nobreza superior de nossa alma. Ela se refere, de fato, a algo que nos cabe por nossa própria essência e existência singularmente determinadas, e a sua origem pode ser racionalmente explicada e não requer a suposição de uma união inexplicável entre substâncias distintas. Como nos explica Marilena, se esta definição de desejo nos dá a ver a causa de como o apetite, em nós, se faz desejo, consciência do conatus que se exprime em nossa existência, não é senão porque

(...) se trata de um ‘fazer algo’ ou realizar uma operação (*ad agendum*) pela determinação de uma dada afecção qualquer e é desta exatamente que a mente é consciente, pois é ideia das afecções de seu corpo e de suas próprias afecções e essa consciência se manifesta em condutas e comportamentos dirigidos a si, aos outros e a todas as coisas (CHAUI, 2016, p. 329).

Se existe uma consciência na mente humana descrita por Espinosa, esta é expressão da atividade essencial à coisa singular, não podendo ser pensada sem sua existência e a de seu corpo. Destarte, mesmo que se fale em potência de agir do corpo e potência de pensar da mente, sabemos que se está a falar em verdade de uma mesma potência, movimento desejante. Entendo que o conatus do corpo não é senão o conatus da própria coisa singular, e nos explicando o que seriam estas “condutas e comportamentos” pelas quais a consciência se manifesta, a proposição 12 estabelece que: “a Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentem ou favoreçam a potência do Corpo” (ESPINOSA, 2015. p. 259). A imaginação consiste no processo pelo qual a mente tem as ideias do que ocorre ao seu corpo e, por isso, registra os estados afetivos em que ele é deixado ao ser modificado das diversas formas de que ele é capaz. Por outro lado, estas ideias sempre envolveram a natureza do próprio corpo e a do corpo responsável por um estado de alegria ou que favoreça uma alegria anterior. Nesta medida, tomada por uma ideia que aumenta simultaneamente a sua potência, num esforço que é seu mas também o de seu corpo, posto que é o *conatus* de ambos, a mente se porá a imaginar, por suas ideias, o quanto puder estas e outras coisas que contribuam para a continuidade e o fortalecimento de sua essência na duração. Como ressalta Marilena, este esforço da mente não é senão o de “(...) conservar presente aquilo que envolve a natureza de seu próprio corpo, de sorte que, relacionando-se com as coisas externas, relaciona-se, realmente, consigo mesma” (CHAUI, 2015, p. 331). O mesmo pode ser observado na proposição seguinte a esta, onde a mente realiza um processo inverso àquele: “Quando a mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas” (ESPINOSA, 2015. p. 259. EIII, P12). Acerca destas duas proposições, Marilena nos esclarece que:

Espinosa não diz apenas que a mente se esforça para excluir as imagens das coisas que diminuem sua potência de agir e a de seu corpo, mas ainda apresenta a *operação pela qual ela as exclui ao se esforçar*, por meio da memória, para recordar coisas que excluem a presença daquelas que causam tal diminuição. Dessa maneira, é o esforço de afirmação da potência que

determina a maneira como a mente encontra um caminho para excluir o risco da diminuição da potência (...). (CHAUI, 2016. pp. 331. Grifos postos por mim)

Muito importante para o que o que aqui pretendemos dizer é essa “operação” que a mente realiza ao se esforçar para imaginar coisas que aumentam e favorecem a potência do corpo e, pelo mesmo desejo, recordar as que excluem as que a diminuem ou coíbem. Com efeito, a mente o faz de tal forma porque esta é a sua essência como ideia de uma coisa singular existente, ou seja, afirmar da melhor maneira possível a existência atual de seu corpo e, assim, contribuir para a perseverança em seu ser particular. O desejo da mente humana não é senão faina para pôr a existência atual do objeto que de que é ideia, ação que se realiza como *ato cognitivo* próprio a toda e qualquer ideia. Podemos destacar também que, justamente quando opera externamente determinada, os efeitos deste esforço não exprimem a natureza verdadeira da mente, ocultando assim a realidade deste esforço e abrindo espaço para a ilusão do livre arbítrio e da causalidade entre ela e seu corpo.

A fim de que possamos entender mais claramente como se dá esta simultaneidade entre mente e corpo no desejo, será interessante acrescentar aqui a interpretação que faz Marilena de alguns afetos em específico, bem como os aspectos em que sua leitura se diferencia daquela de Jaquet. Para tanto, nos ateremos ao que Espinosa, Chantal Jaquet e Marilena escreveram sobre a imitação e a emulação. Sabemos que Jaquet, quando salienta a maneira como mente e corpo se distinguem por meio destes afetos, aponta na gênese da emulação uma preponderância de afecções mentais, pelo que ela se diferenciaria da imitação, sentimento que, segundo ela, se explica apenas por uma tendência voluntária dos corpos a repetirem um comportamento. A emulação, por outro lado, envolveria uma consciência do que se imita, tendo sua origem na mente e devendo ser entendida assim como um sentimento intelectual. Como Jaquet destaca, a emulação

Não se reduz a um puro mimetismo físico; ela implica um julgamento quanto ao valor do que é imitado e solicita, por consequência, à mente. (...) A emulação não repousa, portanto, unicamente sobre uma determinação corporal, mas sobre uma vontade de fazer bem, pressuposta ou real, e nos faz entrar na esfera mental da consciência e das intenções (JAQUET, 2011a. p. 184).

Como também observamos, este afeto é um desejo, que, de acordo com a leitura de Jaquet, mostra-nos como, mesmo sendo a própria essência psicofísica do homem, ele pode ter

apenas a mente como causa e razão de sua explicação. A análise de Marilena Chaui nos parece bem mais complexa. Primeiramente ela destaca que tanto a imitação quanto a emulação aparecem no momento que Espinosa passa aos sentimentos que nos tomam em nossa relação com um *alguém*, ou seja, quando o percebemos como uma coisa semelhante a nós mesmos. No momento em que eu imagino uma pessoa, o faço por meio de uma ideia que envolve a natureza de meu corpo e a do corpo desta pessoa (nos termos de EII, P17), com o detalhe de que essa ideia evoca em minha mente uma afecção semelhante (*similem*) a algo que também está presente no corpo daquela pessoa. Por exemplo, quando penso num braço humano, estou pensando em meu braço e, ao mesmo tempo, no braço de todas as outras pessoas que conheço e são, também para mim, seres humanos que sentem e fazem coisas com um braço tal como o meu. Se, hipoteticamente, eu contemplar uma outra pessoa sofrendo (com uma dor no braço, por exemplo), me entristecerei, e isto porque sei da dor que ele sente, porque já o senti, no sentido de que também posso imaginar em mim aquela dor. Por isso, por esta semelhança entre afecções de meu corpo e do corpo que imagino, serei tomado “junto com ele por um afeto semelhante” (ESPEINOSA, 2015. p. 279. EIII, P27). Ou seja, é um afeto que, imaginado em outro corpo, se produz também em mim porque partilhamos de afecções semelhantes, e por isso pode ser a causa de uma *imitação afetiva*. Compreendemos com isto o que seja a *comiseração*, sentimento de tristeza experimentado por quem contempla o sofrimento de uma outra pessoa imaginada por ele como um *semelhante* seu. Mas também entendemos também porque, ao vermos uma pessoa queimar a mão no fogo, imediatamente recolhemos também a nossa mão; talvez até aquela misteriosa reação de bocejar quando vemos uma outra pessoa bocejando também possa ser entendida como um cansaço ou um abatimento *imitado*.

