

# CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE AS NOÇÕES DE AÇÃO E LIBERDADE EM ESPINOSA: CONTINGÊNCIA E TEMPORALIDADE

---

Lia Levy (UFRGS)

Nesse primeiro momento da análise do problema da liberdade em Espinosa, gostaria de mostrar que, embora Espinosa trate o conceito de contingência como relacionado à finitude do entendimento humano, o que sugere uma abordagem meramente negativa, ele, na verdade, desenvolve uma abordagem positiva, a saber: a contingência, assim como o tempo, é uma forma necessária do pensamento humano que tem um fundamento na realidade das coisas às quais ele se aplica, embora não possa ser considerado uma propriedade das coisas. Mostrar que a contingência, assim como o conceito de tempo, é uma forma necessária do pensamento humano significa mostrar não apenas que existem condições objetivas que autorizam a aplicação desse conceito, mas que a imperfeição na qual se funda o conceito de contingência é necessária e intransponível para o entendimento humano. O primeiro passo será estabelecido a partir da prova de que a categorização temporal, da qual a contingência é uma das formas, tem por fundamento o estatuto ontológico peculiar das coisas sobre as quais ela incide, a saber, sobre o estatuto modal (não-substancial) das coisas singulares, unicamente no qual é possível distinguir entre a essência e a existência. O segundo passo consistirá em mostrar que a categorização temporal é uma forma necessária do conhecimento que o homem tem do mundo na medida em que ela é uma das atividades constitutivas da unidade numérica da alma humana, ou seja, uma das atividades pelas quais a alma humana existe em ato na duração.

\*\*\*

A crítica à noção de livre-arbítrio é uma das teses mais polêmicas da filosofia de Espinosa. Essa crítica é, na verdade, uma exigência da tese

central de toda a sua filosofia, que é enunciada na proposição 29 da primeira parte da *Ética*: “Na natureza das coisas não há nada de contingente, mas tudo é determinado pela natureza divina a existir e a operar de modo certo e determinado”. A expulsão da contingência do mundo é a conclusão conseqüente da transferência das características próprias à natureza divina, onde atualidade e necessidade se confundem, à natureza das coisas particulares, na medida em que são concebidas como modalidades da natureza divina que se seguem necessariamente dessa natureza. Da necessidade da existência e da ação divina segue-se a necessidade da existência e da operação das coisas particulares.

No entanto, cabe indagar se, sob tais condições, tem ainda sentido empregar o conceito de ação enquanto um conceito moralmente relevante. Certamente, a caracterização da distinção entre Deus e as coisas singulares (entre elas o homem) como sendo modal implicará a “modalização” da necessidade divina quando aplicada às coisas singulares: necessidade condicional, aplicada aos modos infinitos, e necessidade condicional duplamente determinada, aplicada aos modos finitos. Mas, antes mesmo de investigar se essa “modalização” é suficiente para autorizar a introdução dos conceitos de ação e liberdade no mundo dos homens, é preciso averiguar a possibilidade mais geral de se falar em ação e liberdade em uma doutrina que exclui toda validade ontológica ao conceito de contingência, ou seja, em uma doutrina segundo a qual não existem eventos em si mesmos contingentes.

## **CARACTERIZAÇÃO GERAL DA RELAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DE AÇÃO, LIBERDADE E CONTINGÊNCIA**

Aparentemente, os conceitos de ação e liberdade devem ser relacionados no âmbito da moral. O conceito de ação, na medida em que é introduzido para definir o tipo específico de produção que seja relevante para o âmbito da moral, parece supor a sua caracterização como uma produção *livre*. A liberdade seria, nesse sentido, a marca distintiva desse tipo particular de produção que é a ação: *agir* se distinguiria de *causar* porque a produção que esse termo designa, contrariamente àquela designada por *causar*, é livre. O adjetivo “livre”, por sua vez, seria entendido da seguinte maneira: a produção do evento não remete a um nexos de determinações anteriores, mas realiza-se a partir de um princípio primeiro, absolutamente indeterminado em relação a outros princípios anteriores ou exteriores. A ação seria uma produção inaugural, primeira e, nesse sentido, seu resultado deveria ser considerado, antes da realização da ação, como contingente ou, ainda, como absolutamente indeterminado.

Tal concepção parece implicar ainda que o resultado da ação não pode ser produzido de nenhuma outra forma: se a ação não se realizasse, o seu resultado jamais ocorreria. Assim, não apenas o princípio da ação deve estar fora de toda e qualquer cadeia de determinações, como também o seu resultado: a ação é uma produção inaugural na medida em que seu resultado é original. A ocorrência ou a não-ocorrência desse tipo de evento depende necessária e exclusivamente da realização ou não da ação que o produz.

Essa compreensão da ação supõe (a) que a liberdade se define pelo livre-arbítrio, caracterizando o princípio de produção como sendo indeterminado em relação a outros princípios e, portanto, capaz de autodeterminação: a ação suporia um poder espontâneo que se autodetermina relativamente a duas possibilidades contrárias; (b) que o mundo comporte um tipo particular de eventos totalmente contingentes, o que implica o reconhecimento da validade ontológica do conceito de possibilidade; (c) que este princípio de produção possa se exercer sobre esse tipo particular de eventos; e, finalmente, (d) que esses eventos sejam suscetíveis de serem determinados por esse princípio e apenas por ele.

## A POSIÇÃO DE ESPINOSA RELATIVAMENTE A ESSA CARACTERIZAÇÃO

Creio que Espinosa não ignora essa caracterização, mas, ao contrário, pretende apresentar argumentos para recusá-la, estimando que, se definirmos a liberdade e, conseqüentemente, o conceito de ação, a partir do conceito de livre-arbítrio, não se pode mais afirmar a inteligibilidade integral do real: o domínio de objetos da prática humana estaria além – ou aquém – dos limites do domínio dos objetos da teoria. Para garantir a compatibilidade entre esses dois domínios, Espinosa acreditaria que é preciso redefinir o conceito de ação como produção livre. Ele não recusaria a relação entre ação e liberdade, mas proporia uma nova forma de conceber essas noções. Em outras palavras, Espinosa reconheceria que a possibilidade da introdução do conceito de *ação* enquanto um conceito moralmente relevante supõe a possibilidade de se distinguir entre dois tipos de produção e que deve caber ao conceito de liberdade a tarefa de operar tal distinção, mas recusaria a maneira de definir essa distinção; mais particularmente, ele recusaria a passagem da *autodeterminação* à indeterminação ou, ainda, a passagem do conceito de liberdade como espontaneidade ao conceito de liberdade como livre-arbítrio.

Essa hipótese parece poder ser ratificada por uma passagem do *Breve Tratado*, onde, após ter mostrado que Deus não poderia deixar de fazer o que ele faz, Espinosa afirma:

Negamos que *Deus possa abster-se de fazer o que faz*. Alguns tomam essa afirmação por uma difamação ou diminuição de Deus; mas uma tal linguagem tem origem no fato de que não se concebe corretamente em que consiste a *verdadeira liberdade*, pois ela não consiste de modo nenhum naquilo que eles imaginam, a saber, em um poder de fazer ou não fazer qualquer coisa de bom ou de mau; mas a verdadeira liberdade consiste unicamente em ser a causa primeira, a qual não é de modo nenhum constrangida ou necessitada por outra coisa e apenas através de sua perfeição é causa de toda perfeição. Portanto, *se Deus pudesse deixar de fazê-lo, ele não seria perfeito, pois poder abster-se de fazer bem ou de pôr perfeição naquilo que ele produz, isso não pode ocorrer nele senão por uma imperfeição* (B. T. I, 4, 5; G I, 37; grifo nosso<sup>1</sup>).

Parece-me possível extrair dessa passagem o argumento de Espinosa contra a adequação da noção de livre-arbítrio para caracterizar a liberdade em um sentido moralmente relevante. Minha intenção, pois, é procurar reconstruir esse argumento e, a partir daí, tentar explicar por que a noção de contingência deve ser compreendida apenas em sentido epistêmico e não real. Em seguida, é preciso mostrar que considerar a contingência e a possibilidade como tendo valor epistêmico não implica necessariamente sua caracterização como ilusória. Finalmente, caberia estabelecer a plausibilidade da conjugação dessa noção epistêmica da contingência com um conceito moralmente relevante de liberdade e, *a fortiori*, de ação.

Se Espinosa recusa a passagem da autodeterminação à indeterminação, isso não significa – e não pode significar – que sua concepção do que seja um princípio autodeterminado exclui todo e qualquer tipo de indeterminação, pois ser autodeterminado significa pelo menos não ser determinado por nenhum outro princípio que não ele mesmo. Em outros termos, o que está sendo posto em questão na passagem é a caracterização *positiva* da indeterminação. O argumento apresentado na passagem acima mostra claramente que Espinosa considera que a atribuição do poder de escolha entre contrários não implica a atribuição de nenhum poder positivo, mas, ao con-

---

<sup>1</sup> Sigo aqui a tradução proposta por E. Curley dessa passagem tal como ela se encontra na edição de Gebhardt, que segue o manuscrito A. Ch. Appuhn, por sua vez, segue a edição de van Vloten e Land, que prefere o manuscrito B, e sugere a seguinte tradução: "... a verdadeira liberdade consiste unicamente em que a causa primeira, sem ser constrangida ou necessitada por nenhuma outra coisa, produz, somente por sua perfeição, toda perfeição". As referências às obras de Espinosa serão feitas a partir da edição de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924, 5 vol., abreviada por G, seguida do volume em algarismos romanos e da página em algarismos arábicos.

trário, supõe uma *imperfeição* relativa à natureza do ente ao qual é atribuído. A recusa consiste, pois, em negar a tese segundo a qual a liberdade definida pela autodeterminação implica, relativamente ao agente, um poder de escolha entre contrários e, relativamente ao mundo, a possibilidade dos contrários, isto é, o caráter contingente da realização da ação.

Para examinar a plausibilidade dessa posição, é preciso examinar em que sentido a contingência da realização da ação é exigida para garantir a indeterminação do princípio da ação que o produz relativamente a qualquer princípio diferente dele. Se a produção de um certo evento por um certo ente fosse, nela mesma, necessária em algum sentido, então sua realização se imporá a esse ente e a necessidade da produção, que independe da sua realização por esse ente em particular, deveria, pois, ser caracterizada como uma determinação *exterior* ao ente que a realiza. Nesse sentido, aquele que realiza a produção do evento não poderia ser considerado legitimamente um *agente*, pois ele não é responsável pela produção do evento, sendo apenas um meio, um intermediário da cadeia de produções da qual resulta o evento. Em resumo, esse ente não pode ser considerado um *agente* porque não pode ser considerado o princípio último que explica a ocorrência ou não-ocorrência do evento.

No entanto, se a realização da ação é necessária no sentido em que ela é *constitutiva* da natureza do ente ao qual é atribuída, ou seja, se ela é um predicado essencial desse ente, então ele não pode deixar de realizá-la no mesmo sentido em que não pode deixar de ser o que é. Ora, é precisamente nesse sentido que Espinosa concebe a necessidade da ação divina<sup>2</sup>. Na concepção espinosista, portanto, a necessidade da realização da ação não compromete sua caracterização como livre porque não implica a *exterioridade* de seu princípio explicativo relativamente ao ente ao qual é atribuída. A ação decorre da própria essência do ente e essa essência deve ser tomada como o princípio de determinação da necessidade da realização da ação. Nesse caso, tal ente pode – e deve – ser considerado legitimamente um *agente* na medida em que é responsável pela ocorrência ou não-ocorrência do evento, sendo o princípio último que explica a sua realização.

---

<sup>2</sup> Cf. E2P3 esc: “O vulgo considera o poder de Deus como vontade livre e o seu direito sobre tudo que existe é ordinariamente considerado como contingente. Pois, eles dizem, Deus tem o poder de destruir todas as coisas e reconduzi-las ao nada. Além disso, ele frequentemente compara esse poder com o poder dos reis. Mas já refutamos isso nos corolários 1 e 2 da Proposição 32 da parte 1, e mostramos na Proposição 16 da parte 1 que Deus age com a mesma necessidade que se compreende a si mesmo (...). Em seguida, mostramos na Proposição 34 da parte 1 que o poder de Deus não é senão a essência agente de Deus (*Dei actuosam essentiam*); donde nos é impossível conceber que Deus não age tanto quanto nos é impossível conceber que Deus não existe”.

Considerando a realização de algo como constitutivo da natureza do agente, Espinosa pretende desconsiderar a possibilidade dos contrários como elemento definidor da liberdade. De fato, se um certo predicado é essencial, então a possibilidade de sua não-atribuição à coisa cuja essência constitui não pode ser considerada como algo de positivo, pois isso equivaleria a admitir que poder não ser o que ele é é um atributo constitutivo de sua natureza. Nesse caso, a não-realização da ação deve ter um princípio exterior ao próprio agente, algo diferente dele mesmo que o impeça de realizar essa ação, vale dizer, de realizar plenamente sua essência. Ora, essa condição não pode ser aplicada a Deus. Por outro lado, para que a não-realização da ação pudesse ser explicada apenas pela natureza do agente, seria necessário atribuir uma *imperfeição* à natureza do agente, pois a realização da ação pertenceria à sua essência e sua não-realização caracterizaria uma privação. Por isso Espinosa afirma que o “poder” de escolha entre os contrários não é algo de positivo, mas, ao contrário, supõe uma falha por parte do agente, que, no caso de Deus, não pode ser admitida se se concebe Deus como o ser mais perfeito.