Desta forma, como uma afecção da mente, esta percepção pode também ser entendida como uma determinação na natureza de uma coisa singular, conduzindo o seu desejo ou sendo por ele conduzida a “fazer algo”, o que não ocorre nem só por nossa mente, muito menos por nosso corpo somente. A semelhança que subjaz a estes afetos se refere a nossa natureza como um todo. Trata-se em fim de uma ato de nossa essência, que se dá no encontro entre *nós* e *os outros*. Como nos explica Marilena, “essa percepção (ou essa afecção) nos determina a *fazer algo*, portanto, a desejar, de maneira que, sob o desejo, se entrecruzam não apenas alegria, tristeza, amor e ódio, mas também as paixões geradas por eles” (CHAUÍ, 2016. p. 345). Com isto, se a tristeza noutra pessoa nos leva à *comiseração*, quando se trata de um desejo somos

conduzidos a *emular* o comportamento do outro e por isso a *imitação* torna-se *emulação*, que Espinosa descreve como sendo “o *Desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes a nós tendo o mesmo Desejo*” (ESPINOSA, 2015. p. 279. EIII, P27). Se estes afetos têm a mesma causa, o que os diferencia? Marilena nos responde:

Embora imitação e emulação tenham a mesma causa, sua distinção decorre apenas da qualidade daquilo que é imitado: emular é imitar o que imaginamos honesto, útil ou belo. Por que Espinosa fala em emulação para se referir à comiserção e à benevolência? Porque as imaginamos honestas, úteis e belas. (CHAUI, 2016, p. 331)

Ou seja, para Marilena, trata-se apenas de uma imaginação, ideia de uma imagem do corpo, que envolve uma percepção inadequada. Se a mesma imagem do outro como semelhante nos causa da mesma forma a *imitação* e a *emulação*, nesta última acrescenta-se àquela a imagem de ações que nos parecem, por meio desta mesma percepção, “honestas, úteis e belas”; ou, como argumenta Espinosa, se dizemos que aquele que “foge porque vê outros fugirem ou teme porque vê outros temerem, ou também quem, por ter visto alguém que queimou a mão, contrai a sua própria e move o corpo como se esta se incendiasse” imita o que o outro sente, mas não que o emula, é somente “por que pelo uso ocorreu que chamássemos êmulo somente aquele que imita o que julgamos ser honesto, útil ou belo” (ESPINOSA, 2015. p. 359. Def. dos afetos XXXIII, explicação). Porque se trata de um desejo, a consciência e o julgamento que acompanham a emulação não são mais do que aquela operação pela qual a mente é consciente de um apetite e determinação de seu conatus. Com isto veremos que Marilena, partindo do desejo como determinação da potência singular, um *fazer algo* de que a mente é consciente, não perde de vista seu caráter psicofísico e, porque não a interessa, não aponta na emulação nada de exclusivamente mental pelo que ela se distinguiria da imitação, mas apenas a “qualidade” do que somos impelidos a fazer sob o efeito deste afeto.

É o que pode ser observado mais claramente com o afeto singular de *Benevolência*, “vontade, ou seja, apetite de fazer bem, que se origina de nos comiserarmos da coisa que queremos beneficiar, (...) que por isso é nada outro que o *Desejo originado da comiserção*” (ESPINOSA, 2015. p. 281. EIII, P27, cor. III, esc.). Por este sentimento somos determinados a realizar algo que acreditamos ser capaz de livrar da tristeza um semelhante, mas isto não tem seu princípio e causa no julgamento da mente, ou numa imposição qualquer do corpo, mas em nossa própria condição e em determinadas relações afetivas que dela se deduzem.

Ainda que Espinosa já tenha dito que o ódio é a tristeza ligada à ideia de uma causa exterior, não podemos odiar aquele por quem nos comiseramos, pois, como nos explica Marilena, “isso nos levaria a nos alegrarmos com a miséria do outro (alegria que imaginamos ser desonesta e feia)” (CHAUI, 2016, p. 346). “Ao contrário,” continua Marilena, “o desejo nos levará a fazer algo para libertá-lo de sua miséria, isto é, voltaremos nosso desejo e nosso ódio para a destruição daquele que a causou, pois assim, além de fazer um bem ao miserável, também nos libertamos de nossa própria tristeza” (Chauí, 2016, p. 346). Com efeito, a ação que visa livrar de um sofrimento aquele de quem nos apiedamos, tem seu princípio não na imaginação do bem, do útil ou do honesto, mas na relação que se estabelece aí: não podemos odiar a quem causou esse sofrimento – pois, por uma outra lei das relações afetivas (EIII, P23, esc.), “nos alegraríamos com a sua Tristeza, o que é contra a Hipótese” (ESPINOSA, 2015. p. 281. EIII, P27, cor. II, dem) – então nossa ação se direciona a quem sofre como a única forma que nosso *conatus* encontra para fugir à tristeza causada pelo sofrimento do outro. Assim, tomados por um afeto que, ainda que tenha sido causado em outra pessoa, sentimos como se fosse em nós mesmos, nos esforçaremos para nos livrar dele como natural e necessariamente nos esforçaríamos para livrarmos a nós mesmos do que nos entristece.

A consciência tem assim um caráter secundário na benevolência porque o que de fato causa o desejo é o *conatus* como esforço que visa à alegria e, nesse caso em específico, evita a tristeza que a alegria com a miséria do outro me causaria ao ser experimentada como vergonhosa. Enquanto para Jaquet, em sua análise da emulação, fazemos um bem porque o julgamos belo e justo, para Marilena o que nos motiva é a alegria experimentada ao nos livrarmos da tristeza que, imaginada num outro semelhante, causa dor em nós mesmos. Ora, também não se pode perder de vista que um apetite não tem sua natureza modificada pela consciência que o transforma em desejo, e que é ele quem determina a representação de algo como bom ou bem, e não o contrário. Ou seja, se Jaquet estivesse correta, deveríamos assumir que a consciência da ação justa modificaria o apetite involuntário e corporal da imitação, transformando-o, pela força da contemplação do bem de uma ação, no desejo que caracteriza o afeto mental de emulação.

Ainda que lembremos que as conclusões de Chantal Jaquet resultam das suas intenções críticas quando se utiliza do discurso misto espinosano, sua insistência na diversidade entre as expressões da potência de agir, mesmo sendo bastante relevante, termina por separar mente e corpo de uma maneira tal que a faz retornar ao que Espinosa, e ela

mesma, pretendiam superar, como é o caso da suposição da correspondência como forma de unir uma ideia a seu ideado. Marilena Chaui, por seu turno, não visa à diversidade entre mente e corpo nos afetos com forma de opor-se à correspondência porque esta crítica ela já fez nos princípios do *paralelismo*. Suas reflexões tomam a unidade da coisa singular como *conatus*, essência atual *desejante*, e a simultaneidade como operação harmônica de seus constituintes. Por isso, para ela, trata-se de buscar no texto de Espinosa não uma regra de nomeação dos afetos conforme a maneira como sejam causados, se por ideias ou relações de movimento e repouso, mas destacar como eles são a articulação de leis próprias à natureza do *desejo humano*. Por isso, ao invés de “variações do discurso misto”, Marilena destaca na *Ética* de Espinosa “leis da operação desejante”:

A demonstração de que somos *conatus* ou a potência de agir simultânea do corpo e da mente – de que a alegria o favorece e a tristeza o enfraquece e de que o desejo é nossa própria essência quando determinada por uma afecção a fazer algo – permite a Espinosa deduzir o que podemos designar como a primeira lei da operação desejante enquanto relação de cada um consigo mesmo: nós nos esforçamos para imaginar ou manter presente tudo quanto imaginamos conduzir à alegria e para afastar e nos opor a tudo quanto imaginamos poder contrariar esse esforço e conduzir à tristeza. (...) Ao acrescentar a imitação dos afetos, ou a presença de outrem, uma segunda lei pode ser deduzida: nós nos esforçamos ‘para fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria e, ao contrário, teremos aversão a fazer aquilo que imaginamos das aversão aos homens’. (EIII, P29)(CHAUÍ, 2016. p. 347)

A mente é assim a consciência da vida de seu corpo e, pelas mesmas ideias com que o pensa, pensa a si mesma em seu esforço por afirmar a existência que ela mesma é da forma mais perfeita possível, mais em acordo com seu próprio ser singular. A essência da mente, seu ser como ideia constituinte de uma coisa singular finita, é afirmar pelo pensamento a existência atual de seu objeto. Ao fazer deste o corpo, compreendemos agora que Espinosa termina por não conservar posições cartesianas que manteriam numa atividade corpórea a causa das percepções e das paixões, e subjugariam a mente ao necessitarismo presente apenas no mecanicismo corporal. Atividade desejante, *ato cognitivo*, a mente exprime assim o que o corpo é, resguardadas suas identidades próprias e a diferença que os distingue. Destarte, como já mostramos, *expressão*, *constituição* e *produção* são o mesmo, de maneira que o que a mente exprime não é nada outro que aquilo mesmo que o corpo é em sua materialidade própria e irreduzível. Mente e corpo compõem assim nossa existência juntos, sem que um

dependa do outro e sem que necessitem de qualquer coisa que garanta a simultaneidade desta produção que não seja o ser que exprimem. Razão pela qual retomamos aqui a segunda parte da *Ética*, lá onde encontramos a constituição do corpo e a maneira como a mente acompanha sua complexidade sem que se deva assumir que ela o exprime, ou que isto que partilham pressuponha ou decorra de uma correspondência. Ademais, como Chaui nos adverte, é preciso entender que essa afirmação da existência do corpo não é uma expressão dele. Outrossim, é um desdobramento e realização da constituição do ser finito que é, conjunta e simultaneamente, mente e corpo. Ambos são um *ato* mesmo de existência e é isto que a mente exprime e se esforça por exprimir da maneira mais perfeita, ou seja, o seu desejo é o conatus que a coisa mesma é em seu esforço de continuar sendo sempre da forma mais completa o que lhe é próprio, a despeito de tantas forças externas que a obrigam a dobrar-se no que ela não é.

Conclusão

“Não, realmente, não se necessita de magia, não se necessita de uma alma nem de uma morte para que eu seja ao mesmo tempo opaco e transparente, visível e invisível, vida e coisa. Para que eu seja utopia, basta que seja um corpo. Todas essas utopias pelas quais esquivava o meu corpo, simplesmente tinham seu modelo e seu ponto primeiro de aplicação, tinham seu lugar de origem em meu corpo. Estava muito equivocado há pouco ao dizer que as utopias estavam voltadas contra o corpo e destinadas a apagá-lo: elas nasceram do próprio corpo e depois, talvez, se voltarão contra ele” (FOACAULT, 2013. p. 11).

Enquanto em Descartes o *cogito*, a substância espiritual, fora posta mais perto de Deus porque também este pensa⁴⁰, Espinosa equipara a mente e o corpo humanos, fazendo-os perfeitos pois, como uma mesma coisa singular, exprimem sem disparidades ou eminências a complexidade com que a Natureza se pluraliza em cada ser, o qual é feito digno e único por aquilo que lhe é próprio. Em nós, a união e igualdade entre nosso corpo e nosso espírito é assimilar à de Deus, com a diferença de que nosso ser é existência determinada e constituída por modos de dois atributos apenas, e o d’Ele é existência absoluta expressa em todas as qualidades infinitas que à essência divina devemos necessariamente atribuir. Por isso o problema da igualdade entre os diversos que são nossa mente e nosso corpo é aquele mesmo da suposta impossibilidade de uma substância que não se fragmentaria em seus infinitos constituintes. Isto exigiu de nosso trabalho dissertativo encontrar um princípio capaz de superar ambas as dificuldades, e expô-lo sem contradições. Ao fim, esperamos ter atingido a clareza com que se mostra a sofisticação de Espinosa ao resguardar íntegra a pluralidade infinita na existência de Deus e, perfeita manifestação desta, a diversidade singularmente expressa em nossa experiência.

Com isto, a fim de que pudéssemos encontrar aquele princípio, no primeiro capítulo, já na exposição dos fundamentos da união entre mente e corpo mostramos que ela deve ser compreendida, tal como em Deus, como necessidade de uma essência que se faz existência em ato. Se em relação à substância causa de si isto se fez sem grandes dificuldades, quanto aos modos finitos, que não existem por eles mesmos, a necessidade da igualdade entre modos de atributos distintos precisou ser explicada pela definição de essência. Com a ajuda de

⁴⁰ Assim diz Descartes nos *Princípios*, §54: “Também nos é possível possuir ideia clara e distinta de uma substância incriada *que pensa* e que é independente, isto é, de um Deus (...)” (DESCARTES, 1998. p. 90).

Marilena Chaui, entendemos que, ao romper com a lógica aristotélica e propor a reciprocidade entre a essência de uma coisa e a própria coisa, Espinosa postula a relação entre os caracteres essenciais de um ser e sua existência em ato de uma maneira que se aplica tanto a Deus quanto aos seres finitos existentes na duração indefinida. Assim, mesmo tão dependentes do auxílio de outras coisas para continuarmos existindo, nossa existência também deve ser entendida como atuação de nossa essência, pois esta é inseparável daquela. A relação entre mente e corpo na experiência cotidiana deve necessariamente se exprimir e ser determinada pela igualdade destes dois modos que não se afetam, mas constituem uma mesma existência em ordens de expressão simultâneas. Contudo, tal fundamentação exigiu que fosse demonstrado, na investigação das relações entre mente e corpo nesta experiência, que os fenômenos mentais e corpóreos podem ser entendidos como a atuação da essência de uma mesma coisa singular. Esta última, pensada como *conatus*, *esforço por permanecer em seu ser*, nos conduziu à necessidade de analisar a parte III da *Ética*, momento em que Espinosa pensa por este esforço a existência da coisa singular e como ele determina sua experiência afetiva; o que nos propusemos fazer somente no terceiro capítulo.

Isto porque, devido à larga tradição interpretativa em torno do problema da unidade dos atributos e de seus modos, foi necessário um segundo capítulo inteiramente dedicado às diversas explicações que pretenderam superar uma questão posta por um dos interlocutores de Espinosa. Analisamos assim a famosa explicação paralelística, conhecida mais classicamente pelas interpretações de Martial Gueroult e Gilles Deleuze, tentando também superá-las partindo das críticas de Chantal Jaquet e Marilena Chaui. A conclusão a que pudemos chegar é que, embora apresentem aspectos distintos em suas formulações, tanto a interpretação de Gueroult quanto a de Deleuze, ainda que pareçam dar conta da diversidade de expressões sob uma igualdade de ordens na produção divina e na simultaneidade de afecções mentais e corpóreas, terminam por nos conduzir a dificuldades ainda maiores. Por outro lado, é verdade que Deleuze, ao conceber a correspondência fundada na unidade de ser, mesmo que termine na problemática noção de *modificação substancial*, realiza um avanço em relação à correspondência de Gueroult, pois nos oferece um princípio capaz de suprir a exigência de uma solução que sirva tanto à igualdade em Deus quanto àquela de seus modos. Além disso, ao contrário de Gueroult, que compromete todo seu paralelismo com o conceito de ideia e com o intelecto, Deleuze, mesmo concedendo certos privilégios ao atributo pensamento, não perde de vista que a imanência de Deus a todas as coisas que seguem de sua potência deve

permanecer como aglutinador das diversas ordens de expressão. Como destacamos, se a ideia de Deus é apresentada como “princípio”, o é apenas como *princípio de compreensão* da unidade que se estende de Deus a suas modificações finitas.

Ademais, dentro da necessidade de abordar as relações entre mente e corpo na afetividade, nosso texto poderia ter se atido também às largas e não menos importantes reflexões que Deleuze, particularmente em sua obra “*Spinoza et le Problème de L’expression*”, desenvolve sobre a ética e os afetos. Contudo, se não o fizemos foi sobretudo devido ao fato de, em nossa pesquisa, termos dedicado nossos esforços a avaliar o máximo possível de obras importantes e clássicas sobre nossa problemática, o que consumiu muito do tempo que poderia ter sido aplicado aprofundando-se e avaliando mais longamente determinadas obras significativas. Contudo, as críticas dirigidas aqui à Deleuze não reduzem a importância de suas contribuições para a história da filosofia e da tradição interpretativa da obra espinosana. Se parecemos desconsiderar as contribuições deleuzianas, isto se dá muito mais pelo método de confrontação de interpretações, que nos obriga a tomar o pensador como mero comentador, o que não nos impossibilitará jamais de retornar aos escritos de Deleuze sobre Espinosa em outros trabalhos.