Na teoria espinosista, portanto, *agir* não se opõe a *causar*, mas a *operar*<sup>3</sup>. Isso não significa apenas uma mudança terminológica, mas uma modificação conceitual: a produção que é uma ação e a produção que não é uma ação são ambas tipos de causas. Entre agir e operar há um termo comum, cuja função primordial é garantir que ambas estejam submetidas a um mesmo padrão de inteligibilidade. A expressão “*causa ou razão*” deverá ser válida tanto para a *ação* quanto para a *operação*. Ora, como a distinção entre *agir* e *operar* é válida apenas para os modos finitos na duração, é preciso pensar um modelo no qual a produção livre (*ação*) é “primitiva” e a produção não-livre (*operação*) é apenas uma modalidade particular da ação, devendo ser explicada por uma imperfeição do agente.

Para que esse modelo funcione, entretanto, é preciso banir todo tipo de indeterminação causal da realidade e mostrar que, ainda assim, é possível definir o conceito de ação como um conceito moralmente relevante. Ora, se esse conceito é irremediavelmente dependente da validade ontológica do conceito de contingência, parece que a tarefa espinosista é desde o início fadada ao fracasso. De fato, se o que caracteriza a ação é ser uma produção inaugural, então o seu resultado deve ser *contingente*. Afirmer de um evento que ele é contingente significa dizer que esse evento pode ou não ocorrer, ou seja, que se trata de um evento possível, cujas condições de

---

<sup>3</sup> Como o estabeleceu P. Macherey em seu artigo: “La signification éthique du *De Deo*”, *Avec Spinoza - études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, P.U.F., p. 69-110.

atualização *não* estão previamente *determinadas*. Assim, se não há indeterminação causal na realidade, dizer que as condições de atualização de um certo evento não estão determinadas parece só poder significar que elas são *desconhecidas* de um certo sujeito. Ora, a contingência designa, de fato, na doutrina espinosista, uma certa condição epistêmica, própria apenas ao entendimento finito enquanto finito e não uma modalidade do ser<sup>4</sup>. Mais particularmente, a contingência é uma forma de apreensão da existência das coisas, na medida em que essa existência é apreendida temporalmente.

Mas, se a contingência é uma modalidade epistêmica própria à finitude, e se ela é pressuposta pelo conceito de deliberação, que está na base do conceito de responsabilidade moral, então deve-se concluir que, segundo Espinosa, esse último não é um conceito significativo quando aplicado a Deus, mas apenas aos homens enquanto coisas singulares. Nesse caso, Espinosa estaria afirmando que a deliberação ou a escolha envolve apenas que a realização de um ato seja *tomada* como contingente. De um modo geral, no entanto, considera-se que conceber dessa forma a deliberação equivale a caracterizá-la como ilusória e absolutamente inócua relativamente à realização da ação. Tal posição parece significar que estaríamos todos determinados a fazer o que de fato fazemos e apenas temos a ilusão de que podemos escolher o rumo de nossas ações. Creio que antes de concluirmos que Espinosa é, ao fim e ao cabo, um fatalista, devemos conhecer melhor o sentido de sua concepção epistêmica da contingência e, para tanto, é preciso examinar como ele define o modo como usamos o conceito de tempo, bem como as condições sob as quais esse conceito pode ser empregado.

---

<sup>4</sup> EIP33 esc 1: “Já que acabo de mostrar, mais claramente que a luz do meio-dia, que não existe absolutamente nada nas coisas em virtude do que se diga que são contingentes, quero agora explicar em poucas palavras o que entenderemos por contingente, e antes disso por necessário e impossível. Diz que uma coisa é necessária, quer em razão da sua essência, quer em razão da causa. Com efeito, a existência, seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e definição, ou de uma dada causa eficiente. Por estas razões se diz também que qualquer coisa é impossível, a saber: ou porque a respectiva essência ou definição envolve contradição, ou porque não existe qualquer causa externa que seja determinada a produzir tal coisa. Não há, porém, outra razão para se dizer que qualquer coisa é contingente a não ser a carência do nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa da qual se ignore que a respectiva essência envolve contradição, ou da qual se saiba retamente que não envolve contradição, mas a respeito de cuja existência, não obstante, nada de certo se pode afirmar por se desconhecer a ordem das causas, tal coisa, digo, não pode considerar-se necessária nem impossível, e por conseguinte designamo-la de contingente ou possível”.

## O CONCEITO ESPINOSISTA DE CONTINGÊNCIA

O escólio da proposição 44 da segunda parte da *Ética* tem por função explicar como concebemos as coisas como contingentes e ele o faz em dois passos: primeiro, explicando como determinamos a existência de uma coisa em relação ao tempo, determinando-a como presente, passada ou futura. Em seguida, como – e em que sentido – essa determinação pode ser incerta e instável. A contingência é caracterizada como uma certa modalidade temporal<sup>5</sup>; mais propriamente como uma certa forma de qualificar as coisas percebidas relativamente ao tempo. A contingência é concebida por Espinosa como uma categoria subjetiva e imaginativa<sup>6</sup> pelas mesmas razões e no mesmo sentido em que as categorias temporais.

Entretanto, a definição de contingência apresentada na quarta parte não faz nenhuma referência ao tempo<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Mas o mesmo parece poder ser dito da possibilidade: cf. essa passagem de E4P12d: "...na medida em que imaginamos que uma coisa é possível no futuro, nessa mesma medida imaginamos algumas coisas que põem a sua existência (pela definição 4 desta parte)..." Cabe observar, porém, que Espinosa apresenta uma definição não temporalizada da contingência no capítulo 6 da Primeira Parte do *Breve Tratado*: "É preciso examinar agora se há na Natureza coisas contingentes, isto é, se há coisas que podem ser e também não ser" (G I, 40, 32 – 40, 1). Assim compreendida, a contingência é explicitamente recusada nesse capítulo. Isso sugere que o termo "contingência", bem como os termos modais em geral, pode ser compreendido em dois sentidos na obra de Espinosa e que é apenas um deles que é explicitamente recusado pelo autor. Mais especificamente, é rejeitada a concepção da modalidade como designando uma afecção do ser, em prol da concepção segundo a qual termos modais designam diferentes modos pelo qual o ser é conhecido. A concepção espinosista da contingência como uma variante ou um aspecto da concepção temporalizada das coisas é, portanto, apenas um exemplo de um esforço mais geral de caracterizar uma concepção epistêmica da modalidade.

<sup>6</sup> Cf. E2P44cor 1: "Segue-se daí que depende unicamente da imaginação que contemplemos as coisas como contingentes, tanto em relação ao passado quanto em relação ao futuro".

<sup>7</sup> E4D3: "Chamo contingentes as coisas singulares, enquanto, considerando nós somente a sua essência, nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência, ou que necessariamente a exclua". Cf. ainda P. M. I, 3, 7: "Uma coisa é dita possível quando conhecemos sua causa eficiente, mas ignoramos se tal causa é determinada. Donde podemos considerar a própria causa como possível, mas não como necessária ou impossível. Diremos que uma coisa é contingente quando a tomamos em sua essência simplesmente sem considerar a causa, isto é, nós a consideramos, por assim dizer, como uma espécie de intermediário entre Deus e uma quimera, pois, com efeito, no que se refere à essência, não encontramos nela nenhuma necessidade para existir como na essência divina, e, no que se refere à existência, nenhuma contradição ou impossibilidade como na quimera. Se se quiser chamar possível o que chamo de contingente, e contingente o que chamo de possível, não contradirei, pois não costumo discutir sobre palavras. Bastará que nos concedam que ambos são apenas defeitos de nossa percepção e não são algo de real" (G I, 242, 11-20).



De acordo com a definição, uma coisa singular é dita contingente quando não se pode concluir, da mera consideração de sua essência, sua existência necessária. No escólio de E2P44, por sua vez, a percepção de uma coisa como contingente é caracterizada como uma flutuação da alma ligada à incerteza, compreendida como o conflito entre diferentes modalidades temporais de um só e mesmo evento: "...imaginaremos como contingentes as coisas referidas tanto ao presente como ao passado ou ao futuro".

Essa diferença pode ser explicada se considerarmos que a definição tem por função estipular o sentido correto do conceito de contingência, ao passo que cabe ao escólio especificar as condições subjetivas de sua aplicação. Essa dupla abordagem seria necessária, antes de mais nada, porque na Natureza nada existe de contingente (E1P39). Assim, a contingência deve ser definida como um conceito que se refere apenas ao conhecimento humano e sob certas condições bastante específicas, visto que ele deve ser explicado pelo caráter *finito*, vale dizer, *limitado* da alma humana. Todavia, não se trata de um conceito cuja aplicação é inteiramente desprovida de razões, pois se a alma humana utiliza o conceito de contingência no conhecimento das coisas singulares existentes na duração é porque, de um modo ou de outro, a natureza dessas coisas é tal que permite e exige a aplicação desse conceito para serem conhecidas por uma coisa pensante finita. É por essa razão que a definição visa a determinar a condição objetiva que permite a aplicação do conceito.

Uma alternativa a essa interpretação consistiria em supor que a definição de contingência formulada por Espinosa indica apenas a situação cognitiva imperfeita na qual uma coisa pode ser concebida como contingente e que, segundo Espinosa, considerar uma coisa abstração feita das relações que ela mantém com aquilo que explica sua existência atual e somente em relação ao qual se pode estabelecer a necessidade dessa existência revela apenas a imperfeição do entendimento finito e não uma característica real de um certo tipo de coisas. Ora, se isso é correto relativamente à substância, o mesmo não pode ser dito dos modos, sejam eles finitos ou infinitos. Ademais, se aceitamos que os *Pensamentos Metafísicos*, que servem de apêndice à apresentação da filosofia cartesiana sob a forma geométrica (*Princípios da Filosofia de Descartes*), expressam ao menos parcialmente a posição de Espinosa, poderemos extrair do primeiro capítulo da segunda parte uma estratégia bem clara de como ele pretende proceder de forma a poder incorporar os conceitos de duração, movimento e tempo em sua doutrina da substância única. Ora, essa estratégia consiste precisamente em redefinir os conceitos de duração e eternidade tomando por base, não

mais o conceito de movimento, mas a distinção entre essência e existência<sup>8</sup>.

## O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DA CONTINGÊNCIA: A CARTA 12

A *Carta 12* oferece-nos um exemplo desse procedimento, pois nesse texto as categorias de substância e de modo são definidas em função da distinção entre essência e existência<sup>9</sup> e a diferença entre eternidade e duração é extraída dessa distinção. De acordo com a carta, o conceito de substância designa uma coisa cuja essência envolve a existência, isto é, cuja essência não pode ser concebida como não-existente. O conceito de modo, por sua vez, designa uma coisa cuja essência não envolve a existência. Em outras palavras, uma coisa que é um modo, considerada apenas em sua essência, pode sempre ser concebida como não-existente; ou, ainda, a partir do fato de que ela existe agora, não se pode afirmar com certeza que ela existiu ou que ela existirá: é preciso uma causa que explique sua *continuação* na existência, isto é, sua *duração*. Ora, essa diferença de estatuto ontológico implica, segundo Espinosa, que “a existência da substância é inteiramente diferente da existência dos modos” e somente por essa razão podemos conceber a existência dos modos segundo diferentes aspectos, dividi-la conforme diferentes medidas, considerá-la como maior ou menor, “*sem com isso destruir de modo algum o conceito que temos deles*” (G IV, 55; grifo nosso). Assim, a duração, embora designe uma forma de conceber a existência das coisas que são modos da substância única, não é ilusória, possuindo um fundamento na realidade dessas coisas.

A distinção entre a existência da substância e a existência dos modos é também empregada na *Carta 12* para explicar a possibilidade de concebermos a existência das coisas finitas determinando-a temporalmente:

---

<sup>8</sup> Cf. o seguinte comentário de Espinosa, que pretende indicar a única maneira de evitar confusões quanto aos conceitos de eternidade e de duração: “A causa dos erros dos autores são as seguintes: (...) 2<sup>a</sup>) atribuíram a duração às coisas enquanto as julgam submetidas a uma mudança contínua, e não como nós, enquanto sua essência é diferente de sua existência” (P. M. II, 1, 3; G I, 251, 17-20). Parece-me possível concluir também dessa passagem que Espinosa pretende compreender a noção de *ser submetido continuamente à mudança* a partir da distinção entre essência e existência. No mesmo capítulo, mas no parágrafo seguinte, Espinosa apresenta argumentos semelhantes àqueles da *Carta 12* que serão examinados em seguida. Cf., por exemplo, a seguinte passagem: “... todas as coisas criadas, enquanto fruem a duração e a existência *presente*, não possuem de maneira alguma a *futura*...” (P. M. II, 1, 4; G I, 252, 9-10 – grifo nosso).

<sup>9</sup> Cf. G IV, 54, 17 e 55, 1-3.