Chantal Jaquet, tanto em sua crítica ao paralelismo, como na interpretação que ela mesma faz da filosofia de Espinosa, fixa sua atenção na maneira complexa como identidade e diferença, uniformidade e diversidade, são articuladas na teoria da unidade substancial e do que ela chama de monismo psicofísico. Assim, seu trabalho argumentativo, mesmo na exposição de sua interpretação, visa sempre uma crítica, pois opõe à correspondência biunívoca paralelística casos que atestam a diversidade entre modos de expressão mentais e físicos. É neste sentido que ela investiga o afeto e a afetividade em Espinosa, objetivando mostrar que mente e corpo desempenham na *Ética* III papéis distintos, características que impedem comparações no sentido de uma correspondência. Como ele nos explica, mente e corpo são pensados numa “lógica da alternância”, em que a afetividade (além de outros casos ligados à epistemologia espinosana) é explicada ora tomando apenas o corpo, ora apenas a mente ou, ainda, mente e corpo simultaneamente. Entretanto, como observamos no terceiro capítulo, explicando as relações entre a potência de agir corporal e a potência de pensar mental pelo que ela chama de *igualdade relativa*, Jaquet resguarda a correspondência para a ligação entre toda ideia e seu objeto. Ou seja, a correspondência, dispensável e mesmo problemática na relação afetiva, deve ser mantida para que possamos entender como a mente percebe tudo o que ocorre com seu corpo. Atendo-se ao significado do *et simul* na definição

de afeto, e tendo a potência de agir como fundamento, Jaquet ressalta a realidade psicofísica deste conceito destacando como o significado desta realidade não deve ser sempre o mesmo para expressões mentais e físicas. Contudo, nos parece adequado dizer que, tão circunscrita ao campo da experiência em ato, sua leitura carece de um vínculo maior com a ontologia espinosana, o que a leva a supor determinados desequilíbrios entre mente e corpo incoerentes com o texto da *Ética*. É o caso da suposição de um “primado corporal” na definição de afeto e de um “critério mental” para distinção entre paixão e ação, dada a distinção entre causa adequada e inadequada decorrer de uma compreensão clara e distinta no primeiro caso e parcial no segundo. Uma análise rápida de alguns trechos da *Ética* nos parece suficiente para desmontar estas suposições.

A definição 3 de EIII, de afeto, nos explica que eles são afecções do corpo. A demonstração de EIII, P10 afirma que “o que é primeiro e principal no esforço de nossa Mente é afirmar a existência de nosso corpo” (ESPINOSA, 2015, p. 255). Contudo, acreditamos que com isso não se deve entender que o corpo é o primeiro na ordem da constituição do modo singular, sendo a mente sua expressão e efeito subsequente. A ordem é única e a mesma para todos os atributos; a expressão é simultânea, sem eminências e entre coisas de mesma natureza. Com efeito, como demonstrou a própria Jaquet, o “simultaneamente” presente na definição de afeto é motivo justo para entendermos que ele ocorre, mesmo que diversamente expresso, igualmente ao corpo e à mente. Por outro lado, poderíamos supor que Espinosa deveria, para ter sido ainda mais explícito nesta simultaneidade, ter dito que o afeto é as “ideias da mente pelas quais sua potência é ...”. Entretanto, talvez isso deixasse margem para supor que se trata de uma outra ordem de variações da potência de agir, e não a mesma ordem, expressa por ideias na mente e por relações de movimento e repouso no corpo. Destarte, é preciso se ater a isso para que possamos entender que se trata de uma mesma variação. Por isso são, na mente, as ideias destas afecções pelas quais o corpo tem a sua potência aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida. Com isso pretende-se dizer que são mais ideias da mesma ordem de variações do que oscilações que têm seu princípio exclusivamente no corpo.

Por outro lado, ainda sobre a suposição de algum privilégio de uma das realidades na constituição do afeto, podemos da mesma maneira defender que Espinosa não concebia para a mente uma superioridade na diferenciação entre causa adequada e inadequada. Na def. I de EIII Espinosa não diz como a causa adequada se produz e nem a inadequada. A definição se refere apenas a um efeito que é “percebido” claramente por sua

causa inadequada, e a um outro, que não pode ser “entendido” claramente por sua uma causa que só pode ser assim inadequada. É interessante notar que, na explicação que se segue à definição de afeto, nosso filósofo escreve que agimos quando somos “causa adequada destas afecções” (ESPINOSA, 2015, p. 237). Ora, se a mente possuísse mesmo alguma preponderância na diferença entre ação e paixão, não teria sido melhor, supomos, escrever “ser causa adequada da ideia destas afecções”? Também aqui, acreditamos que Espinosa está a se referir a algo que diz mais respeito à unidade do ser singular que somos, que se exprime e se explica por uma mente e por um corpo existentes e determinados em ato, mas que não se reduz a nenhum destes dois com mais preponderância de um do que do outro.

Aquela dicotomia inicial suposta por Jaquet, ela pretende superar defendendo a centralidade da potência de agir na constituição do afeto e, por conseguinte, sua realidade psicofísica. Ou seja, quanto à constituição, mais importante é a causa do afeto, quanto à sua expressão, deve-se destacar suas particularidades mentais e corpóreas. O que permite pensar um afeto que se explica apenas por um dos atributos, mas que significa uma variação da potência do modo finito como um todo. Contudo, ao fim e ao cabo, nos parece que resta pouco esclarecida a atuação desta potência de agir dentro das relações entre mente e corpo. É como se eles permanecessem como expressões distintas da potência única sem que se entenda como elas se unem tal como todos os atributos em Deus. Neste sentido, nos parece que a interpretação de Marilena Chaui vai além, precisamente no desenvolvimento da potência de agir como atividade causal de uma essência, princípio de seu ser e de suas diferenciações.

Como esperamos ter deixado claro ao fim do terceiro capítulo, mais do que Jaquet, Chaui se aprofunda na igualdade como unidade de potência ao pensá-la como idêntica à essência e, no caso da coisa singular, essência atual ou desejo. Assim, tomando o que se passa no interior da mente e do corpo como operações da potência singular, conseguimos enfim entender como estes se relacionam sem interações causais e sem correspondências. A essência atual de uma coisa singular é sempre desejo, esforço por fazer aquilo que contribua para continuidade de seu ser, da relação interacional constituinte entre suas partes. É este esforço que determina todos os pensamentos, a memória, a imaginação, todos os processos cognitivos da mesma forma que os processos químicos e físicos que ocorrem no corpo. Tomando os atributos como “atividade ou ação constituinte” que os define como atos de autoprodução da substância, mente e corpo podem ser entendidos como atuações de uma mesma essência, uma mesma existência. Suas modificações singulares, ideias ou as formas com que um mesmo corpo altera a disposição de suas partes sem perder seu ser, não são particularizações de um

modelo universal e anterior à existência do indivíduo que exprimem. Aquilo que chamamos de mente humana é a atividade cognitiva de pensar uma existência particular, uma estrutura corpórea e um agenciamento interacional de partes partilhados por indivíduos dotados de naturezas comuns ao ponto de poderem ser reunidos nessa generalização a que chamamos humano.

Entretanto, não escapará ao olhar atento do leitor que nossa exposição, ao limitar-se à natureza dos afetos na parte III da *Ética*, atém-se mais à experiência com o dualismo na qual a passionalidade nos lança, carecendo de mostrar como a igualdade pode ser experienciada e observada na prática. Sob a orientação do que escreveu Marilena Chaui, nos esforçamos para explicar como esta experiência tem seu fundamento não numa separação verdadeira, mas numa apreensão imediata e parcial de nossa potência essencial duplamente expressa e constituída. Um prosseguimento no estudo das duas últimas partes da *Ética*, buscando desenvolver a unidade do conatus e como ele manifesta a integridade da potência divina, nos ofereceria uma contemplação ainda mais clara da posição que aqui defendemos. Entretanto, isto exigiria o desenvolvimento de um outro trabalho dissertativo que, partindo dos elementos aqui destacados, tratasse da experiência do modo finito humano na servidão (parte IV) e na liberdade (parte V) através do prisma da afetividade em ato como atuação da essência humana.