“Em seguida, do fato de que quando concebemos a Quantidade abstraído sua relação com a Substância e separamos a Duração do modo como ela decorre das coisas eternas, nós podemos determiná-las à vontade, daí emergem o Tempo e a Medida” (G IV, 56 –57). Ora, embora a apreensão temporal da existência das coisas finitas envolva o conhecimento imaginativo, sua possibilidade está fundada na natureza mesma dessa existência e, portanto, revela uma característica real de um certo tipo de coisas. Isso significa que podemos conceber a existência das coisas que são modos sob o conceito de duração sem, com isso, torná-lo obscuro: a concepção da existência, quando ela se distingue da essência pela noção de duração, é clara e distinta. A duração não se confunde com o tempo, que é a medida da duração; e a concepção do tempo só é possível porque a existência das coisas é, nela mesma, suscetível de ser dividida e medida à vontade. Assim, embora a escolha da unidade de medida a partir da qual dividimos a duração seja sempre arbitrária e não possa jamais exprimir adequadamente a duração, a possibilidade mesma de toda medida funda-se, efetivamente, em uma propriedade da existência modal: tomada apenas nela mesma, e abstração feita de sua relação com a existência da substância, a existência dos modos é *divisível* e, portanto, *mensurável*. Toda medida de tempo envolve, pois, algo de correto no sentido em que ela supõe a mensurabilidade da existência das coisas singulares. A existência dos modos comporta efetivamente, por princípio, uma explicação em termos de duração e essa explicação deve ser feita a partir de sua determinação temporal.

A estratégia argumentativa da *Carta 12* permite ainda compreender a definição de contingência apresentada na quarta parte da *Ética*, pois dizer de uma coisa que ela é contingente, ou seja, que ela pode tanto existir quanto não existir, significará, portanto, dizer dessa coisa que sua essência é insuficiente para explicar a sua existência e, além disso, que a estamos considerando abstração feita das relações que ela mantém com aquilo que explica sua existência atual. Essa operação de abstração pode ser feita sem prejuízo do conceito que temos da coisa, pois está fundada em seu estatuto ontológico: a existência das coisas finitas, podendo ser distinguida de sua essência, é, em si mesma, *divisível* sem ser, por essa razão, em si mesma *dividida*. As condições de aplicação do conceito de existência possível (E4D2) ou, mais precisamente, de existência *contingente* (E4D3), são as mesmas que as condições de aplicação do conceito de duração como continuação na existência<sup>10</sup>. Se-

---

<sup>10</sup> Cf. E2D5: “A duração é a continuação indefinida da existência (*Duratio est indefinita existendi continuatio*)”. A ocorrência do termo “indefinido” explica-se aqui pela mesma razão que a expressão “existência possível”, utilizada anteriormente: na medida em que o sentido de ambos envolve a noção de indeterminação, eles só podem ser afirmados das

segundo Espinosa, só é possível conceber uma existência que *continua*, que *dura*, porque é possível conceber uma coisa como não-existente ou, o que é quase<sup>11</sup> a mesma coisa, uma coisa de cuja existência atual, considerada apenas nela mesma, não se pode concluir sua existência passada ou futura.

Compreender a definição de contingência apresentada no início da quarta parte da *Ética* como expressando apenas as condições subjetivas que permitem a aplicação desse conceito não apenas implicaria negar toda realidade às coisas singulares *qua* singulares ou finitas, tornando, então, a distinção entre os modos uma mera ilusão imaginativa, mas sobretudo rejeitar a tentativa espinosista de dar sentido à noção de liberdade sem introduzir limites na inteligibilidade integral da realidade. Por essa razão, parece-me mais correto considerar a noção espinosista de contingência como uma modalidade epistêmica própria ao entendimento finito que tem um fundamento na realidade das próprias coisas, mesmo que ainda não sejamos capazes de esclarecer completamente o sentido dessa tese. De qualquer forma, é possível ao menos defender que sua compreensão deve, conseqüentemente, remeter não apenas à análise das estruturas cognitivas do sujeito finito, como também às condições ontológicas da existência das coisas finitas em geral, enquanto essa existência comporta um aspecto de *duração*.

Todavia, a definição de contingência parece ser utilizada na *Ética* como se sua função fosse estabelecer as condições subjetivas de aplicação do conceito. Nas demonstrações de E4P12<sup>12</sup> e P13<sup>13</sup>, demonstra-se que um afeto ligado a uma coisa concebida como possível é mais forte que um afeto ligado a uma coisa concebida como contingente, pois nesse último caso apenas pensamos a coisa, pensamento esse que põe a existência presente da coisa, e razões que excluem sua existência presente. A formulação

---

coisas à condição de serem precedidos pela seguinte cláusula: "... quando consideramos apenas a essência dos modos e não a ordem da natureza toda (*ubi ad solum modorum essentiam; non verò ad ordinem totius Naturæ attendimus*)..." *Carta 12* (G IV, 54, 12-13); ou, ainda, segundo a fórmula da definição de *contingente*, no início da quarta parte da *Ética*: "... enquanto consideramos nós somente a sua essência (*dum ad earum solam essentiam attendimus*)..." (E4D3).

<sup>11</sup> Essa reserva marca a diferença entre a existência dos modos infinitos e a existência dos modos finitos.

<sup>12</sup> E4P12: "O afeto relativamente a uma coisa que nós sabemos não existir no presente e que imaginamos como possível, em igualdade de circunstâncias, é mais intenso que o relativo a uma coisa contingente".

<sup>13</sup> E4P13: "O afeto relativamente a uma coisa contingente que sabemos não existir no presente, em igualdade de circunstâncias, é mais fraco do que o afeto relativo a uma coisa passada".

de Espinosa nas demonstrações dessas duas proposições é a mesma: “Na medida em que imaginamos um coisa como contingente, não somos afetados pela imagem de nenhuma outra coisa que ponha a existência da coisa (*pela definição 3 desta parte*), mas, pelo contrário (*por hipótese*), imaginamos algumas coisas que excluem a existência presente da mesma” (E4P12d). No entanto, se a reconstrução do argumento da *Carta 12* é correta, trata-se nessas passagens de um uso restrito do sentido mais amplo de E4D3. O apelo ao aspecto meramente epistêmico da definição de contingência torna-se necessário, porque toda idéia põe necessariamente a existência da coisa da qual ela é a idéia (E2P49 e esc.), ou, ainda, como o afirma o escólio de E2P44: “a alma, embora as coisas não existam, imagina-as sempre como presentes, a não ser que haja causas que excluam a sua existência presente”. Espinosa deve, portanto, explicar as condições particulares sob as quais uma idéia qualquer pode nos representar a coisa da qual ela é a idéia como contingente, isto é, como não existindo necessariamente. Decerto, afirmar necessariamente a existência de uma coisa não equivale de forma irrestrita a afirmar a existência necessária da coisa; contudo, a explicação dessa diferença deve necessariamente envolver oposições entre idéias, pois a existência não necessária, isto é, a existência dos modos, e particularmente dos modos finitos, é determinada por outros modos finitos (E4P11d). O que pode ser ainda estabelecido de uma outra maneira, quando se considera que, para Espinosa, toda negação é extrínseca (E3P4).