Embora não possamos nos dedicar a tamanha empreitada, acreditamos que algo ainda pode ser feito para esclarecer ainda mais a conclusão que atingimos ao final do capítulo anterior, tornando-a mais palpável em termos de experiência prática. Com efeito, se a igualdade entre mente e corpo é a coesão de uma existência singular que exprime a mesma essência duplamente constituída, pela análise de uma história particular poderemos entender a concretude da teoria que aqui construímos. É neste sentido que a literatura pode servir como um recurso muito útil à explicação de conceitos filosóficos, nos oferecendo assim a oportunidade de entender como a experiência particular de um indivíduo é determinada pela unidade da mente e do corpo como desejo. Propomos assim uma rápida, e um tanto quanto arriscada aproximação entre a obra de Espinosa e a do romancista tcheco Milan Kundera. Rápida porque, de um de seus romances, *A Insustentável Leveza do Ser*, destacaremos apenas umas das quatro personagens que o livro descreve. Arriscada porque, como veremos mais a frente, ainda que Kundera explicitamente nos apresente sua personagem ligada à problemática das relações entre corpo e alma, ele o faz não por um viés espinosano, mas, também

explicitamente, cartesiano⁴¹. Neste romance, Kundera nos apresenta uma personagem atormentada pela dualidade da alma e do corpo. Credo na dignidade de sua alma, muitas as vezes frágil e recôndita, Tereza se afaina por escapar a uma vida “onde o universo não é mais que um gigantesco campo de concentração de corpos idênticos e almas invisíveis” (KUNDERA, 1985. p. 53). Assim, o objetivo a que nos propomos aqui, ou seja, compreender a história da personagem Tereza, sua busca por liberdade e dignidade, por uma perspectiva espinosana, é, antes de tudo, um esforço por tomar a narrativa do autor, da mesma forma que a própria filosofia de Descartes, não como uma explicação racional dos dilemas da humanidade com o dualismo de alma e do corpo, mas apenas como uma descrição imagética e afetivamente determinada pelas vivências de uma experiência particular. É neste sentido que propomos aqui que a compreensão que Tereza nutre de si mesma, de seu corpo e de sua alma, possa ser entendida pelo que pensa Espinosa sobre a mente e o corpo humanos e como a experiência imediata com eles é determinada pela submissão aos afetos presente em nossa existência.

O tema da dualidade da alma e do corpo não é o único que compõe esta obra. Milan Kundera, que antes de se dedicar à literatura fora operário e músico de jazz, descreve em *A Insustentável Leveza do Ser* a história de quatro personagens e, ao narrar os fatos em terceira pessoa, empreende reflexões sobre várias questões que perpassam o campo da experiência humana. Contudo, pode-se dizer que Kundera debruça-se sobre os temas analisando-os sempre através do binômio leveza/peso. Seria a leveza o polo positivo, nobre, como ele defende ser da opinião de Parmênides? Ou o peso? Permanece a questão e Kundera descreve a experiência de cada personagem deste livro mostrando como, em momentos decisivos de suas vidas, elas se relacionam com tal binômio. “A contradição pesado-leve é a mais misteriosa e a mais ambígua de todas as contradições” (KUNDERA, 1985. p.11), conclui o autor ao fim de suas reflexões sobre a questão.

Das sete partes em que se divide o romance de Kundera, duas aparecem repetidamente nomeadas de “A Alma e o Corpo”, sendo exatamente nestas que o seu autor mais nos fala de Tereza. O narrador nos explica que a vida de Tereza segue em continuidade à vida de sua mãe, ou seja, além da herança genética, sua vida é profundamente influenciada pela história pessoal de sua genitora. Assim, a compreensão da personagem Tereza passa pela interpretação da vida de sua mãe e da relação entre ambas. “Tenho às vezes a impressão de

⁴¹ Sobre a relação entre Tereza e o dualismo de Descartes, conferir artigo nosso publicado em: <https://grudars.wordpress.com/2013/08/29/o-dualismo-da-alma-e-do-corpo-de-descartes-numa-personagem-de-milan-kundera>, o qual retomamos aqui em algumas passagens.

que sua vida foi um mero prolongamento da vida de sua mãe, da mesma forma que a trajetória de uma bola de bilhar é o prolongamento do gesto executado pelo braço do jogador” (KUNDERA, 1985. p. 47), comenta o narrador. A mãe de Tereza é aquela que na infância e na juventude nutria uma crença na sua beleza física, no estado de seu corpo. Teve nove pretendentes aos seus pés. Cria-se tão bela que se achava no direito de poder escolher entre eles, mas não foi capaz de optar por nenhum. Via em cada um deles um atrativo diferente, e isto a impedia de decidir-se. Por fim, graças aos descuidos do “mais viril”, engravidou de Tereza e teve que se casar contra sua vontade. Com o matrimônio, percebeu que se casara com o pior de todos. Após decepcionar-se com o primeiro marido, e também com o segundo, passa a maldizer seu corpo e depreciar a vida, pois se tornara “velha e feia”, e a aparência física era o único ouro que acreditava possuir. Torna-se então despudorada, sem qualquer cuidado para com a sua aparência e faz questão de mostrar a todos a miséria de seu corpo. Assim exprime-se o narrador sobre o comportamento desta personagem que, ao longo de todo o romance, sequer recebe um nome:

Seu comportamento não é senão um gesto brutal que nega sua juventude e sua beleza. Na época em que os nove pretendentes se ajoelhavam em círculo à sua volta, ela tomava um cuidado escrupuloso com sua nudez. Era em termos de seu pudor que calculava o preço de seu corpo. Se é despudorada agora, ela o é radicalmente: com esse despudor, passa um risco solene sobre a vida e grita bem alto que a juventude e a beleza, que ela superestimara, não têm na realidade nenhum valor. (KUNDERA , 1985. pp. 52-53)

Mas o que é importante é compreender como Tereza é influenciada por este “gesto” de depreciação e desvalorização da juventude e da beleza. Quanto a isto, deve-se atentar para o fato de que a mãe de Tereza, após dar-se conta de sua miséria, tenta encontrar um culpado para o seu destino e é Tereza “a refém que poderia pagar por todos os outros”(seu primeiro marido, que a engravidou, e o segundo, que a levou para morar em uma cidade provinciana e não deixava de fazê-la sofrer de ciúmes). Assim, quando esta mulher age com escárnio para com tudo que se refere ao corpo, age da mesma forma e com a mesma violência contra o corpo e a juventude da filha, e isto somente porque é desta maneira que ela acredita estar castigando-a por ter perdido a sua jovialidade e beleza física, pelo seu martírio. Um exemplo disto são as situações às quais Tereza é submetida enquanto mora com sua mãe, como quando esta lhe proíbe trancar a porta do banheiro quando lá estivesse para que seu padrasto não a visse nua, negando-lhe assim o direito à privacidade. “ Para sua mãe, essa proibição era uma forma de dizer-lhe: seu corpo é como todos os outros corpos; você não tem direito ao pudor;

não tem razão para esconder uma coisa que existe de forma idêntica em milhares de exemplares” (KUNDERA, 1985. p. 60). O seguinte trecho também dá prova disto:

[a mãe de Tereza] reclama justiça para si, e quer que o culpado seja punido. Insiste para que a filha fique com ela no mundo do despudor, onde a juventude e a beleza não têm nenhum sentido, e onde o universo não é mais que um gigantesco campo de concentração de corpos idênticos e almas invisíveis (KUNDERA , 1985. pp. 52-53).

Vemos que a mãe de Tereza deseja impor à filha uma forma de enxergar a vida, um certo tipo de consideração pelo mundo e por si mesma, uma, digamos, ideologia dos corpos e da beleza em decadência. A mãe de Tereza quer que a filha tenha a mesma consideração que ela mesma tem por todas estas coisas. Como nos mostra o autor, Tereza não deixa de assimilar, à sua maneira, esta concepção de mundo que sua mãe se esforça por lhe ensinar. Assim se exprime o narrador sobre isto:

Tereza me parece o prolongamento desse gesto, desse gesto de sua mãe despedindo para longe sua vida passada de mulher jovem e bela. (E se Tereza agora tem atitudes nervosas, se falta a seus gestos certa graça espontânea, não nos espantemos. Esse gesto solene de sua mãe, autodestruidor e violento, é ela, é Tereza.). (KUNDERA , 1985. p. 52)

É desta maneira que o corpo e tudo o que lhe diz respeito passa a significar para Tereza o mundo da total eliminação de todas as diferenças e singularidades entre os corpos, estes reduzidos à vulgaridade de uma existência cruel e impiedosa. Mais à frente, quando Tereza torna a pensar no mundo como um “campo de concentração”, o narrador escreve: “Tereza usava essa expressão desde criança quando queria exprimir a ideia que fazia de sua vida familiar. (...) O campo de concentração é a liquidação total da vida privada” (KUNDERA. p. 140).

Como toda visão de mundo que se fecha em preconceções, em estereótipos, este discurso depreciativo da vida corpórea e da beleza física, além de obnubilar a verdadeira experiência corporal do indivíduo, tende a aprisioná-lo num cárcere que se sustentará na própria consideração que tal sujeito faz de si e de sua existência. A vida passa então a ser limitada e regida por um sistema de hábitos e valores enrijecidos por algumas poucas ideias aparentemente incontestáveis. Tal é o que podemos observar na vida de Tereza, que se encontra encarcerada neste mundo de sua mãe. Inevitavelmente condenada pela vida que sua

mãe teve. E isto porque ela mesma toma para si a culpa e passa a viver de forma que acredita estar pagando a dívida que tem para com sua mãe.

Mamãe, incansavelmente, explicava a Tereza que ser mãe é sacrificar tudo. Suas palavras eram convincentes porque expressavam a experiência de uma mulher que havia perdido tudo por causa de seu filho. Tereza escutava e acreditava que o mais alto valor da vida era a maternidade, e que a maternidade era um grande sacrifício. Se a maternidade é o próprio Sacrifício, o destino de uma filha é a Culpa que jamais poderá ser resgatada. (KUNDERA, 1985. p.50)

A vida de Tereza e a de sua mãe são profundamente marcadas pelo que podemos descrever como o fracasso de uma ideologia, a decepção com uma promessa. Uma ideologia e uma promessa que são oferecidas a todas as mulheres desde a infância: a de que só a beleza física e puramente estética de seus corpos pode lhes conceder dignidade e nobreza suficiente para destacá-las de seus semelhantes. Mas, como também ocorre à maioria das mulheres cuja liberdade está submetida à dominação patriarcal, o destino da mãe de Tereza não está em suas mãos e, quando ela engravida de um homem que não amava, sua beleza, antes seu tesouro, transforma-se numa chaga, mera lembrança de um futuro perdido e de um usurpado direito à redenção. A esperança que tinha em seu corpo é então substituída por um rancor, um sentimento que une mãe e filha na depreciação de seus corpos e num ascetismo cheio de autoflagelamento. Ao fim, se Tereza e sua mãe negam seus corpos como expressão delas mesmas é porque se trata de corpos que já não lhes pertencem, tão apreendidos pelos discursos que lhes atribuem sentidos aos quais não se identificam. A generalização que faz a mãe de Tereza é a mesma generalização de um sistema ideológico dos corpos entendidos como produtos que, após deixarem de servir à contemplação e ao deleite estético, só lhes resta o descarte e o desprezo, incapazes de transmutação e ressignificação coerente com a experiência em que foram forjados.

Mas há também em Tereza um árduo esforço por escapar a tudo isto, uma força resistente à condição que acredita lhe ser natural. Com efeito, ao mesmo tempo em que ela mesma alimenta uma consideração negativa para com seu corpo, em troca disto investe em buscar uma nobreza, uma dignidade em algo que só poderia estar para além dele – como quem busca uma escapatória para outro mundo. Tereza não se resigna ao que recebe de sua mãe, ela mesma deseja investir contra este “campo de concentração”. O narrador relata um costume de Tereza que nos diz ser “um combate [dela] com sua mãe”(KUNDERA, 1985. p.

53). Ela posta-se frente ao espelho, porém, ao contrário da mãe que buscava ali contemplar a sua beleza juvenil, Tereza não se fita por vaidade. Deseja encontrar algo que esteja além da precariedade de seu corpo. E o que Tereza se esforça por descobrir – e de fato crê encontrar –, em cada gesto singular seu, é apenas uma coisa: a sua alma.

Não era a vaidade que a atrai para o espelho, mas o espanto de descobrir-se. Esquecia que tinha diante de si o painel dos mecanismos psíquicos. Acreditava ver sua alma se revelando sob os traços de seu rosto. Esquecia que o nariz é a extremidade por onde entra o ar para os pulmões. Via nele a expressão fiel de seu temperamento (KUNDERA, 1985. p.54).

No parágrafo seguinte, dando ainda mais crédito ao que aqui tento defender, Kundera descreve-nos o que neste hábito de Tereza representa a sua luta em insurgir-se contra sua mãe. Quando o que via na imagem refletida ao espelho eram os traços que seu rosto trazia da mãe, contrariada,

Olhava-se então com mais obstinação e dirigia sua vontade para se abstrair da fisionomia materna: fazer disso tábua rasa, e só deixar prevalecer aquilo que era ela mesma. Quando conseguia, era um momento embriagador. A alma subia à superfície do corpo, semelhante a uma tripulação que saísse do ventre de um navio, invadindo o tombadilho, agitando os braços, e cantando em direção ao céu. (KUNDERA, 1985)

Vemos que a luta de Tereza contra sua mãe, contra a vulgaridade dos corpos e a negação de uma especificidade ao seu próprio, realiza-se através de uma busca por sua singularidade. Se por um lado há um afastamento de sua mãe através de uma superação dos traços físicos herdados – que é exatamente uma negação de seu corpo –, há, opostamente, uma procura por sua identidade própria, seu “temperamento”, a qual Kundera descreve-nos como uma procura por sua alma, para além da aparência física de seu rosto. São estes dois elementos (a depreciação de tudo que é corpóreo e a preferência por sua alma), que determinam a experiência de Tereza; dois afetos principais, um rancor para com seu corpo, e uma esperança no poder de sua alma. A compreensão que ela faz de si mesma é forjada no sistema afetivo que pode ser aí identificado. De sorte que este rancor e esta esperança podem ser descritos como constituintes da experiência de Tereza. Podemos também lançar mão de algumas ações empreendidas por ela, a fim de que se compreenda como estas duas, digamos, forças (uma de submissão e outra de libertação), agem de forma a compor a trama sobre a qual se desenrola a história desta personagem. Sob o fundo destes dois sentimentos que

cindem Tereza dentro dela mesma, há um desejo que a move, que a acompanha em todas as suas ações. Veremos como Tereza age sempre guiada por sua relação com este dualismo do corpo e da alma, sendo possível mesmo identificar aqui características que se prestem a uma relação com o pensamento de Descartes acerca deste tema, mas, e talvez com ainda mais razão, também com a teoria espinosana da unidade da mente e do corpo pensada como desejo, esforço por ser maximamente aquilo que exprime sua natureza particular.