## **TEMPORALIDADE E CONTINGÊNCIA: E2P44ESC**

Se aceitamos que a *Carta 12* permite esclarecer as condições objetivas da aplicação dos conceitos de contingência e de tempo, cabe agora examinar como Espinosa define as condições subjetivas de aplicação desses conceitos. O escólio de E2P44 enuncia três condições para a concepção das coisas como contingentes, isto é, para a concepção da existência das coisas como determinada de modo incerto relativamente ao tempo:

- (a) “a alma, embora as coisas não existam, imagina-as sempre como presente, a não ser que haja causas que excluam a sua existência presente”;
- (b) “se o corpo humano foi, uma vez, afetado simultaneamente por dois corpos exteriores, sempre que, mais tarde, a alma imaginar um, recordar-se-á imediatamente do outro; isto é, considerá-los-á a ambos como estando-lhe presentes, a não ser que haja causas que excluam sua existência presente”;
- (c) “Além disso, ninguém duvida que imaginemos também o tem-

po, e isso porque imaginamos corpos que se movem mais lentamente ou mais rapidamente ou com a mesma rapidez que outros”.

Define-se nessa passagem o que se poderia chamar de condições subjetivas do tempo, compreendido não como “uma afecção das coisas”, mas apenas como “um modo de pensar que serve para explicar a duração” (*P. M.*, I, 4; *G I*, 244, 26-28). A duração da percepção de uma coisa exterior, bem com a possibilidade de sua reatualização, é dissociada da existência presente da própria coisa exterior. Sua duração é, na realidade, determinada por um princípio interno ao conjunto de idéias que constitui a alma: contemplamos as coisas como presentes *enquanto* nenhuma idéia em nós se opõe à afirmação da existência atual dessas coisas, que está envolvida em suas percepções. Assim, o que explica que pensemos em uma coisa de preferência à outra não depende apenas dos efeitos das causas exteriores sobre nós, mas sobretudo das relações que as afecções produzidas pelas causas exteriores mantêm com a essência do nosso corpo<sup>14</sup> e, portanto, dado o “paralelismo” (E2P7), das relações que as idéias dessas afecções mantêm com a essência da nossa alma. A dinâmica de nossos pensamentos define-se, pois, em função das relações entre as próprias idéias, enquanto elas realizam a essência da alma. Em consequência, a compreensão da percepção das coisas no tempo depende de fatores que se podem chamar de subjetivos, na medida em que estão associados às relações entre as próprias idéias e entre as idéias e a essência da alma que essas idéias compõem.

Se a primeira condição estabelece que a percepção das coisas exteriores como existindo em ato depende da articulação das idéias na alma, Espinosa enuncia, na segunda condição, o princípio que regula essa articulação, introduzindo o conceito de memória: “Mostramos (*proposição 18 desta parte*), além disso, que, se o corpo humano foi, uma vez, afetado simultaneamente por dois corpos exteriores, sempre que, mais tarde, a alma imaginar um, recordar-se-á imediatamente do outro; isto é, considerá-los-á a ambos como estando-lhes presentes, a não ser que haja causas que excluam sua existência presente”. O conceito espinosista de memória não a caracteriza como uma função cognitiva retrospectiva, que nos faria “recuar no tempo”, mas como um processo projetivo que explica a reatualização de percepções simultâneas ou em série, que é condição da própria percepção

---

<sup>14</sup> Cf., a esse respeito, além das afirmações de E2P18esc., a explicação de E3DGA: “Finalmente, acrescentei: *e pela presença da qual a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra*, a fim de exprimir, além da natureza da alegria e da tristeza, que a primeira parte da definição explica, também, a natureza do desejo”.

das coisas no tempo. A reatualização das percepções explica-se, pois, por um procedimento de organização das idéias. Se do pensamento de uma coisa nós passamos ao pensamento de uma outra, é porque nossas idéias estão ligadas entre si. E isso em dois sentidos.

Primeiro, porque, se assim não fosse, nada explicaria o movimento dos nossos pensamentos<sup>15</sup>. A alma não pode se determinar a si mesma a pensar o que quer que seja (E1P26, E1P27), e, se ela deve ser considerada como o *sujeito* de atribuição de suas idéias, é somente enquanto sua essência é um elemento que participa do mecanismo que regula a produção de suas idéias. O movimento de pensamento que caracteriza o fluxo de nossa consciência deve, pois, reenviar às articulações das idéias entre si. Mas há ainda um outro sentido importante em que se deve compreender a tese de que a alma passa de uma idéia a outra porque as idéias estão ligadas entre si: é somente por essa razão que se pode afirmar que é uma só e mesma alma que passa de uma idéia à outra. De fato, a unidade da alma, na medida em que é uma unidade modal finita existente em ato, não é senão a unidade de um conjunto organizado de idéias. Além da organização das idéias, não se dispõe de nenhum outro critério para afirmar a identidade da alma na mudança<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Como o mostra o caso da *admiratio*: “A admiração (*Admiratio*) é a imaginação de uma coisa qualquer a que a alma permanece fixa porque essa imaginação singular não tem nenhuma conexão com as outras (*quia hæc singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem*). – Explicação: No *escólio* da *proposição 18* da Parte II, mostramos qual a causa por que a alma, da contemplação de uma coisa, passa imediatamente à idéia de outra, a saber, por que as imagens dessas coisas estão encadeadas entre si e ordenadas de maneira que uma segue a outra, o que não pode conceber-se quando se trata da imagem de uma coisa nova, pois, então, a alma ficará retida na contemplação dessa coisa, até que seja determinada por outras causas a pensar noutras coisas” (E3DA4). Cf. ainda a demonstração de E3P52: “... quando supomos que imaginamos num objeto qualquer coisa de singular que jamais tínhamos visto antes, isso equivale a dizer que a alma, enquanto contempla esse objeto, nada encerra em si à contemplação de que possa passar, a seguir, à contemplação desse objeto; e, por consequência, é determinada a contemplar apenas esse objeto”.

<sup>16</sup> Cf., a esse respeito, E4P39esc.: “...nenhuma razão me obriga a admitir que o corpo não morre, a não ser quando se muda em cadáver; mais ainda, a própria experiência parece persuadir-nos do contrário. Sucede, de fato, às vezes, que o homem sofre tais mudanças que eu não diria facilmente que ele é o mesmo (*eundem illum esse dixerim*), como ouvi contar dum certo poeta espanhol, que tinha sido atingido por uma doença e, se bem que curado dela, ficou, todavia, de tal forma esquecido da sua vida passada que não cria que fossem seus os contos e as tragédias que tinha composto; poderia, por certo, ser tido como uma criança adulta, se se tivesse esquecido mesmo da sua língua materna. E, se isto parece incrível, que dizer das crianças? Um homem de idade avançada crê que a natureza destas é tão diferente da sua que não o poderiam persuadir (*persuaderi*) de que algum dia foi criança, a não ser que julgasse de si mesmo por analogia com outros”.

Finalmente, Espinosa enuncia uma terceira e última condição: o tempo, que é um ente de *razão*<sup>17</sup> que serve para medir a duração, é, ele mesmo, imaginado, isto é, percebido “ao mesmo tempo como nos sendo exterior e independente, e, por outro lado, como nos estando presente, conforme a própria definição da atitude imaginativa”<sup>18</sup>. *Medir* é uma atividade da razão, pois ela supõe que a alma seja determinada a considerar “ao mesmo tempo várias coisas, a conhecer as semelhanças que existem entre elas, as suas diferenças e as suas oposições” (E2P29esc.), mas que se aplica às percepções imaginativas. A modalização temporal depende, pois, da apreensão de elementos descontínuos tomados como independentes uns dos outros, e organizados em série, segundo o antes e o depois. A questão agora é saber se e em que sentido a apreensão imaginativa dos elementos da série pode ser dita ilusória.

A análise do exemplo apresentado por Espinosa na seqüência do escólio de E2P44 irá nos auxiliar a compreender por que razão devemos considerar a noção espinosista do tempo como uma forma necessária do pensamento finito<sup>19</sup>. Espinosa supõe inicialmente que a alma é capaz de perceber uma multiplicidade de coisas ao mesmo tempo: “Suponhamos agora uma

---

<sup>17</sup> Quanto a essa noção, cf. os *Pensamentos Metafísicos*: “... um ente de Razão nada mais é do que um modo de pensar que serve para que as coisas conhecidas sejam mais facilmente retidas, explicadas ou imaginadas” (P. M. I, 1, 3; G I, 233, 29-31), e: “... esses modos de pensar [os entes de razão] não são idéias, nem podem de modo algum denominar-se idéias, porque também não possuem algum ideato que exista necessariamente ou que possa existir” (P. M. I, 1, 6; G I, 234, 28-31). É preciso observar ainda a diferença entre um ente de razão, um ente fictício e a quimera, que “exclui uma percepção clara e distinta, isto é, que “por sua própria natureza não pode existir”. Na *Ética*, cf. ainda o Apêndice da primeira parte (G II, 82-83) e o Prefácio da quarta parte (G II, 205-209).

<sup>18</sup> Laurent Bove, *op. cit.*, p. 33. A respeito dessa concepção da atitude imaginativa, cf. E2P17esc.: “Para empregar agora as palavras em uso, chamaremos imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas idéias nos representam os corpos exteriores como presentes, embora eles não reproduzam a configuração exata das coisas. E, quando a alma contempla os corpos por esse processo, diremos que ela imagina”.

<sup>19</sup> E2P44esc: “Suponhamos agora uma criança que ontem viu pela primeira vez de manhã Pedro, ao meio-dia Paulo, e à tarde Simão; e hoje, de novo, viu Pedro de manhã. É evidente, pela *proposição 18* desta parte, que, logo que ela vir a luz da manhã, imediatamente imaginará o sol a percorrer a mesma parte do céu que vira percorrer na véspera; por outras palavras, imaginará o dia inteiro e Pedro com a manhã, Paulo com o meio-dia, e Simão com a tarde, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Pedro em relação com um tempo futuro. Ao contrário, se vê Simão à tarde, relacionará Paulo e Pedro com o tempo passado, imaginando-os ao mesmo tempo que o tempo passado; e esta imaginação será tanto mais constante quantas mais vezes ela os tiver visto nessa mesma ordem. Mas se acontece, uma vez, que uma outra tarde, em vez de Simão, ela vê Jacó, então, na manhã seguinte, imaginará ao mesmo tempo que a tarde, ora Simão ora Jacó, mas não os dois ao mesmo tempo. Com efeito, supusemos que ela viu à tarde apenas um dos dois e não os dois ao mesmo tempo. Depois a sua imaginação será, portanto, flutuante, e ela imaginará ao mesmo tempo que a



criança que ontem viu pela primeira vez de manhã Pedro, ao meio-dia Paulo, e à tarde Simão; e hoje, de novo, viu Pedro de manhã”. Embora a memória seja um dos fundamentos da operação de medida da duração, a situação cognitiva aqui é mais complexa do que aquela descrita no escólio de E2P18, onde Espinosa trata da memória<sup>20</sup>. De fato, segundo Espinosa, “para determinar a duração nós a comparamos com a duração daquelas coisas que possuem um movimento certo e determinado. E essa comparação chama-se tempo” (P. M. I, 4; G I, 244, 23-25). Ora, para a instituição de uma medida do movimento, é preciso um padrão que seja determinado pela comparação entre *duas relações*, o que, por sua vez, deve envolver a percepção de duas séries de *três* termos<sup>21</sup>. A situação descrita supõe, portanto, diversas aptidões.

A diversidade das percepções deve ser percebida como comportando *descontinuidades*: a alma deve poder perceber os diferentes elementos dessa totalidade como distintos uns dos outros. Devemos poder distinguir a manhã do meio-dia e da tarde, mas também Paulo de Pedro e de Simão, e, finalmente, Pedro da manhã etc. A concepção das coisas como contingentes supõe, primeiramente, a capacidade cognitiva de distinguir as coisas singulares<sup>22</sup>.

---

tarde futura, ora um, ora outro, isto é, considerará um e outro como não devendo ser de uma maneira certa, mas como *futuros contingentes*. Esta flutuação da imaginação será a mesma se as coisas imaginadas são coisas que consideramos com uma relação ao tempo passado ou com o presente; e, conseqüentemente, imaginaremos como contingentes as coisas referidas tanto ao presente como ao passado e ao futuro” (grifo nosso).

<sup>20</sup> Naquele escólio, a situação descrita envolvia percepções sucessivas, ao passo que, no escólio de E2P44, trata-se de uma sucessão de percepções simultâneas.

<sup>21</sup> Se elas envolvessem quatro termos, não seria possível estabelecer a continuidade entre as duas relações e, portanto, a continuidade do tempo.