Após explicar o significado daquele gesto de Tereza frente ao espelho e o esforço que ele representa – “um desejo de não ser apenas um corpo como outros corpos, mas de ver sobre a superfície de seu rosto a tripulação da alma surgir do ventre do navio” (todas as citações a seguir do mesmo lugar) –, e acrescentar que “não era fácil porque sua alma triste, medrosa, perturbada, escondia-se no fundo de suas entranhas, com vergonha de aparecer”, no parágrafo seguinte, o narrador nos diz: “Foi assim no dia em que viu Tomas pela primeira vez”, identificando aquele movimento frente ao espelho com a forma como sua personagem age diante deste outro personagem. Nestas condições, o encontro de Tereza com Tomas, e o efeito que nela isto causa, enche-se de importância para compreendermos os movimentos dela em busca de uma superação da sua realidade, e como aí pode ser identificado um desejo como *conatus* de sua essência. Tereza a esta altura trabalhava como garçoneiro no restaurante de um hotel na cidade do interior em que morava com sua mãe, o padrasto e dois irmãos. Seu trabalho, além de árduo e penoso, lhe obrigava a ter que suportar humilhações as mais degradantes por parte dos clientes do restaurante. Acresce-se aos outros personagens conhecidos por Tereza e que compunham o drama de sua vida, estes “bêbados de quem ela ouvia todos os dias comentários obscenos e nada originais”. Por isso, nos relata o autor, enquanto “esgueirava-se por entre os bêbados no restaurante”, com “seu corpo envergado sob o peso das canecas de cerveja que carregava numa bandeja”, “sua alma” só poderia estar “no buraco do estômago ou no pâncreas”, ou seja, escondida e eximindo-se de participar no horror daquela vida. Sujeitada e despersonalizada, Tereza é só corpo, porque seu corpo era só o de uma garçoneiro e ela sentia que nada ali a distinguia de qualquer outra mulher.

Ainda no mesmo capítulo, Kundera nos fala do interesse que Tereza nutria pelos livros. Em específico, diz ele que “contra o mundo de grosseria que a cercava, não tinha efetivamente senão uma arma: os livros que pedia emprestados na biblioteca municipal (...)”. A relevância deles em sua vida, continua Kundera, não se resumia ao escapismo que proporcionavam, nas palavras do autor, porque “lhe ofereciam a possibilidade de uma evasão

imaginária, arrancando-a de uma vida que não lhe trazia nenhuma satisfação”. A segunda função que os livros tinham para a nossa personagem é o que Kundera chama de “significado enquanto objetos”. Mais precisamente, para ela os livros eram o distintivo de um seletivo grupo e punham distância entre ela e os outros: “Para Tereza o livro era o sinal de reconhecimento de uma fraternidade secreta”. Tanto é que, pelos mesmos motivos, ela gostava de desfilhar com um livro à mostra, como que para ostentar o que para ela era “aquilo que uma elegante bengala era para um dândi do século passado”. Assim, não é de nos espantar o sentimento que a arrebatava no momento em que vê Tomas, sentado numa mesa do restaurante em que ela trabalha, lendo um livro. Quando Tereza vai atender o pedido daquele homem, não o faz para um qualquer. Não era nenhum daqueles bêbados, nem sequer um conhecido distante de sua mãe. Para ela tratava-se de alguém que em nada participava do roteiro de vulgaridades que a atormentava e, mais ainda, era alguém especial, alguém que fazia parte de seu mundo (ou melhor, daquele outro mundo a que desejava pertencer). Sentiu-se íntima dele e sua admiração foi imediata. Assim descreve-nos Kundera a importância daquele encontro:

Portanto, o homem que acabava de chamá-la era ao mesmo tempo desconhecido e membro de uma fraternidade secreta. Falava num tom cortês e Tereza sentiu sua alma projetar-se por todas as veias, todos os capilares, todos os poros, para ser percebida por ele. (KUNDERA, 1985. p. 54)

O fato de Tereza sentir, neste instante preciso, como se sua alma estivesse a “projetar-se” “para ser percebida” por Tomas é muito significativo para entendermos o efeito causado em sua consciência. Toda a singularidade que envolvia aquele homem, assomada ao fato de, no mesmo instante em que ele lhe pede uma bebida, ela reconhecer Beethoven ao rádio – outra “imagem do mundo 'do outro lado', do mundo ao qual aspirava pertencer”(KUNDERA, 1985. p. 55)⁴², afeta a “alma” de Tereza. As circunstâncias que envolvem este encontro fazem Tereza desejá-lo como se nele se sentisse acolhida, reconhecendo ali um refúgio. Dito doutra forma, contra a hostil opressão e o ambiente vulgar no qual Tereza se vê, Tomas lhe surge com um conjunto de propriedades significativas o suficiente para promovê-lo ao homem que a resgatará de seu destino cruel. É este o efeito que a presença dele causa nela: a certeza de que enfim encontrará uma saída. Esta certeza, contudo, não lhe vem por uma reflexão, mas por

⁴² Conferir, notadamente, o fato que Kundera ali relata-nos, envolvendo Tereza, um casal de farmacêuticos e um quarteto de Praga.

uma sucessão de circunstâncias materiais operando um sistema afetivo que termina por incutir nela tal convicção.

Com efeito, após termos compreendido que Tereza se move em direção a fugir do mundo de sua mãe, e, ainda acima, terem ficado claros os motivos que levam-na a ver em Tomas esse “outro mundo” de que ela anseia fazer parte, compreenderemos melhor as suas ações logo após este encontro. Isto porque Tereza não se deixa ali, inerte a contemplar aquele homem; ela fará o que for necessário para se unir a ele. Após encontrarem-se ao fim do expediente no restaurante, Tomas entrega a Tereza um cartão com seu endereço e eles se despedem na estação de trem. Então ela, movida por este desejo de superar todas as situações de apagamento e opressão que a vida no interior lhe submetia, decide largar tudo e partir em direção a Tomas, apenas com uma mala e um livro nas mãos. Como o narrador nos explica, depois dos primeiros encontros Tereza decide viver com Tomas “... para escapar do universo materno, em que todos os corpos eram idênticos... para que seu corpo se tornasse único e insubstituível” (KUNDERA, 1985. p. 63).

É este desejo de Tereza, e como ele a determina a mover-se em direção a Tomas, que nos permite enxergar, cavando no cartesianismo de Kundera, uma explicação espinosana sobre a história desta personagem. Kundera nos diz que pensa os traços principais de Tereza a partir de “uma situação que revela brutalmente a irreconciliável dualidade do corpo e da alma, essa experiência humana fundamental” (KUNDERA 1985. p.46). Com a explicação de como esta experiência emerge na imediatidade cotidiana da afetividade em ato, que realizamos no terceiro capítulo desta dissertação, parece-nos adequado dizer que, embora o desejo de Tereza pareça ser vontade de sua alma, é em verdade a própria Tereza, nas vivências em que ela é formada, que anela por ser mais do que todas as generalizações às quais as circunstâncias opressoras de sua vida a reduziram. O corpo e a alma de Tereza jamais estiveram separados. Aquilo que nossa heroína procurava diante do espelho sempre estivera com ela, porque Tereza sempre fora ela mesma: seu corpo próprio e a consciência de sua existência. Reprimida e destituída de qualquer direito à intimidade, à liberdade e a anseios próprios, Tereza, ou aquilo que nela ninguém havia ainda nomeado, estava oculta. Escondida de si mesma à sombra do destino de sua mãe; e era sob a força deste e de tantos outros corpos que o seu próprio fugia àquele cenário de opressão em que se encerrava Tereza, e a alma de Tereza. E é justamente esta composição, que não é senão o *corpus* da existência de Tereza e seu esforço, desejo por *ser*, que se põe frente ao espelho, que se dirige para atender aquele

homem singular no mesmo restaurante de todos os dias; a mesma existência particular que atravessa a madrugada num trem em direção à casa de Tomas; a mesma pessoa que, enfim, encontra-se na soleira da porta da casa daquele outro destino que, desde a primeira vez em que o vira, o amou, o desejou, a ele quis se unir. Este mesmo corpo que, conjuntamente com a obra de Beethoven e de todos os livros que Tereza lera e estavam associados a Tomas quando eles se encontraram, determinou a vida dela e toda sua busca por uma leveza que sempre foi mesmo inominável.

Tudo isto nos permite arriscar dizer que todo pensamento que pretenda explicar *a* realidade, ou *uma* realidade, é antes de tudo o resultado de um sistema de afetos, um embate entre ideias que dão voz a anseios e temores. A própria *Ética* de Espinosa, sua ciência e geometria dos sentimentos humanos foi, também ela, engendrada por uma teia de afetos e fatos particulares da história de seu autor, de sua vida. Espinosa, Tereza, Carolina Maria de Jesus⁴³, e tantos outros com semelhante dignidade, são assim existências singulares que se fizeram e se exprimiram no mundo por meio de suas ideias e de suas atitudes, e não há desacordo ou privação que se possa apontar na necessidade do que a vida fez deles.