<sup>22</sup> A qual, de acordo com E2P40esc., corresponde à capacidade corporal de reter vestígios distintos: “Esses termos [os transcendentais] provêm de que o corpo humano, uma vez que é limitado, é capaz apenas de formar distintamente em si mesmo um certo número de imagens ao mesmo tempo. Se esse número é ultrapassado, as imagens começam a baralhar-se. E, se o número de imagens distintas, que o corpo é capaz de formar ao mesmo tempo em si mesmo, é consideravelmente ultrapassado, todas se confundirão inteiramente entre si. Uma vez que assim é, é evidente que a alma humana poderá imaginar, ao mesmo tempo, distintamente, tantos corpos quantas imagens se podem formar simultaneamente no seu próprio corpo” (G II, 120, 29 - 121, 4). Cf. ainda o comentário que se segue a E4D6: “Mas deve-se notar aqui, além disso, que nós não podemos imaginar distintamente uma distância tanto de lugar como de tempo, senão até um certo limite; quer dizer, assim como a todos os objetos que distam de nós mais de duzentos pés, por outras palavras, cuja distância do lugar em que estamos ultrapassa aquela que podemos imaginar distintamente, assim como – digo – a todos esses objetos nós temos o hábito de os imaginar como encontrando-se à mesma distância de nós como se se encontrassem num mesmo plano; assim também aos objetos, cujo tempo de existência nós imaginamos que é separado do presente por um intervalo maior do que aquele que nós estamos acostumados a imaginar distintamente, a todos eles – digo – nós os representamos a igual distância do presente e os referimos como que a um só momento do tempo”.

Os elementos do conjunto perceptivo devem ainda ser organizados segundo a forma da *sucessão*, isto é, do antes e do depois, comportando duas séries distintas de acontecimentos, ordenadas de modo paralelo uma em relação à outra. Assim, de um lado, é preciso ligar manhã-meio-dia-tarde, mas é ainda preciso ligar Paulo-manhã, Pedro-meio-dia, Simão-tarde, e, finalmente, Paulo-Pedro-Simão. Para tanto, a alma deve poder operar ligações hipotéticas e “exclusões”: *se* ocorre a manhã, *então não* ocorre o meio-dia, *se* ocorre Paulo, *então não* ocorre Pedro etc.

Finalmente, a alma deve poder acumular percepções, conectando-as em um todo. De fato, ao operar essas ligações, nossas percepções formam uma totalidade em sentido estrito. Elas não são apenas percebidas simultaneamente, mas elas são percebidas *como concordando entre si*, ou seja, são percebidas *como tendo uma unidade*, como formando uma totalidade.

No primeiro momento, porém, ainda não aplicamos as categorias temporais, pois temos simplesmente ligações hipotéticas. Esse primeiro momento, nos quais as ligações são estabelecidas, é, no entanto, essencial, pois, se a criança não tivesse reunido em uma só totalidade todos os elementos percebidos uns após os outros, a conclusão de Espinosa não se seguiria: “... logo que ela vir a luz da manhã, imediatamente (...) imaginará o dia inteiro e Pedro com a manhã, Paulo com o meio-dia, e Simão com a tarde, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Pedro em relação com um tempo futuro”. É apenas porque a criança, antes da repetição da série, interpretou a manhã como o primeiro elemento de um todo, que ela pode ter a expectativa de ver Paulo, depois Pedro e, finalmente, Simão. É pela expectativa e sobre essa expectativa que se opera a modalização temporal. E a expectativa depende essencialmente da percepção de cada elemento como parte de um só e mesmo todo e do reconhecimento de uma nova ocorrência de um desses elementos.

## **A CATEGORIZAÇÃO TEMPORAL COMO CONSTITUTIVA DA SUBJETIVIDADE**

O tempo é a forma de organização das idéias segundo a existência que é própria da imaginação; por ele a alma organiza as idéias da imaginação acrescentando a idéia do passado (memória: pensar algo *como passado*) e do futuro (*projetos, fins, modelos*). Isso significa que o tempo é maneira pela qual a alma organiza as idéias das afecções do corpo e de suas próprias afecções e, portanto, existe como a mesma na duração. Ele constitui a estrutura da memória, que é o correspondente na alma da atividade corporal de organizar as afecções. Assim como as partes do corpo, as idéias na alma organizam-se, preservando, assim, a unidade e a identidade do conjunto. Essa organização é feita sob a égide da essência da alma e realiza-se mediante um

procedimento cognitivo complexo, que põe em jogo ligações (conexões e exclusões), a reconhecimento e, finalmente, a expectativa. Entretanto, a unidade da alma não é, e não pode ser, integralmente submetida à mudança; donde a importância da tese espinosista da eternidade da alma.

Seria possível considerar que o que caracteriza a percepção das coisas *no tempo* é que ela implica um fluxo de idéias, a passagem de uma idéia à outra. No entanto, essa hipótese não é correta, pois não há realmente *passagem* no caso da memória. A organização temporal não é senão uma maneira de dispor diferentes percepções unificadas em uma totalidade perceptiva<sup>23</sup>. A percepção das coisas no tempo não se realiza, na realidade, sob a forma de um *fluxo* de idéias, mas trata-se de idéias tornadas presentes em uma mesma totalidade e modalizadas segundo categorias temporais diferentes. É por essa razão que Espinosa pode afirmar que a idéia de uma coisa passada ou futura pode ter a mesma força afetiva que a idéia de uma coisa presente (E3P18, E4P9<sup>esc.</sup>, E4P9-P13). A percepção das coisas no tempo se faz pela associação dessas categorias às idéias que compõem uma só percepção atual.

A categorização temporal implica pensar a unidade não-temporal da nossa alma como uma condição do conhecimento das coisas no tempo, do mesmo modo que a essência da alma é um princípio interno que explica sua continuação na existência. Mas a unidade não-temporal da nossa alma não é senão a existência atual da nossa essência, na medida em que essa é, ao mesmo tempo, uma lei e a atividade de perseverar na existência orientada por essa lei. Se é assim, nossa alma é eterna, isto é, tem uma unidade não-temporal, no sentido em que sua unidade numérica depende (embora não inteiramente) da unidade não-numérica que lhe é conferida por sua essência. Mas se a essência da alma, na medida em que esta é um modo da substância única, não é suficiente para explicar sua unidade numérica, sua identidade como coisa existente na duração, então devemos concluir que a alma existe como idêntica apenas na medida e enquanto ela refira todas as suas afecções à sua própria unidade.

A atribuição do estatuto de modo finito à alma humana implica, pois, na doutrina espinosista uma concepção extremamente peculiar do caráter epistêmico da contingência, e das modalidades em geral, que deve ser melhor esclarecida e explorada antes que se possa afirmar o fracasso de sua tentativa de conciliar a exclusão da indeterminação causal da realidade e a afirmação da liberdade humana.

---

<sup>23</sup> Como o afirma Laurent Bove: "... os acontecimentos (...) são (...) contemporaneizados em um mesmo momento, presente a si mesmo, contínuo e homogêneo: tanto o passado como o futuro não são senão dimensões internas a esse presente que passa..." ("L'Habitude, activité fondatrice de l'existence actuelle dans la philosophie de Spinoza", *Revue Philosophique*, n<sup>o</sup> 1, 1991, p. 33-46. p. 35.)