P.s.

O que se diz com o corpo, se diz e se cala com o corpo; o que se diz com a mente, se diz e se cala com a mente. Um não pode dizer nada do outro. E não falo apenas destas coisas que vêm de nossa alma, da desesperada e ininterrupta tagarelice de nossas mentes. Falo de uma impressão, um sentimento, incomunicável, de coisas inauditas e intraduzíveis que se passam no interior de cada um de nós. Será talvez, ao fim das contas, necessário compreender, conter-se e aceitar que a verdade da experiência com o corpo e a alma, o que quisemos chamar aqui de *a compreensão da experiência da necessidade psicofísica de um afeto*, só a muito custo nos chega às vistas, quicá ao conhecimento e a contemplação. Lá onde a igualdade entre a mente e o corpo de um ser singular se faz e se funda na necessidade de sua essência atual mais determinada: experimentar o gosto do sol da primeira manhã em lugar nunca antes visitado, o último arrebatamento por uma memória desse momento... Tentemos

⁴³ Escritora brasileira, negra e semianalfabeta que escrevia nos papéis que catava do lixo. Conferir *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. São Paulo, Ática, 2004.

ser mais específicos então: o movimento de um olho em direção ao objeto que o excita, o desejo de um pintor, sua intenção ao principiar um quadro, a alegria experimentada com a satisfação de ver a obra acabada. Um fulminante e tenaz anseio por superar-se e ser maximamente o que a natureza o faz, uma admiração por um determinado efeito da luz refletida na natureza das coisas, a busca por capturar o movimento fugaz delas em seu estado mesmo de coisas vivas, o desconforto insone que não é senão o sempre ausente contentamento consigo próprio... Vincent Van Gogh, um pincel, tintas e o quadro, contemporaneamente estrelando nossas noites de balbúrdia silente; Carolina Maria de Jesus, lápis e papéis retirados do lixo de onde enegrecia a literatura brasileira com a concretude hostil de sua vida e a força de suas mãos. Como medir o quão verdadeira, sincera, mesmo original, digamos, “capaz de exprimir as ideias e os fatos de sua época”, esta mesma obra ou qualquer outra é, referindo-a e aferindo-a ao caráter e as intenções de seu autor? Aceitemos companheiros, um espectador atento e cientificamente empreendido não seria capaz de enxergar tão perto, nem mesmo próximo daquela sensação de perda das fronteiras interiores ante a tamanho contentamento. Aí mesmo, quando não cabe mais nomear, porque já não servem, nem delas se carece mais, as palavras ou as ideias. Onde se faz uma certeza ontológica porque constituinte, a do próprio ser em sua mais inteira singularidade. Há mesmo que aceitem elas, as próprias palavras, que nunca chegarão até aqui. Talvez mesmo só a poesia seja capaz de nos levar tão longe. Que seja dela, então, a última palavra: “Um girassol se apropriou de Deus: foi em Van Gogh” (Manuel de Barros, *O Livro das Ignorâncias*, 2013. p. 207).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, Manuel. Poesia completa. São Paulo: Leya, 2013

BEYASSADE, J.-M. Nostri Corporis Affectus: Can an affect in Spinoza be «of the body»? , in Desire and Affect Spinoza as Psychologist, edited by Yrmiyahu Yovel, New York, Little Room Press, 1999, p. 113-128.

BUSSE, Julien. Le corrélat corporel de l'activité de l'esprit dans l'*Éthique*. In La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels, organizado por Jaquet, C., Sévérac, P., Suhamy, A. Hermann: Paris, 2009.

CHAUI, M. A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa. 3. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa, volume II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. Descartes: A fábula do mundo. Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. (Coleção Pensamento e Filosofia).

DELBOS, Victor. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912 – 1913*; tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. Espinosa Filosofia prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. Spinoza et le Problème de l'expression. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

DESCARTES, René. Correspondência a Elisabeth. Obras Escolhidas. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Ginsburg, Lisboa: Perspectiva, 2010.

_____. Meditações metafísicas. São Paulo, Martins Fontes, 1975.

_____. *Princípios da filosofia*. 7. ed. Trad. Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

ESPINOSA, B. *Éthique*. Trad., introd., notas e comentários Robert Misrahi. Paris: PUF, 1990.

_____. Correspondência. Tradução para o Espanhol, Introdução e Notas: Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, Correspondência [cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36, 50], seleção de textos de Marilena de Souza Chauí, traduções de Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões, Manuel de Castro; col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

_____. *Tractatus theologico-politicus / Traité théologique-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999.

_____. Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem estar. Prefácio de Marilena Chauí. Introdução por Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu; tradução e notas por Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luis César Guimarães Oliva. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. (Coleção FILO/Espinosa).

_____. Ética. Tradução pelo Grupo de Estudos Espinosanos. Sob a coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP, 2015, c. 1677.

FOUCAULT, M. O corpo utópico, as heterotopias. Posfácio Daniel Defert. São Paulo, n-1 Edições, 2013. p. 11.

GUEROULT, M. Spinoza II – l'âme. Paris: Éditions Aubier, 1974.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos : A religião de Platão. São Paulo : Difusão Européia do Livro, 1963. p.. 139-147.

ITOKAZU, E. M. Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa. Tese de doutorado defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 2008.

_____. A última tentação do paralelismo na interpretação da filosofia de Espinosa. *Revista Conatus* (UECE. Online), v. 4, p. 37-46, 2010.

JAQUET, Chantal. A Unidade do Corpo e da Mente: Afetos, Ações e Paixões em Espinosa/ Chantal Jaquet; tradução Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Filô/Espinosa; 1).

_____. Corpo e Mente: a lógica da alternância em Spinoza. *In: Spinoza. Ser e agir*. Trad. Ribeiro Ferreira, Maria Luísa; Pires Aurélio, Diogo; Feron, Olivier (Hrsg./Ed.). - Lisboa : Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2011: 11-20. p. 17.

_____. L'unité du corps et de l'esprit; affects actions passions chez Spinoza, Puf, 2004, réédition 2015.

_____. Les expressions de la puissance d'agir, Publications de la Sorbonne, 2005.

JESUS, C. M. Quarto de Despejo: diário de uma favelada. São Paulo, Ática, 2004.

KUNDERA, Milan. A Insustentável Leveza do Ser. 6. Ed. Tradução de Tereza B. Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MEYER, M.. “Aristote ou la rhétorique des passions”, in *Rhétorique des passions – Aristote*. Marselha, Rivages, 1989.

NEGRI, A. A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza, Editora 34, São Paulo, 1993. (1 a ed. Milano: 1981).

PERSCH, S. L.. A presença do método nas definições iniciais da parte II da "Ética" de Espinosa. Cadernos Espinosanos (USP), v. XXI, p. 96-117, 2009.

PEREIRA, M. S. Entre Bergson e Espinosa: eternidade ou duração? 2011. 225f. Tese (doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011.

MISRAHI, R.. Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza, "les empêcheurs de penser en rond", 1992.

ROCHA, Maurício. O Corpo entre o Cadáver e a Mecânica: A Patética Cartesiana. Revista Conatus: Filosofia de Spinoza, Fortaleza, v. 4, n. 7, p.67-74, jun. 2010. Simestral.

ROVERE, Maxime. "La tentation du parallelisme: um fantasme géométrique dans l'histoire du spinozisme" in La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels, organizado por Jaquet, C., Sévérac, P., Suhamy, A. Hermann: Paris, 2009.

SEVERAC, P.. Spinoza, Union et désunion, Paris, Vrin, 2011.

TEIXEIRA, Lívio. Ensaio sobre a moral de Descartes. São Paulo: brasiliense, 1990.

VANNI ROVIGHI, Sofia. História da Filosofia Moderna: Da Revolução Científica a Hegel. 4. Ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2006.